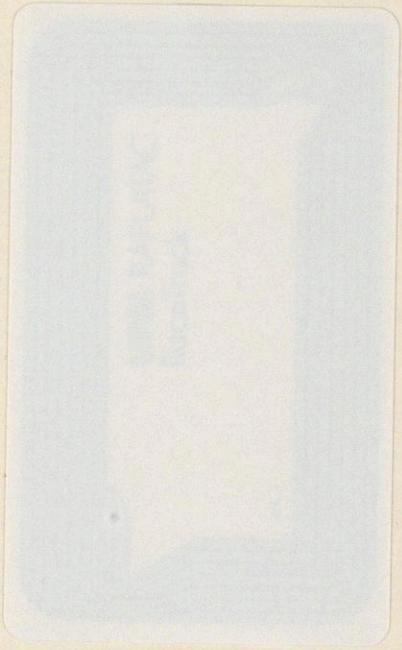


N12<522833159 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei Schaffhauser

ISSN 0039–1492 theol M 6518 E

# STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1993

R. Bleistein
Mangel an Erziehung?
J. B. Metz
Die Dritte Welt und Europa
J. Röhrig
Islamische Autoren in Westeuropa
P. Ehlen
Die sozialistische Erlösungsutopie
H. J. Münk
Genomanalysen bei Versicherungen und Gerichten
M. Raper
Der Flüchtlingsdienst der Jesuiten
K. Mertes
Fundamentalismus und Religion

220069

Verlag Herder Freiburg

Gh 2449 05 JAN 1993 ✓ ZID

# INHALT


| | | |
|---|---|---|
| Roman Bleistein SJ | Mangel an Erziehung? | 1 |
| Johann Baptist Metz | Die Dritte Welt und Europa. Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas | 3 |
| Johannes Röhrig | Der fremde Spiegel. Autoren aus islamischen Ländern in Westeuropa | 10 |
| Peter Ehlen SJ | Befreiung von Knechtschaft. Die sozialistische Erlösungsutopie | 21 |
| Hans J. Münk | Genomanalysen im Versicherungs- und Gerichtswesen. Ethische Überlegungen zu zwei Problemkreisen des „genetisch gläsernen Menschen" | 34 |
| Mark Raper SJ | Der Flüchtlingsdienst der Jesuiten | 45 |
| Klaus Mertes SJ | Fundamentalismus und Religion | 53 |

UMSCHAU

| | | |
|---|---|---|
| Robert Dillmann | Der Soldat, sein Gewissen und die Tradition | 65 |

BESPRECHUNGEN

| | |
|---|---|
| Kirchengeschichte | 69 |
| Religionspsychologie | 71 |

ZU DIESEM HEFT ... 72


## DIE MITARBEITER DES HEFTS


Prof. Dr. Johann Baptist Metz, Kapitelstraße 14, 4400 Münster – Dr. Johannes Röhrig, Kaiserseicherstraße 20, 5000 Köln 41 – Prof. Dr. Peter Ehlen, Kaulbachstraße 31 a, 8000 München 22 – Prof. Dr. Hans J. Münk, Kasernenplatz 3, CH-6000 Luzern 7 – Mark Raper, C. P. 6139, I-00195 Roma – Dr. Klaus Mertes, Bürgerweide 33, 2000 Hamburg 26 – Robert Dillmann, Peißenbergstraße 13, 8000 München 90.



STIMMEN DER ZEIT · 211. BAND · 118. 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. 30 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 13,50 DM; im Abonnement 11,20 DM, halbjährlich 67,20 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 8,50 DM. Kündigungstermin: vier Wochen zum Halbjahresende. Bestell-Nr. 00022.

# STIMMEN DER ZEIT

211. BAND

1993

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, D-80639 München, Telefon (089) 17900913, Telefax (089) 17900910 – Verlag: Herder GmbH & Co. KG, Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg – Anzeigen: Verlag Herder, Telefon (0761) 2717-236; Anzeigenleitung: Bettina Wegmann. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 30 vom 1.1.1993 – Preise: Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 67,20 DM/642,– öS/66,30 sFr, für Studenten 51,– DM/492,– öS/50,50 sFr (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 13,50 DM/131,– öS/13,90 sFr. – Abonnentenservice: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Tel. (0761) 2717-422/-379 (für Deutschland); Verlag Herder & Co., Wollzeile 33, A-1011 Wien (für Österreich); Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 2 (für die Schweiz) – Kündigungstermin: vier Wochen zum Halbjahresende – Druck: Presse-Druck Augsburg, Curt-Frenzel-Straße 2, D-86167 Augsburg. 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.

Gh 2449

# INHALT DES 211. BANDS


*Arens, Edmund:* Die Vielfalt der Religionen als Herausforderung der Theologie ..... 849
*Beinert, Wolfgang:* Universitätstheologie und Kirche ..... 723
*Biser, Eugen:* Weder Gold noch Silber. Zum sprachlichen Fehlverhalten nach der Wende ... 343
*Bleistein, Roman:* Die befragte Generation. Zu den Jugenduntersuchungen des Jahres 1992 . 232
– Brautbriefe aus dem Gefängnis. Der Briefwechsel Dietrich Bonhoeffer – Maria von Wedemeyer* ..... 711
– Hans Carossa und Rupert Mayer ..... 105
– Das Erbe des Gedenkens. 50 Jahre „Weiße Rose“* ..... 351
– Die Erben der Antiautorität ..... 433
– Die Kirche in der mobilen Gesellschaft. Reflexionen zu Freizeit und Tourismus ..... 761
– Mangel an Erziehung? ..... 1
– Sexualerziehung zwischen Norm und Individualisierung. Lehrstücke aus der kirchlichen Jugendarbeit ..... 521
*Brieskorn, Norbert:* Nationalismus und Multikulturalismus ..... 651
– Rechtsphilosophie. Neuere Entwicklungen und Aufgaben ..... 318
*Casel, Gertrud:* Frauen und Kirche in Diskussion ..... 752
*Corsten, Angela:* Der Papst im Spannungsfeld zwischen Vorgänger und Nachfolger* ..... 425
*Demel, Sabine:* Beratungspflicht und Strafverzicht. Eine Alternative zum Schutz des ungeborenen Kindes? ..... 700
– Standesamt – Ehe – Kirche. Die Neubewertung der Zivilehe als Versuch einer ökumenischen Annäherung ..... 131
*Dillmann, Robert:* Der Soldat, sein Gewissen und die Tradition* ..... 65
*Ehlen, Peter:* Befreiung von Knechtschaft. Die sozialistische Erlösungsutopie ..... 21
*Feil, Ernst:* Der christliche Glaube – unverändert und unverkürzt für die ganze Welt? Zum neuen „Katechismus der katholischen Kirche“ ..... 579
*Friedmann, Friedrich Georg:* Identität und Integration. Zu einem Grundproblem der Moderne ..... 270
*Frohnhofen, Herbert:* Frauenemanzipation im frühen Christentum?* ..... 783
*Fuchs, Josef:* Was heißt „Gottes Gebot“? ..... 435
– Was heißt „Irriges Gewissen“? ..... 795
– Weltethos oder säkularer Humanismus? ..... 147
*Goller, Hans:* Wie wirksam ist Psychotherapie? ..... 771
*Grom, Bernhard:* Bilanz der Esoterik ..... 577
– Cézannes Hochamt. Was wissen wir über die Weltanschauung des Malers?* ..... 423
– Vom Egotrip zur Solidarität ..... 145
*Gruber, Hans-Günter:* Autonome Moral oder Moral der Autonomie? Zur Diskussion um das Proprium einer theologischen Ethik ..... 691
*Haese, Ute:* Katholische Kirche in der DDR zwischen Staat und Gesellschaft ..... 241
*Henrix, Hans Hermann:* Dialog, nicht Proselytenmacherei. Zur Frage der Judenmission ... 679
*Hintzen, Georg – Neuner, Peter:* Eucharistiegemeinschaft für konfessionsverschiedene Ehen 831
*Hoffmann, Fernand:* Karl May im katholischen Verlagswesen während des Kulturkampfes . 177
*Höhn, Hans-Joachim:* Ethik in der Risikogesellschaft ..... 95
*Kaiser, Matthäus:* Warum dürfen wiederverheiratete Geschiedene (nicht) zu den Sakramenten zugelassen werden? ..... 741
*Kehl, Medard:* Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche ..... 507

*Kerber, Walter:* Pfingstmontag ... 361
– Veritatis splendor ... 793
*Koch, Kurt:* Selbstverständnis und Praxis des kirchlichen Lehramts ... 395
– Sonntag um der Menschen willen. Fragmente zur christlichen Würde des Sonntags ... 155
*Köhler, Oskar:* Joseph Bernhart. Ein vielschichtiges Leben und Werk ... 376
– Kirchengeschichte im Hell-Dunkel* ... 858
– Probleme einer Hagiographie heute. Zu einem Buch über Klara von Assisi* ... 641
– Soziologie und Theologie in Nachbarschaft* ... 210
*Kremer, Jacob:* Umkämpftes Ja zur Bibelwissenschaft. Überlegungen zu einem Grundanliegen der Konzilskonstitution über die Offenbarung ... 75
*Kurz, Paul Konrad:* Das beschädigte Land. Aufzeichnungen, Berichte, Erzählungen der literarischen Saison '93 ... 663
– Es geht um mehr als Christa Wolf. Zum jüngsten deutschen Literaturstreit* ... 352
– Von realer Gegenwart. Der Streit um Transzendenz in Literatur und Kunst ... 547
*Kuschel, Karl-Josef:* Hiob und Jesus. Die Gedichte der Nelly Sachs als theologische Herausforderung ... 804
*Langenhorst, Georg:* Transformation des „katholischen Romans". Brian Moore und David Lodge ... 464
*Lesch, Walter:* Unterwegs zur interkulturellen Demokratie. Sozialethische Überlegungen zur Migrationspolitik ... 255
*Mack, Elke:* Wirtschaftsethik* ... 713
*Marx, Reinhard:* Ist Kirche anders? Zum Miteinander in der Kirche aus der Sicht der katholischen Soziallehre ... 123
*Merkert Rainald:* Ohne Beziehung keine Kommunikation ... 594
*Mertes, Klaus:* Fundamentalismus und Religion ... 53
*Metz, Johann Baptist:* Die Dritte Welt und Europa. Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas ... 3
*Müller, Johannes:* Doppelmoral in der Entwicklungspolitik ... 217
*Münk, Hans J.:* Genomanalysen im Versicherungs- und Gerichtswesen. Ethische Überlegungen zu zwei Problemkreisen des „genetisch gläsernen Menschen" ... 34
– Tierpatente im Kreuzfeuer der Kritik. Moraltheologische Anmerkungen zur gegenwärtigen Diskussion ... 605
*Neuner, Peter:* Ein katholischer Vorschlag zur Eucharistiegemeinschaft ... 443
– *Hintzen, Georg:* Eucharistiegemeinschaft für konfessionsverschiedene Ehen? ... 831
*Raper, Mark:* Der Flüchtlingsdienst der Jesuiten ... 45
*Reiter, Johannes:* Der Bauplan des Menschen. Das menschliche Genom-Projekt ... 219
– Tierversuche und Tierethik ... 451
*Ritter, Werner H.:* Schule – Bildung – Christlicher Glaube. Perspektiven der evangelischen Diskussion der 80er Jahre ... 413
*Röhrig, Johannes:* Francis Bacon und T. S. Eliot* ... 279
– Der fremde Spiegel. Autoren aus islamischen Ländern in Westeuropa ... 10
*Rolfes, Helmuth:* Die Messe im Fernsehen als Medienspektakel und Geschäft ... 331
*Schießl, Johanna:* Priestertum der Frau ... 115
*Schlochtern, Josef Meyer zu:* Neue Ortskirchen in Deutschland? Bemerkungen zur Neuumschreibung von Bistumsgrenzen in der Bundesrepublik ... 617
*Schmied, Gerhard:* US-Televangelismus in Deutschland ... 633
*Schwager, Raymund:* Erlösung durch das Blut – Inhumanität eines gewalttätigen Gottes? Zu einem Buch von Franz Buggle ... 168
*Seibel, Wolfgang:* Einheit der Kirchen ... 73

– Hindernisse der Kirchenreform ..... 217
– Kirchenaustritte ..... 721
– Kirchenkritik in der pluralistischen Gesellschaft ..... 505
– Scheinargumente in der Zölibatsdiskussion ..... 649
*Siller, Hermann Pius:* Kirchenreform ..... 477
*Stegmann, Franz Josef:* Soziale Marktwirtschaft – was ist das? Historische und grundsätzliche Anmerkungen zu einer aktuellen Problematik ..... 291
*Steinacker, Hans:* Peter Wimsey – Ein Lord brauch seinen Mord. Zum 100. Geburtstag von Dorothy L. Sayers ..... 403
*Stelzmann, Rainulf A.:* Das Problem der Heiligkeit in unserer Zeit. Die Romane Anne Tylers und Ann Patchets ..... 489
*Suttner, Ernst Chr.:* Ökumenismus – Gefahr oder Chance für das christliche Selbstverständnis? ..... 819
– Das Ökumenismusdekret des Konzils. Bloß eine verheißungsvolle Utopie? ..... 303
– Die Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche unter Stalin und das Moskauer Patriarchat ..... 560
*Taeubner, Stefan:* Obdachlosigkeit in Deutschland. Ursachen, Erscheinung und Wege zu ihrer Überwindung ..... 187
*Wagner, Marion:* Ein Kirchenbild für unsere Zeit? Ekklesiologische Aussagen des neuen Weltkatechismus ..... 533
*Waldenfels, Hans:* China im Wandel. Beobachtungen auf einer Chinareise ..... 385
*Weger, Karl-Heinz:* Strukturen gegenwärtiger Gottesaufweise ..... 841
*Wiemeyer, Joachim:* Politische Ethik und Politikverdrossenheit ..... 363
*Zybura, Marek:* Schlesien in der polnischen Gegenwartsliteratur ..... 197

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

# ÜBERSICHT

## I. KIRCHE

*Wolfgang Beinert:* Universitätstheologie und Kirche ..... 723
*Roman Bleistein:* Die Kirche in der mobilen Gesellschaft. Reflexionen zu Freizeit und Tourismus ..... 761
*Gertrud Casel:* Frauen und Kirche in Diskussion ..... 752
*Angela Corsten:* Der Papst im Spannungsfeld zwischen Vorgänger und Nachfolger* ..... 425
*Matthäus Kaiser:* Warum dürfen wiederverheiratete Geschiedene (nicht) zu den Sakramenten zugelassen werden? ..... 741
*Medard Kehl:* Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche ..... 507
*Reinhard Marx:* Ist Kirche anders? Zum Miteinander in der Kirche aus der Sicht der katholischen Soziallehre ..... 123
*Josef Meyer zu Schlochtern:* Neue Ortskirchen in Deutschland? Bemerkungen zur Neuumschreibung von Bistumsgrenzen in der Bundesrepublik ..... 617
*Wolfgang Seibel:* Hindernisse der Kirchenreform ..... 217
– Kirchenaustritte ..... 721
– Kirchenkritik in der pluralistischen Gesellschaft ..... 505
– Scheinargumente in der Zölibatsdiskussion ..... 649
*Hermann Pius Siller:* Kirchenreform ..... 477

## II. THEOLOGIE

*Edmund Arens:* Die Vielfalt der Religionen als Herausforderung der Theologie ..... 849
*Kurt Koch:* Selbstverständnis und Praxis des kirchlichen Lehramts ..... 395
*Oskar Köhler:* Soziologie und Theologie in Nachbarschaft* ..... 210
*Jacob Kremer:* Umkämpftes Ja zur Bibelwissenschaft. Überlegungen zu einem Grundanliegen der Konzilskonstitution über die Offenbarung ..... 75
*Klaus Mertes:* Fundamentalismus und Religion ..... 53
*Johanna Schießl:* Priestertum der Frau ..... 115
*Raymund Schwager:* Erlösung durch das Blut – Inhumanität eines gewalttätigen Gottes? Zu einem Buch von Franz Buggle ..... 168
*Karl-Heinz Weger:* Strukturen gegenwärtiger Gottesaufweise ..... 841

## III. KATECHISMUS

*Ernst Feil:* Der christliche Glaube – unverändert und unverkürzt für die ganze Welt? Zum neuen „Katechismus der katholischen Kirche“ ..... 579
*Marion Wagner:* Ein Kirchenbild für unsere Zeit? Ekklesiologische Aussagen des neuen Weltkatechismus ..... 533

## IV. ÖKUMENE

*Sabine Demel:* Standesamt – Ehe – Kirche. Die Neubewertung der Zivilehe als Versuch einer ökumenischen Annäherung ..... 131
*Hans Hermann Henrix:* Dialog, nicht Proselytenmacherei. Zur Frage der Judenmission .... 679
*Georg Hintzen – Peter Neuner:* Eucharistiegemeinschaft für konfessionsverschiedene Ehen? 831
*Peter Neuner:* Ein katholischer Vorschlag zur Eucharistiegemeinschaft ..... 443
*Wolfgang Seibel:* Einheit der Kirchen ..... 73
*Ernst Chr. Suttner:* Ökumenismus – Gefahr oder Chance für das christliche Selbstverständnis? ..... 819
– Das Ökumenismusdekret des Konzils. Bloß eine verheißungsvolle Utopie? ..... 303

## V. KIRCHENGESCHICHTE

*Herbert Frohnhofen:* Frauenemanzipation im frühen Christentum?* ..... 783
*Bernhard Grom:* Cézannes Hochamt. Was wissen wir über die Weltanschauung des Malers?* 423
*Oskar Köhler:* Kirchengeschichte im Hell-Dunkel* ..... 858
– Probleme einer Hagiographie heute. Zu einem Buch über Klara von Assisi* ..... 641

## VI. ETHIK

*Josef Fuchs:* Was heißt „Gottes Gebot"? ..... 435
– Was heißt „Irriges Gewissen"? ..... 795
– Weltethos oder säkularer Humanismus? ..... 147
*Hans-Günter Gruber:* Autonome Moral oder Moral der Autonomie? Zur Diskussion um das Proprium einer theologischen Ethik ..... 691
*Hans-Joachim Höhn:* Ethik in der Risikogesellschaft ..... 95
*Walter Kerber:* Veritatis Splendor ..... 793
*Elke Mack:* Wirtschaftsethik* ..... 713
*Hans J. Münk:* Genomanalysen im Versicherungs- und Gerichtswesen. Ethische Überlegungen zu zwei Problemkreisen des „genetisch gläsernen Menschen" ..... 34
– Tierpatente im Kreuzfeuer der Kritik. Moraltheologische Anmerkungen zur gegenwärtigen Diskussion ..... 605
*Johannes Reiter:* Der Bauplan des Menschen. Das menschliche Genom-Projekt ..... 219
– Tierversuche und Tierethik ..... 451
*Joachim Wiemeyer:* Politische Ethik und Politikverdrossenheit ..... 363

## VII. PHILOSOPHIE UND PSYCHOLOGIE

*Norbert Brieskorn:* Rechtsphilosophie. Neuere Entwicklungen und Aufgaben ..... 318
*Hans Goller:* Wie wirksam ist Psychotherapie? ..... 771
*Bernhard Grom:* Bilanz der Esoterik ..... 577
– Vom Egotrip zur Solidarität ..... 145

## VIII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

*Eugen Biser:* Weder Gold noch Silber. Zum sprachlichen Fehlverhalten nach der Wende ... 343
*Norbert Brieskorn:* Nationalismus und Multikulturalismus ... 651
*Sabine Demel:* Beratungspflicht und Strafverzicht. Eine Alternative zum Schutz des ungeborenen Kindes? ... 700
*Robert Dillmann:* Der Soldat, sein Gewissen und die Tradition* ... 65
*Peter Ehlen:* Befreiung von Knechtschaft. Die sozialistische Erlösungsutopie ... 21
*Friedrich Georg Friedmann:* Identität und Integration. Zu einem Grundproblem der Moderne 270
*Walter Kerber:* Pfingstmontag ... 361
*Kurt Koch:* Sonntag um der Menschen willen. Fragmente zur christlichen Würde des Sonntags 155
*Walter Lesch:* Unterwegs zur interkulturellen Demokratie. Sozialethische Überlegungen zur Migrationspolitik ... 255
*Stefan Taeubner:* Obdachlosigkeit in Deutschland. Ursachen, Erscheinung und Wege zu ihrer Überwindung ... 187
*Franz Josef Stegmann:* Soziale Marktwirtschaft – was ist das? Historische und grundsätzliche Anmerkungen zu einer aktuellen Problematik ... 291

## IX. DRITTE WELT

*Johann Baptist Metz:* Die Dritte Welt und Europa. Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas ... 3
*Johannes Müller:* Doppelmoral in der Entwicklungspolitik ... 217
*Mark Raper:* Der Flüchtlingsdienst der Jesuiten ... 45

## X. ZEITGESCHICHTE

*Roman Bleistein:* Brautbriefe aus dem Gefängnis. Der Briefwechsel Dietrich Bonhoeffer – Maria von Wedemeyer* ... 711
– Hans Carossa und Rupert Mayer ... 105
– Das Erbe des Gedenkens. 50 Jahre „Weiße Rose“* ... 351
*Ute Haese:* Katholische Kirche in der DDR zwischen Staat und Gesellschaft ... 241
*Ernst Chr. Suttner:* Die Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche unter Stalin und das Moskauer Patriarchat ... 560
*Hans Waldenfels:* China im Wandel. Beobachtungen auf einer Chinareise ... 385

## XI. ERZIEHUNG UND JUGEND

*Roman Bleistein:* Die befragte Generation. Zu den Jugenduntersuchungen des Jahres 1992 .. 232
– Die Erben der Antiautorität ... 433
– Mangel an Erziehung? ... 1
– Sexualerziehung zwischen Norm und Individualisierung. Lehrstücke aus der kirchlichen Jugendarbeit ... 521
*Werner H. Ritter:* Schule – Bildung – Christlicher Glaube. Perspektiven der evangelischen Diskussion der 80er Jahre ... 413

## XII. LITERATUR

*Fernand Hoffmann:* Karl May im katholischen Verlagswesen während des Kulturkampfes .. 177
*Oskar Köhler:* Joseph Bernhart. Ein vielschichtiges Leben und Werk ..... 376
*Paul Konrad Kurz:* Das beschädigte Land. Aufzeichnungen, Berichte, Erzählungen der literarischen Saison '93 ..... 663
– Es geht um mehr als Christa Wolf. Zum jüngsten deutschen Literaturstreit* ..... 352
– Von realer Gegenwart. Der Streit um Transzendenz in Literatur und Kunst ..... 547
*Karl-Josef Kuschel:* Hiob und Jesus. Die Gedichte der Nelly Sachs als theologische Herausforderung ..... 804
*Georg Langenhorst:* Transformation des „katholischen Romans". Brian Moore und David Lodge ..... 464
*Johannes Röhrig:* Francis Bacon und T. S. Eliot* ..... 279
– Der fremde Spiegel. Autoren aus islamischen Ländern in Westeuropa ..... 10
*Hans Steinacker:* Peter Wimsey – Ein Lord braucht seinen Mord. Zum 100. Geburtstag von Dorothy L. Sayers ..... 403
*Rainulf A. Stelzmann:* Das Problem der Heiligkeit in unserer Zeit. Die Romane Anne Tylers und Ann Patchets ..... 489
*Marek Zybura:* Schlesien in der polnischen Gegenwartsliteratur ..... 197

## XIII. MEDIEN

*Rainald Merkert:* Ohne Beziehung keine Kommunikation ..... 594
*Helmuth Rolfes:* Die Messe im Fernsehen als Medienspektakel und Geschäft ..... 331
*Gerhard Schmied:* US-Televangelismus in Deutschland ..... 633

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

## BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Entwicklungspolitik 790
Ethik 502
Geschichte 717
Gesellschaft 503
Jugend 213
Kirche 283, 428, 575, 645, 786, 862
Kirchengeschichte 69, 141, 213, 430, 501
Lateinamerika 142
Literatur 215, 358, 646
Philosophie 574
Religion und Psychologie 789
Religionspsychologie 71, 285
Staat und Gesellschaft 861
Zeitgeschichte 143, 357, 573

## ZU DIESEM HEFT

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

# VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER


*Abate, Carmine:* Il ballo tondo. 215
*Achermann, Eduard:* Schrei, geliebtes Afrika! 861
*Adreßbuch für das katholische Deutschland.* Ausgabe 1993. 863
*Aziz, Namo:* Fremd in einem kalten Land. 503

*Bahr, Matthias:* Erziehung zur Prosozialität bei Acht- bis Zehnjährigen am Lernort Religionsunterricht. 575
*Bartoli, Marco:* Klara von Assisi. 718
*Barz, Heiner:* Jugend und Religion. Bd. 1–3. 232
*Bellebaum, Alfred:* Abschiede. 210
*Belting, Hans:* Bild und Kult. 556
*Bernhart, Joseph:* Erinnerungen. Bd. 1–2. Hrsg. v. M. Weitlauff. 384
*Bischofswahlen in der Schweiz.* 428
*Blasberg-Kuhnke, Martina:* Erwachsene glauben. 646
*Boberski, Heiner:* Die Divisionäre des Papstes. 284
*Boberski, Heiner:* Das Engelwerk. 788
*Brautbriefe Zelle 92.* Hrsg. v. Ruth-Alice von Bismarck und Ulrich Kabitz. 711
*Breuer, Thomas:* Verordneter Wandel? 358
*Bucher, Anton A.:* Bibel-Psychologie. 285
*Buggle, Franz.* Denn sie wissen nicht, was sie glauben – Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. 168

*Charef, Mehdi:* Tee im Harem des Archimedes. 12
*Conquista und Evangelisation.* Hrsg. v. Michael Sievernich u. a. 430

*Damblon, Dieter:* Die Bedeutung der Katholischen Jugendverbände für die außerschulische Jugendbildung in der gegenwärtigen Jugendsituation. 213
*Dokumente wachsender Übereinstimmung.* Bd. 2. v. Harding Meyer u. a. 283

*Ein Blick zurück – nach vorn: Johannes XXIII.* Hrsg. v. Giuseppe Alberigo und Klaus Wittstadt. 431

*Emeis, Dieter,* Mit den Sakramenten leben. 575
*Erster und Zweiter Weltkrieg.* Hrsg. v. Jean-Marie Mayeur. 213

*Faber, Eva-Maria:* Kirche zwischen Identität und Differenz. 787
*Fest, Joachim:* Der zerstörte Traum 343
*Frielingsdorf, Karl:* Dämonische Gottesbilder. 287
*Fürstinnen und Städterinnen.* Hrsg. v. Gerald Beyreuther, Barbara Pätzold, Erika Uitz. 717

*Klemens August Graf von Galen.* Hrsg. v. Joachim Kuropka. 573
*Gerstenmaier, Brigitte und Eugen:* Zwei können widerstehen. 143
*Die Geschichte des Christentums.* Bd. 12: Erster und Zweiter Weltkrieg 213
*Glück und Zufriedenheit.* Hrsg. v. Alfred Bellebaum. 210
*Greeley, Andrew:* Religion in der Popkultur. 429
*Grom, Bernhard:* Religionspsychologie. 71

*Handbuch der Dritten Welt.* Hrsg. v. Dieter Nohlen u. Franz Nuscheler. Bd. 2–5. 790
*Handbuch der Psychologie für die Seelsorge.* Bd. 1 und 2. 863
*Hentig, Hartmut von:* Glaube. 286
*Hilbig, Wolfgang:* Grünes grünes Grab. 663
*Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Bd. 8. Hrsg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. 574
*Hochverrat?* Hrsg. v. Rudolf Lill unter Mitarb. v. Michael Kißener. 718
*Hofmann, Karl:* Eine katholische Generation zwischen Kirche und Welt. 70
*Hürten, Heinz:* Deutsche Katholiken 1918 bis 1945. 215

*Ignatius von Loyola:* Briefe und Unterweisungen. Übers. v. Peter Knauer. 858
*Im Dienst der Armen.* Hrsg. von Thomas Fliethmann und Claudia Lücking-Michel. 791
*Irrgang, Bernhard:* Christliche Umweltethik. 502

*Jelloun, Tahar Ben:* Mit gesenktem Blick 13
*Jensen, Anne:* Gottes selbstbewußte Töchter. 783
*Jugend 2000.* Hrsg. v. Wolfgang Lenz 232
*Jugend '92.* Hrsg. v. Jugendwerk der Deutschen Shell. Bd. 1–4. 232

*Katechismus der katholischen Kirche.* 533, 579
*Kracht, Hans-Joachim:* Adolph Kolping. 645
*Die Kraft wuchs im Verborgenen.* Hrsg. v. Bernd Börger u. Michael Kröselberg. 787
*Kunze, Reiner:* Am Sonnenhang. 663
*Kureishi, Hanif:* Der Buddha aus der Vorstadt. 11

*Leuninger, Ernst:* Wir sind das Volk Gottes! 285
*Lexikon der Wirtschaftsethik.* Hrsg. v. George Enderle u. a. 713
*Liersch, Werner:* Eine Tötung im Angesicht des Herrn Goethe. 646

*Maron, Monika:* Nach Maßgabe meiner Begreifungskraft. 663
*Meier, Kurt:* Kreuz und Hakenkreuz. 357
*Meyer, Martin:* Ende der Geschichte? 719
*Morshäuser, Bodo:* Der weiße Wannsee. 663
*Moser, Georg:* Täglich Grund zur Hoffnung. 283

*Oorschot, Theo G. M. van:* Friedrich Spee von Langenfeld. 501
*Origenes.* 2 Teilbde. Übers. u. eingel. v. Hermann-Josef Sieben. 141

*Paczensky, Gert v.:* Teurer Segen. 501
*Paul, Eugen.* Geschichte der christlichen Erziehung. Bd. 1. 717
*Pesch, Otto Hermann:* Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). 786

*Region, Nation, Europa.* Hrsg. v. Günther Lottes, Georg Kurz. 861
*Rehmann, Ruth:* Unterwegs zu fremden Träumen. 663
*Reinkarnation oder Auferstehung.* Hrsg. v. Hermann Kochanek. 789
*Röhrig, Johannes:* Worte in der Fremde. 358
*Rotzetter, Anton:* Klara von Assisi. 641
*Ruppert, Hans-Jürgen:* Theosophie – Unterwegs zum okkulten Übermenschen. 789

*Schäfer, Marcella:* Märchen lösen Lebenskrisen. 789
*Schami, Rafik:* Erzähler der Nacht 14
*Schami, Rafik:* Der fliegende Baum. 14
*Schatz, Klaus:* Vaticanum I 1869–1870. Bd. 1 + 2. 214, 858
*Schmidtchen, Gerhard:* Ethik und Protest. 232
*Scholl, Inge.* Die Weiße Rose. 351
*Segesser, Philipp Anton.* Briefwechsel. Hrsg. v. Victor Conzemius. Bd. 5. 141
*Die selbstbewußte Jugend.* Hrsg. v. Institut für Empirische Psychologie. 232
*Sippenhaft.* Hrsg. v. Inge Aicher-Scholl. 351
*Steiner, George:* Von realer Gegenwart. 550
*Steinherr, Ludwig:* Vor der Erfindung des Paradieses. 647

*Verändert der Glaube die Wirtschaft?* Hrsg. v. Raúl Fornet-Betancourt. 142
*Verweyen, Hansjürgen:* Der Weltkatechismus. 862
*Vision Gerechtigkeit?* Hrsg. v. Dietmar Mieth und Paul Magino. 232
*Vom mönchischen Leben.* Hrsg. v. Johannes Werner. 359

*Die Weiße Rose und das Erbe des deutschen Widerstands.* 351
*Wiedenhofer, Siegfried:* Das katholische Kirchenverständnis. 428
*Winkler, Klaus:* Werden wie die Kinder? 287

*Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30).* Hrsg. v. Marc Venard. 69

# NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS


Abtreibung 700
Alexsij I., Patriarch 563
Antiautorität 433
Autonomie 691

Bacon, Francis 279
Belting, Hans 556
Bernhart, Joseph 376
Bibelwissenschaft 75
Bistumsgrenzen 617
Bonhoeffer, Dietrich 711
Buggle, Franz 168

Carossa, Hans 105
Cézanne, Paul 423
China 385

DDR 241, 352
Dei Verbum 75
Dresdener Katholikentreffen 251
Dritte Welt 3

Ehe 131, 741
Eliot, T. S. 279
Entwicklungspolitik 289
Erlösungsutopie 21
Erziehung 1
Esoterik 577
Eucharistiegemeinschaft 831
Europa 3

Frauen und Kirche 752
Frauenemanzipation 783
Flüchtlingsdienst 45
Freizeit 761
Fundamentalismus 53

Genom-Projekt 219
Genomanalyse 34
Gewalt 168
Gewissen 65, 795
Glück 210
Gottes Gebot 435
Gottesbeweis 841

Hilbig, Wolfgang 670
Humanismus 147

Islam 10

Jesuiten 45
Judenmission 679
Jugend 232

Katechismus 533, 579
Kirche in der DDR 241
Kirchenaustritte 721
Kirchenkritik 505
Kirchenreform 217, 477
Kirchenverdrossenheit 511
Klara von Assisi 641
Knitter, Paul 852
Kommunikation 594
Konfessionsverschiedene Ehen 443, 831
Kulturkampf 177
Küng, Hans 844
Kunst 547
Kunze, Reiner 666

Lehramt 395
Literaturstreit 352
Lodge, David 464

Maron, Monika 664
May, Karl 177

Mayer, Rupert 105
Meißener Diözesansynode 243
Messe im Fernsehen 331
Migrationspolitik 255
Moderne 270
Moore, Brian 464
Morshäuser, Bodo 667
Moskauer Patriarchat 560
Multikulturalismus 651

Nationalismus 651
Naturrecht 149, 440

Obdachlosigkeit 187
Offenbarungskonstitution 75
Ökumenismusdekret 303
Ortskirchen 617

Papst 425
Pastoralsynode DDR 242
Patchett, Ann 489
Pfingstmontag 361
Pluralistische Religionstheorie 849
Politikverdrossenheit 363
Polnische Literatur 197
Pray-TV 634
Priestertum der Frau 115
Psychotherapie 771

Rahner, Karl 843
Rechtsphilosophie 318
Rehmann, Ruth 673
Religionen 849
Religionsunterricht 418
Risikogesellschaft 95

Sachs, Nelly 804
Sayers, Dorothy L. 403
Schlesien 197
Schwangerschaftskonfliktberatung 700
Sexualerziehung 521
Soldat 65
Solidarität 145
Sonntag 155
Soziale Marktwirtschaft 291
Sozialismus 21
Steiner, George 550
Synode von Lemberg 566

Televangelismus 633
Theologische Fakultäten 723
Tierpatente 605
Tierversuche 451
Tourismus 761
Tyler, Anne 489

Ukrainische Unierte Kirche 560
Universitätstheologie 723

Veritatis splendor 793

Watzlawick, Paul 595
Wedemeyer, Maria von 711
Weiße Rose 351
Welte, Bernhard 844
Weltethos 147
Wiederheirat Geschiedener 741
Wiedervereinigung 343, 663
Wirtschaftsethik 713
Wolf, Christa 352

Zivilehe 131
Zölibat 649

145.-

# Mangel an Erziehung?

Vor wenigen Wochen brachte eine angesehene deutsche Tageszeitung einen Leitartikel mit der Überschrift „Gefährlicher Mangel an Erziehung". Das Versagen der Erziehung wurde festgemacht in „Undankbarkeit, überzogenem Anspruchsdenken, Egoismus, pflichtscheuem Vorteilsstreben, Ungerechtigkeit, Laxheit in Ordnungs- und Vertrauenssachen, Mißgunst, bedenkenloser Brutalität gegen andere". Adressat dieses nachdenkenswerten Beitrags war die vom Staat verantwortete Schulpolitik. Vor allem wurde gefordert, von anerkannten Wissenschaftlern sollten „Kerncurricula" erarbeitet werden. Und wozu? „Was zur Erziehung notwendig gehört, welche Ziele angestrebt werden müssen, welche Überlegungen die Erziehungsarbeit begleiten." Diese Curricula sollten dann von Lehrern und Erziehern im Alltag umgesetzt werden. Am Ende des Textes stand die gewichtige Maxime: „Der Bedarf an Erziehung wächst mit dem Maß unserer Freiheit." In späteren Leserbriefen spiegelte sich die Meinung des „Volkes" nur unzureichend. Der Präsident eines Lehrerverbands klagte pflichtschuldigst auch die „amtliche Schulpolitik" an und forderte kleinere Klassenstärken.

Die Analyse trifft. So gut auch die Forderungen klingen, eigentlicher Adressat der Klage sind jedoch die Eltern. Die Schule kann nicht die große erzieherische Reparaturwerkstatt der Nation sein. Wollte sie es sein, würde sie scheitern. Schule setzt eine familiäre Erziehung voraus.

Wer eine neue Schulpolitik fordert, verläßt sich auf Bürokratie und ihre Verordnungen. Sollen wirklich Beamte das Kind aus dem Brunnen ziehen? Die Krise der Erziehung ist eine Krise der Beziehungen in unserer Gesellschaft. Kinder werden in einem lebendigen Beziehungsgeflecht von Vater und Mutter, Schwester und Bruder erzogen. Was sie dort lernen können, wäre: geborgen zu sein und aus einem stabilen, warmen Zuhause in eine immer unsichere Zukunft aufzubrechen. Die teilweise brutale Aggressivität unter Jugendlichen entsteht gewiß aus Angst und Unsicherheit. Diese aber entspringen aus Mangel an Urvertrauen, an Lebenszuversicht, an Optimismus. Neuere Jugenduntersuchungen haben erwiesen, daß solche Grundeinstellungen so nebenbei von den Eltern übernommen werden, in den „Sinn-Spielen" erlernt werden, die unausgesprochen und funktional erleben lassen, was Vertrauen, Treue, Wahrhaftigkeit, Verläßlichkeit, kurz: Sinn ist. Wie aber kann ein solcher Lebensmut und ein solcher Sinn angeeignet werden, wenn in unserer Republik inzwischen bald jede zweite Ehe scheitert und wenn die Familien nicht mehr biologisch zusammengebundene Netzwerke sind, sondern Puzzles aus Restbeständen anderer „Verbindungen"? Da diese fast

immer mit Kindern „gesegnet" sind, werden diese in die neuartigen Konglomerate eingebracht, wird Familie als pure „soziale Größe" gewertet. Sind Kinder überhaupt mit der Aussicht auf solche „soziale" Zukünfte zu verantworten? Welches Maß an Sicherheit und gemeinsamer Zukunft braucht ein Kind, wenn es ohne tiefgehende seelische Schäden aufwachsen soll?

Geht es also eher um die Erziehung der Erzieher als um die der Kinder? Bedrängender ist zuerst die Frage, welche Erfahrungen jene Generation gemacht hat, die zum Eingehen tragender und belastbarer Bindungen anscheinend unfähig ist. Gewiß reicht es nicht aus, das „Chaos der Liebe" (Ulrich Beck) zu beschwören und dann als letztes Regulativ des Zusammenlebens eine mystische „Religion der Liebe" zu entdecken. Was motiviert letztlich zu solcher Liebe, wenn sie im alltäglichen Streß einer Beziehung erprobt wird?

In einer solchen Erziehungssituation allerdings allein den Eltern den Schwarzen Peter zuschieben zu wollen, wäre ungerecht und wenig sinnvoll. Dies würde zusätzlich entmutigen. Alle Eltern sind durch die widersprüchlichen Wertvorstellungen einer Gesellschaft bestimmt, die offensichtlich nur schwer einen Konsens über ihre moralischen Grundsätze findet. Die Individualisierung – inzwischen zur Grundnorm menschlichen Verhaltens geworden – artet aus und löst sich aus der Spannung, die sie in die Solidarität zurückbindet. Wo das einsame Subjekt nur noch sich selber kennt und durchsetzt, muß jede Erziehung mißlingen; denn Erziehung gründet – auch in der Schule – auf herzlicher Begegnung und stabiler Beziehung. Beide stellen die Grundform einer Einübung in soziales Verhalten dar. Am Ende heißt also das Problem nicht: Wie verordnet man eine bessere Schulpolitik?, sondern die Frage lautet: Welche Werte regulieren jene Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft so, daß der einzelne sein Glück findet und zugleich zum „allgemeinen Wohl" der Gesellschaft beiträgt?

Demnach scheint es sinnvoller, statt nach dem Staat zu rufen, den Bürger zur Verantwortung zu ermutigen, in der er ein Kind als das seine annimmt. Zu diesem moralischen Appell müssen allerdings von seiten des Staats Hilfen hinzukommen, die den Wohnraum für Familien, die Kindergärten, die Spielstätten der Jugendlichen, das Erziehungsgeld für junge Eltern, den Rentenanspruch für alte Eltern gewährleisten. Nicht eine neue Schulpolitik wird gefordert, sondern eine Reform der gesamten Politik, die es mit durchweg kinderfreundlichen, aber überforderten Eltern zu tun hat. Wo die gesellschaftlichen Bedingungen der Kindererziehung eher vom Kind entfremden, sollte man sich nicht wundern, wenn Eltern die Lust an der alltäglichen Erziehung verlieren. Sie sagen dann: Wachst mal schön heran, aber stört uns möglichst wenig. Daß dieses Verhalten einer Karikatur von Beziehung und damit von Erziehung gleichkommt, liegt auf der Hand. Es muß also nach Ehe und Familie gefragt werden, nicht zuerst nach der Schule. In der Familie wird in Freiheit eingeübt. *Roman Bleistein SJ*

*Johann Baptist Metz*

# Die Dritte Welt und Europa

## Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas

Ich möchte in diesem Beitrag zwei Fragen erörtern. Die erste Frage lautet: Was bedeutet die lateinamerikanische Theologie der Befreiung in der Welt der Theologie überhaupt? Ich will diese Frage erläutern am Zusammenhang zwischen der Politischen Theologie in Europa und der Befreiungstheologie in Lateinamerika. Meine zweite Frage lautet dann: Welche Mentalitäten bestimmen gegenwärtig das Verhältnis Europas zu Lateinamerika wie überhaupt zur sogenannten Dritten Welt? Hier möchte ich auf einen Mentalitätswechsel aufmerksam machen, der auch für die theologische und kirchliche Szene bedeutsam ist.

### Nachidealistische Theologie

Ich gehe davon aus, daß die Befreiungstheologie mehr und anderes ist als eine linke Soziallehre oder eine entsprechende Pastoralstrategie. Sie ist – Theologie. Was bedeutet diese Befreiungstheologie in der Welt der Theologie überhaupt? Vor einigen Jahren machte ich eine längere Vortragsreise durch Lateinamerika. Immer wieder wurde ich gefragt, was denn – bei allen Unterschieden – das Gemeinsame sei zwischen der neuen Politischen Theologie in Europa und der Befreiungstheologie Lateinamerikas. Ich habe folgendes geantwortet: Beide theologische Ansätze sind aus einem besonderen Erschrecken entstanden, nämlich aus dem Erschrecken darüber, daß man der christlichen Theologie die himmelschreiende Leidensgeschichte der Menschen so wenig ansieht und anhört. Beide Theologien sind von einer besonderen Theodizee-Empfindlichkeit geprägt.

Ich könnte beide Theologien auch als „nachidealistisch" kennzeichnen. In meinen Augen gibt es in der zeitgenössischen katholischen Theologie drei konkurrierende Paradigmen: das neuscholastische Paradigma der Theologie, das transzendental-idealistische Paradigma und eben das nachidealistische Paradigma. Die neue Politische Theologie in Europa wie die Befreiungstheologie in Lateinamerika ordne ich dem nachidealistischen Paradigma zu. Denn beide suchen sich – auf je unterschiedliche Weise – ein Bewußtsein zu bilden von jenem Abschied, vor dem heute jede christliche Theologie steht. Genau besehen handelt es sich um einen zweifachen Abschied: um den Abschied der Theologie von ihrer

gesellschaftlichen und politischen Unschuld und um den Abschied von ihrer ethnisch-kulturellen Unschuld bzw. um den Abschied vom verinnerlichten Eurozentrismus.

## Abschied von gesellschaftlicher und politischer Unschuld

Die Theologie muß Abschied nehmen von ihrer gesellschaftlichen und politischen Unschuld. Dieser Abschied ist eigentlich schon durch die europäische Aufklärung und dann verschärft durch die Ideologiekritik und Religionskritik des 19. Jahrhunderts gefordert. Subjektorientierung und Kontextualisierung der theologischen Prozesse sind unerläßlich geworden. Wer treibt wann und wo für wen Theologie? Das sind heute keine Zusatzfragen, sondern Konstitutionsfragen der Theologie. Sie nimmt damit Abschied von einem zeitlosen und abstrakten Wahrheitsbegriff und Vernunftbegriff, und sie trägt der Tatsache Rechnung, daß sich das Christentum nun angesichts einer Vernunft bewähren muß, die als Freiheit, auch als Freiheit der anderen und damit als Gerechtigkeit, praktisch werden will. Die Frage nach dem Verhältnis von Vernuft und Glaube ist also nicht preisgegeben, es ist in das Verhältnis von Theorie und Praxis eingerückt und insofern gesellschaftlich vermittelt. Theologisches Wissen ist ein praktisches Nachfolgewissen in der konstitutionellen Spannung zwischen Mystik und Politik.

Christliche Ethik ist hier nicht nur eine Ethik der Ordnungen, sondern auch eine Ethik der Veränderungen. Diese „Veränderung", die im Kontext der Befreiungstheologie „Befreiung" heißt, schließt die Einsicht ein, daß die geschichtlichen Subjekte immer schuldfähig und umkehrbedürftig bleiben. Das führt nicht zu einer politikfernen Romantisierung von Veränderung und Befreiung; es entzieht der Politik der Befreiung nur die Basis des Hasses und der Gewalt.

Das Wort von der „Befreiung" ist, wenn es in seinen mystisch-politischen Wurzeln ernst genommen wird, tatsächlich eine Provokation für die gesamte Theologie und das gesamte kirchliche Leben. Für bedenklich halte ich freilich die Art, wie man vielfach bei uns in Europa von „Befreiung" und „europäischer Befreiungstheologie" spricht. Ich glaube nicht, daß das Wort sich gleichsinnig auf unsere Verhältnisse übertragen läßt. So grassiert in Europa auch zumeist eine folgenlose Rhetorik der Befreiung, die zu hoch und zu abstrakt ansetzt. Freilich bleibt ein verbindendes theologisches Axiom: Vom biblischen Gott, vom Evangelium muß immer, nach Kräften, im Antlitz der Opfer gesprochen werden. Sie prüfen die Strenge und die Authentizität der theologischen Sprache, die unter dieser Prüfung oft sehr arm und klein werden kann. Doch so gewinnt sie die Nähe zu ihrem ursprünglichen Auftrag. Schließlich ist die Mystik, die Jesus lebte und lehrte und die auch den Logos der christlichen Theologie leiten sollte, nicht eine Mystik der geschlossenen Augen, sondern eine Mystik der geöffneten Au-

gen. An ihren Wahrnehmungen vorbei ist der Gott Jesu nicht zu finden, nicht in Europa, nicht in Lateinamerika.

## Abschied von ethnisch-kultureller Unschuld

Die Theologie muß heute Abschied nehmen von ihrer vermeintlich ethnisch-kulturellen Unschuld, von ihrem verinnerlichten Eurozentrismus. Sie muß sich vor kulturell-monozentrischen und vor ethnozentrischen Kurzschlüssigkeiten hüten, denn sie muß immer mehr die Theologie einer kulturell und ethnisch vielfältig verwurzelten Weltkirche werden. Sie muß den Übergang begleiten von einer europäischen Kirche für die anderen zu einer Kirche der anderen. Zu dem damit aufgeworfenen Problem der „Inkulturation" möchte ich in diesem Zusammenhang nur bemerken: Sie, die Inkulturation, wird nur gelingen, wenn es – gemäß den Intentionen des Vatikanischen Konzils und entgegen den neueren römischen Tendenzen – zu einer größeren Selbständigkeit, zu einer relativen Autonomie der Teilkirchen kommt, die in den unterschiedlichen Kulturen leben und sich zu entfalten suchen. Theologisch steht hier freilich ein gewaltiges Problem an. Es geht um die Ausarbeitung einer nachidealistischen hermeneutischen Kultur, der Kultur der Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein. Für diese hermeneutische Kultur gibt es durchaus biblische Wurzeln. Um nur dies zu sagen: Die Nächsten im biblischen Zentralgebot der Nächstenliebe sind ja nicht primär die Nahen, sondern die anderen, die fremden anderen. In diesem Sinn muß sich die Sprache der Theologie sowohl von den Armen wie von den anderen, von den Opfern wie von den Fremden „unterbrechen" lassen – eine Einsicht, die in all ihren Konsequenzen nur langsam reift, auch in der Befreiungstheologie, auch in der Politischen Theologie.

Diese hermeneutische Kultur, der eigentlich jeder „Wille zur Macht" beim Erkennen der anderen in ihrem Anderssein fremd ist, wurde in der Geschichte Europas immer wieder verdunkelt; sie trat auch in der kirchlichen Missionsgeschichte in den Hintergrund. Nicht Anerkennungsanthropologien, sondern Herrschaftsanthropologien standen im Vordergrund. Zu Beginn der Zeit, die wir in Europa die „neue" nennen und in der auch die großen europäischen „Entdekkungen" anheben, vorweg die des Kolumbus, entfaltete sich eine Art Herrschaftsanthropologie: Der Mensch verstand sich als herrschaftliches, als unterwerfendes Subjekt gegenüber der Natur. An dieser herrscherlichen Unterwerfung, an dieser Machtergreifung über die Natur, bildete sich seine Identität. Seine Augen blickten nach unten. Seine Logik wurde eine Logik der Beherrschung, nicht der Anerkennung, eine Logik der Angleichung und der Anverwandlung, nicht aber der Konvivialität. Mit welchen Augen wurde etwa der lateinamerikanische Kontinent „entdeckt"? Spielte dabei die hermeneutische Kultur der Aner-

kennung eine Rolle? Oder war der Christianisierungsprozeß nicht weit mehr von einer Hermeneutik der Beherrschung und der Angleichung geleitet, die keine Augen hatte für die Spur Gottes in der Andersheit der anderen und die deshalb diese unbegriffenen anderen immer wieder auch kulturell entwürdigte und zu Opfern machte?

Gewiß, für dieses Projekt einer neuen hermeneutischen Kultur ist noch nahezu alles zu tun, sowohl theologisch als auch politisch. Und es bleiben auch ernsthafte Fragen, Fragen wie etwa diese: Ist diese Anerkennung und Befreiung der anderen in ihrem Anderssein nicht von einer Verklärung der anderen geleitet? Führt diese Anerkennungskultur nicht in einen heillosen Relativismus der Kulturwelten? Ist diese hermeneutische Kultur überhaupt noch wahrheitsfähig? Zerfällt damit nicht, typisch postmodern, die Welt in einen beziehungslosen Pluralismus von Kulturen, der schon wieder den Keim zu neuer Gewalt in sich birgt? Was ist überhaupt „autonom": die Kultur oder – die Vernunft? Und natürlich auch diese Frage: Entdecken wir womöglich die Würde des Andersseins der anderen erst in einer Situation, in der es diese anderen kaum mehr oder immer weniger gibt? Sind nicht alle Kulturen inzwischen Untertanen einer profanen Europäisierung der Welt geworden? Hat sich inzwischen nicht Europa wie eine Planierraupe über den ganzen Erdball ausgebreitet – auf dem Weg über die wissenschaftlich-technische Zivilisation samt ihrer Informations- und Kommunikationsindustrie? Und verändert diese profane Europäisierung der Welt nicht auch die Mentalitäten der Völker? Ist nicht ein Balinese, der ein Auto fährt, schon ein halber Europäer? Und was ist mit einem Indio, der fernsieht und sich keine Geschichten mehr erzählen läßt? Ist er nicht auch bereits ein anonymer Europäer geworden? So viele Beobachtungen, so viele Fragen. Ich will das zum Anlaß nehmen, um nun zu meiner angekündigten zweiten Frage zu kommen.

## Europa und die nichteuropäische Welt

Diese zweite Frage soll lauten: Wie läßt sich gegenwärtig das Verhältnis Europas zu Lateinamerika, überhaupt zur Dritten Welt bestimmen? Gibt es da neue Mentalitäten, neue Stimmungen, über die zu berichten wäre?

Europäer sind Universalisten, sie wirken ebenso neugierig wie unempfindlich, sie gelten als Grenzgänger und Grenzüberschreiter, als Eroberer und Unterwerfer, als Missionare, als „Exporteure" und allemal eben als – Eurozentriker. Was ist daran? Was hat sich geändert? Was ist wichtig gerade auch für die kirchliche und theologische Verständigung zwischen den beiden Kontinenten?

Zunächst etwas über die bleibende Bedeutung, den bleibenden Auftrag Europas in der heutigen Welt und gegenüber der nichteuropäischen Welt. Europa ist auch die kulturelle und politische Heimstatt eines Universalismus, der in seinem

Kern strikt antieurozentrisch ist. Ich meine hier nicht das Europa der rationalen und kommerziellen Herrschaft, nicht das Europa der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, sondern das Europa der politischen Aufklärung. Gewiß, der freiheits- und gerechtigkeitssuchende Universalismus der Aufklärung war zunächst nur semantisch universal, er ist in der konkreten Durchführung bis heute partikular geblieben. Gleichwohl begründet er eine neue politische und hermeneutische Kultur, die auf die Anerkennung der subjekthaften Freiheit und Würde aller Menschen zielt. Im Blick auf die soeben geäußerten Fragen heißt das: Die Anerkennung der kulturellen Authentizität darf den in den europäischen Traditionen entwickelten Universalismus der Menschenrechte nicht preisgeben. Er stellt sicher, daß der kulturelle Pluralismus nicht einfach in Relativismus zerfällt, daß die Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein wahrheitsfähig bleibt. Deshalb wäre hier ausführlicher nachzudenken über das Axiom: Menschenrecht bricht Völkerrecht, Menschenrecht bricht auch Kulturrecht.

Ich möchte hier indes gleich einen anderen Punkt zur Sprache bringen, der sich ausdrücklich auf das Verhältnis der beiden hier in Frage stehenden Kontinente bezieht. Meine kritische Frage lautet: Gibt es nicht zweierlei Menschenrechte in der heutigen Weltpolitik? Wo etwa bleibt das Mitspracherecht der armen Länder dieser Erde, wenn es um die Würde und die Freiheit ihrer Menschen geht? Inzwischen diskutieren wir, wie gesagt, den Gedanken, daß Menschenrecht unter bestimmten Umständen Völkerrecht brechen könne. Ist es aber nicht auffällig, daß wir in Europa dabei spontan immer nur an Krisensituationen in den armen Ländern denken, in denen wir notfalls um der Menschenrechte willen zu intervenieren hätten? Wer käme denn bei uns schon auf die Idee, daß auch die armen Völker ein Recht haben könnten, sich in die Weltpolitik der Industrieländer des Nordens einzumischen und auf eine entschiedenere Demokratisierung der Weltwirtschaft zu drängen? Wer käme bei uns schon auf die Idee, daß die armen Länder ein Recht hätten, die Souveränität der reichen Länder zu befragen, die schließlich nicht nur für die ökologischen Katastrophen verantwortlich sind, sondern die armen und anders entwickelten Völker und Kulturen dieser Erde einem Modernisierungs- und Beschleunigungsdruck ausgesetzt haben, der menschenwürdige Formen des Lebens in diesen Ländern nicht fördert, sondern zerstört?

Gibt es also nicht doch zweierlei Menschenrechte? Und wird diese Ungleichheit nicht wieder deutlich, seit der Kalte Krieg vorüber ist und deshalb die reichen und starken Industrieländer des Nordens keine Angst mehr haben müssen, die armen Länder dieser Erde könnten ins falsche politische Lager abwandern? Müßte hier nicht die Kirche, die im Schnittpunkt zwischen reichen und armen Ländern angesiedelt ist, zur unerschrockenen Lobby für diese armen Länder werden, für deren Mitspracherecht in der Weltpolitik, für die Gleichheit in Menschenrechtsfragen und gegen die herrschende Meinung, wonach Menschen-

rechtspostulate eigentlich systemfremde Imperative im Welthandel seien? Schließlich ist das von der Kirche verkündete Reich Gottes nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen.

Nun aber wieder der Blick auf Europa. Es herrscht eine neue Stimmung, eine neue Mentalität in Europa; es geht ein neuer Geist um in Europa: eine Variante dessen, was man in der intellektuellen Kultur als Postmodernismus diskutiert. Ein alltäglicher Postmodernismus der Herzen breitet sich aus; er rückt die Not und das Elend der sogenannten Dritten Welt wieder in eine größere antlitzlose Ferne. Immer schon gab es im modernen Europa so etwas wie einen Euro-Darwinismus; er dokumentiert sich für mich in der Neigung der Europäer, sich als sieghaften Gipfel in der Menschheitsevolution zu betrachten, und gleichzeitig in der Unfähigkeit der Europäer, sich mit den Augen ihrer Opfer zu beurteilen. Heute nun zeigen sich zwei Züge in der europäischen Mentalität, im europäischen Geist (wenn solch große Worte gestattet sind), die ich einmal als Euro-Ästhetizismus und dann als Euro-Provinzialismus kennzeichnen möchte, zwei Züge, die für das europäische Verhältnis zur Dritten Welt von entscheidender Bedeutung sind bzw. werden könnten.

Euro-Ästhetizismus: Was meine ich damit? Ich will ihn hier anekdotisch erläutern. Im Herbst 1989 reiste unser deutscher Arbeitsminister nach Polen und, beeindruckt von den dortigen Umwälzungen, formulierte: „Marx ist tot. Jesus lebt." Dies ist ein respektabler konfessorischer Satz. Aber ist es auch ein diagnostischer Satz? Ich zweifle. Diagnostisch könnte er (zumindest für Europa) allenfalls heißen: „Marx ist tot. Nietzsche lebt." Nietzsche kennzeichnet die Ablösung der späten Metaphysik, der Geschichtsphilosophie und Gesellschaftskritik durch Ästhetik und Psychologie. Entsprechend gibt es in der intellektuellen Kultur des gegenwärtigen Europa Tendenzen zur Ästhetisierung, zur Psychologisierung der europäischen Identität. So gräbt man in der gegenwärtigen deutschen Philosophie mit Vorliebe gnostische Traditionen aus; erst jüngst feierte man – vor illustrem Auditorium – in München eine „Stunde der Gnosis" und begrüßte mit ihr die neue „Weltlosigkeit" in Europa. Mit metaphysischer Schamlosigkeit plündert man die Mystik und Spiritualität der großen asiatischen Kulturen bzw. das, was man dafür hält. So ist schließlich nicht nur Europa, sondern die ganze Welt dem preisgegeben, was einem „schmeckt". Die Welt wird verarbeitet zur Nouvelle cuisine der Postmodernität.

Sind aber dieser Euro-Ästhetizismus und dieser Euro-Psychologismus nicht ein Phänomen der Evasion oder der Resignation? Handelt es sich dabei nicht um die schillernde Travestie eines europäischen Krisen- und Elendsgewöhnungsdenkens? Europa steht in der Gefahr, sich an die Armutskrisen in der Welt zu gewöhnen, die sich ohnehin immer mehr verstetigen und die wir Europäer deshalb achselzuckend an eine anonyme, subjektlose gesellschaftliche Evolution delegieren.

Euro-Provinzialismus: Auch das scheint mir ein Symptom der intellektuellen Kultur Europas zu sein, die immer mehr ins alltägliche Bewußtsein eindringt. Was ist gemeint? Gemeint ist eine neue postmoderne „Bescheidenheit", das Denken und Empfinden in verkleinerten Verhältnissen und mit verkleinerten Maßstäben. Große Begriffe, die zumeist nur utopisch oder visionär zu fassen sind, sind verdächtig. Die Rede von „der" Geschichte, von „der" Gesellschaft, von „der" Welt gilt als obsolet, als latent totalitär. Allzuviel Drängen auf Praxis und Solidarität gerät unter Terrorismusverdacht. Der Amerikaner Francis Fukuyama darf mit seinen viel diskutierten Überlegungen zum „Ende der Geschichte?" als Beispiel gelten für den neuen Geist, der im Westen bzw. Norden umgeht: Die große Geschichte ist zu Ende, es gibt nur noch kleine Geschichten.

Der europäische Geist liebt es „kleiner". Ein neuer Unschuldstraum scheint das europäische Denken ergriffen zu haben. Er äußert sich in einer Vorliebe für Mythen, die man mit dem Rücken zu jener Geschichte erzählt, in der gelitten und gestorben wird. Der neue europäische Geist schätzt die ethische und politische Suspension, die in Mythen und Märchen steckt. So sieht der intellektuelle Kult der neuen Unschuld Europas aus, so setzen die geistigen Strategien zur Immunisierung Europas an, so beginnt die intellektuelle Vorbereitung eines politischen Apartheidsdenkens in Europa, so beginnt das, was ich einmal „taktischen Provinzialismus" Europas genannt habe, so entfaltet sich der Euro-Provinzialismus.

Das Christentum indes kann und darf sich solchen „Provinzialismus" nicht leisten. Für die Kirche darf sich das Antlitz der armen Völker dieser Erde nicht verdunkeln. Schließlich „hat" die Kirche nicht nur eine Dritte-Welt-Kirche, sie „ist" inzwischen weithin eine solche, mit einer unverzichtbaren europäischen Herkunftsgeschichte. Angesichts des massenhaften Elends, das zum Himmel schreit oder auch nicht mehr schreit, weil es ihm längst die Sprache und die Träume verschlagen hat, kann sich die Kirche nicht damit beruhigen, daß es sich hier um Tragödien der Ungleichzeitigkeit in einer immer rapider zusammenwachsenden Welt handelt. Sie kann sich auch nicht damit beruhigen, daß diese Armen eben die Opfer oder auch die Geiseln ihrer eigenen mitleidlosen Oligarchien sind. Deshalb darf sich die europäische Kirche nicht ihre Maßstäbe unter dem Druck der Verhältnisse und neuen Mentalitäten ausreden oder verkleinern lassen. Sie darf sich nicht aus der Spannung zwischen Mystik und Politik zurückziehen in ein geschichtsfernes Mythendenken. Gewiß, die Kirche ist nicht primär eine moralische Anstalt, sondern die Tradentin einer Hoffnung. Ihre Theologie ist nicht primär eine Ethik, sondern eine Eschatologie. Gerade darin aber wurzelt ihre Kraft, auch in der Ohnmacht die Maßstäbe der Verantwortung und der Solidarität nicht preizugeben und den Mut nicht sinken zu lassen.

Der Beitrag geht auf ein Referat im Juli 1992 im Escorial in Madrid zurück.

*Johannes Röhrig*

# Der fremde Spiegel

## Autoren aus islamischen Ländern in Westeuropa

Der islamisch-abendländische Kulturkontakt hat eine lange Tradition. Im Mittelalter lag das Zentrum dieses Brückenschlags im Mittelmeerraum. Sizilien, Unteritalien und vor allem die Iberische Halbinsel waren Orte mit intensivster Durchdringung arabisch-maurischer Architektur, Philosophie, Literatur, Naturwissenschaft, aber auch agrarischer Kenntnisse. Man denke nur an die berühmte Übersetzerschule von Toledo, einen Pilosophen wie Averroes, die baulichen Zeugnisse von Cordoba und Granada oder auch an den Einfluß, den arabische Gelehrte auf Kaiser Friedrich II. auf Sizilien hatten. Umgekehrt griffen die Westeuropäer um die Wende zum 12. Jahrhundert in den Nahen Osten aus. Die Kreuzzüge brachten sie in unmittelbare Fühlungnahme mit dem Osten. Hier wie auch in Südeuropa zeigte sich das Kulturgefälle zwischen West und Ost. Mochten auch die Ritter in Palästina für kurze Zeit waffentechnisch überlegen sein, ihr Bildungsstand und ihr Lebensstandard konnten sich nicht mit dem des Orients messen. Der Einzug arabischer Lehnwörter in alle europäischen Sprachen bis auf den heutigen Tag belegt die damalige zivilisatorische Überlegenheit der östlichen Mittelmeeranrainer. Denn mit dem unbekannten Objekt wird auch meist die Bezeichnung aus der fremden Sprache übernommen. Arabismen wie Zucker, Alkohol, Aprikosen, Sirup, Elixier, Intarsien, Tarif und Arsenal belegen das breite Spektrum der Beeinflussung.

Das Aufeinandertreffen der beiden Kulturräume zwischen 700 und 1250 n. Chr. verdankte sich in beiden Fällen gewalttätigen Eroberungszügen: dem islamischen im 8. und 9. Jahrhundert in Teilen Süd- und Westeuropas, dem christlichen im 12. und 13. Jahrhundert in Palästina. In neuerer Zeit brachte der Imperialismus des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts wichtige europäische Mächte wieder in Kontakt mit Nordafrika und dem Vorderen Orient. Die technisch-wirtschaftliche Überlegenheit des Westens erlaubte ihm, direkt oder indirekt weite Teil des Osmanischen Reichs, der arabischen Welt und Indiens zu beherrschen. Auf diese Zeit der Kolonien und Protektorate läßt sich die jüngste Begegnung zwischen beiden Welten auf dem europäischen Kontinent zurückführen.

Viele westeuropäische Staaten erleben seit den sechziger Jahren eine massive Einwanderung von Menschen aus dem islamischen Raum. Die enormen Unter-

schiede in der wirtschaftlich-sozialen Entwicklung sind der Hintergrund für diese freiwillige Völkerwanderung. Zum ersten Mal in der Geschichte findet der Kontakt ohne gewaltsame Landnahme statt.

Entsprechend der jeweiligen kolonialen oder halbkolonialen Vergangenheit stellen Menschen verschiedener Nationalitäten die Hauptkontingente der Immigration in Deutschland, Frankreich und Großbritannien. Angesichts der traditionell guten Beziehungen zwischen dem deutschen Kaiserreich und der Weimarer Republik einerseits und dem Osmanischen Reich und der Türkei unter Kemal Atatürk andererseits sind Türken auf der Suche nach Arbeit vornehmlich nach Deutschland eingewandert. Heute leben dort rund 2,4 Millionen. Eine etwa gleich große Zahl von Muslimen zählt Frankreich. Sie stammen hauptsächlich aus zwei ehemaligen Kolonien in Nordafrika, Marokko und Algerien. In Großbritannien hat die lange Präsenz in Indien zu einer Wanderungsbewegung in das vormalige Mutterland geführt. Etwa eine Million Anhänger des Islam aus Pakistan und Indien stellen eine wichtige ethnische und religiös-kulturelle Minderheit wie auch in den beiden anderen Staaten.

## Die Autoren und ihre Werke

In den drei genannten Ländern publizieren seit geraumer Zeit Autoren türkischer, arabischer und indisch-pakistanischer Herkunft. Wie hochsensible Seismographen erahnen und reflektieren sie die verschiedenen Grade der Beziehungen zwischen den Gästen und den Gastgebern. Sie schreiben alle in der Sprache des Aufnahmelandes, also in Deutsch, Französisch und Englisch. Der wohl berühmteste in ihren Reihen ist der aus Bombay stammende britische Staatsbürger Salman Rushdie. Sein erzählerisches Werk soll hier allerdings nicht berücksichtigt werden. Es geht nicht in erster Linie der Frage nach, wie sich die östlich-islamische Mentalität in der europäischen Kultur erfährt. Rushdie läßt seinen Leser vielmehr in orientalische Phantasmagorien eintauchen. Als Vertreter für Großbritannien wurde *Hanif Kureishi* gewählt. Der 1954 als Sohn eines pakistanischen Vaters und einer englischen Mutter geborene Autor wurde zunächst als Drehbuchautor für Filme bekannt. 1990 erschien sein erster Roman *Der Buddha aus der Vorstadt*[1]. Er ist eine brillante Satire auf die Hohlheit und Haltlosigkeit bürgerlicher Kreise und entwurzelter Emigranten in einer postmodernen Gesellschaft.

Der Mittelpunkt des reichen und bunten Personenkarussells ist ein junger Halbinder, der in der Ichperspektive seine Geschichte verschiedener Initiationen schildert. Trotz dieser erzählerischen Engführung gelingt es dem Autor, seinen autobiographisch gefärbten Kosmos perspektivisch zu erweitern. Neben seinem Werdegang beleuchtet er die Wechselfälle im Leben seiner Verwandten und

Freunde. Diese sind zum Teil gebürtige Engländer, zum Teil pakistanischer oder indischer Herkunft. Der junge Mann erlebt den Aufstieg aus einem kleinbürgerlich-vorstädtischen Milieu Südlondons zum Bühnen- und Fernsehschauspieler. Der Weg führt zwar nach oben, aber nicht zum Ziel. Auch am Ende weiß er nicht, wer er ist und wo er hingehört. Der Titel verweist auf eine seiner wichtigsten Bezugspersonen, seinen indischen Vater. Als kleiner Regierungsangestellter lockert dieser sein Leben und das von Vorortbewohnern auf, die der Ödnis des Alltags entfliehen wollen. Er bietet als Muslim fernöstliche Meditationstechniken an, was absurd anmutet.

Dieses Faktum fügt sich jedoch in die Welt des Chaos, die dieser Roman schildert. Seien es nun Pakistaner und Inder oder die Angehörigen der britischen Mittelklasse und Schickeria, an unverrückbaren Werten scheint sich niemand mehr orientieren zu können. Die Lebensbilder, die insgesamt wie die antike „satira", die Fruchtschüssel, ein buntes Durcheinander bilden, vernetzen sich zu einer Welt, die in Auflösung begriffen ist. Ein alter indischer Geschäftsmann muß feststellen, daß seine aus der Heimat mitgebrachten Vorstellungen nicht mehr tragen. Der Vater des Protagonisten flieht aus seiner Ehe, um sich mit einer Engländerin zu liieren, die ihrerseits ihren Gatten verläßt. Ein für eine junge Inderin aus der Heimat bestellter Mann ist in London vollends verloren. Die Hauptfigur selbst ist seit der Scheidung seiner Eltern ohne feste Bleibe und immer unterwegs. So wie er von Ort zu Ort wandert, ist er immer auf der Suche nach Orientierungspunkten für seine Identität, die er aber nicht finden kann. Nicht einmal eine sexuelle hat er: Er fühlt sich gleichermaßen zu Männern wie zu Frauen hingezogen. Der junge Mann hat zwar kraft seiner Herkunft potentiell Anteil an zwei Welten und deren Deutungs- und Wertesystemen, er nutzt sie aber nicht.

Eine Gratwanderung zwischen zwei Kulturen hat auch *Mehdi Charefs* Roman *Tee im Harem des Archimedes*[2] kaum mehr zum Thema. Der 1952 in Algerien geborene Regisseur und Autor läßt in seinem Erzählwerk und gleichnamigen Film das Leben von maghrebinischen Einwanderern in einer Barackensiedlung und in der Betonwüste einer Pariser Vorstadt erscheinen. Die Architektur und das äußere Umfeld der Trostlosigkeit spiegeln die seelischen Verwüstungen, die Hoffnungs- und Perspektivlosigkeit ihrer Bewohner. Im Zentrum stehen ein junger Araber und seine Freunde, die verwahrlost, entwurzelt und ohne jede Chance ein Leben zwischen Drogen, Sex, Alkohol und Kleindiebstählen führen.

Der Titel des Romans verdankt sich einer Situation in der Schule. Ein algerischer Schüler wird auf das Theorem des Archimedes hin angesprochen. Ihm, der einer bäuerlich-nomadischen Welt entstammt, kaum lesen und schreiben gelernt hat, wird zugemutet, sich mit einer ihm fernen, abstrakten, mathematischen Idee auseinanderzusetzen. Die Unfähigkeit, sich diesem Denken zu öffnen, zeigt er auf originelle Weise. Lautlich ähnlich klingende Wörter bringt er mit Begriffen aus seinem Kulturkreis in Verbindung. Aus der Not heraus setzt er gegen die

Abstraktion seine konkrete Welterfahrung. Die auf den ersten Blick lustige, heitere Begebenheit verweist aber andererseits emblematisch auf den mißlungenen Dialog zwischen zwei Zivilisationen. Die eine ist nur in ihren konsumistischen Verformungen bekannt. Die andere erschließt sich nur über Erzählungen der Eltern und vielleicht über Erinnerungen an die früheste Kindheit.

Die islamisch geprägte Heimatkultur wird in diesem Roman nur noch von älteren Frauen, zum Beispiel der Mutter der Hauptfigur, partiell vorgelebt. Sie gehen noch dem regelmäßigen Gebet nach, sie achten auf die Einhaltung bestimmter Riten, und sie bewahren die Sprache des Koran. In der Fremde haben die jungen Leute das Bewußtsein um das Erbe ihrer Vorfahren verloren.

Ganz anders präsentiert sich *Tahar Ben Jellouns* Roman *Mit gesenktem Blick*[3]. Der 1944 in Marokko geborene Schriftsteller legt mit diesem Werk einen Bildungsroman vor. Die Ich-Erzählerin und Hauptfigur, die namenlos bleibt, ist ein Berbermädchen. Die ersten zehn Lebensjahre verbringt sie als Hirtin im Atlasgebirge. Die archaische Welt ihres Dorfes ist von Wunderglauben und magischen Vorstellungen geprägt. Wirklichkeit und Phantasie durchdringen sich. Das Kind wächst zunächst vaterlos auf, weil die Männer des Dorfes alle in der Emigration leben. Die vermeintlich dämonischen Kräfte ihrer Tante veranlassen den Vater nach dem Tod seines Sohnes, die ganze Familie dem verwunschenen Ort zu entreißen und sie in Frankreich in Sicherheit zu bringen. Seine Tochter hat nichts sehnlicher gewünscht als den Umzug nach Lafrance, wie sie inkorrekt das Land ihrer Träume nennt. Aber die Reise über das Mittelmeer endet in Paris mit einem Kulturschock. Trotz dieser Enttäuschung unternimmt die junge Marokkanerin alle Anstrengungen, über die Schule den sozialen Aufstieg im fremden Land zu erreichen.

Rassistische Übergriffe in Paris und die Furcht, seine Kinder könnten ihm und seiner tradierten Kultur entfremdet werden, veranlassen den Vater, die endgültige Rückkehr in seine Heimat einzuleiten. Die erneute Reise offenbart aber, daß sie nicht mehr möglich ist. Für seine Tochter bleibt so die Tür in die Integration in Europa offen. Allerdings geht ihr immer noch der Ruf nach, ihre Handlinien zeigten übernatürliche Fähigkeiten, besonders die, ihrem Stamm einen Schatz zu entdecken. Eine Reise im Alter von 30 Jahren befreit sie vordergründig von diesem letzten Rest abergläubischer Vorstellungen. Eine mit dem ganzen Dorf unternommene Gralssuche führt ins Leere. Als Folge sieht sie sich als verwestlichte, dekadente Fremde ausgegrenzt. Ihr Weg hat sie von der Welt der Ahnen entfernt und an die westlich-rationale herangeführt. Aber bei ihrer Wanderung zwischen zwei Zivilisationen hat sie von beiden etwas mitgenommen. Sie wahrt zu beiden ein Gleichgewicht aus Nähe und Distanz.

Der Titel greift ein Leitmotiv des Romans auf: den gesenkten Blick als konventionalisierte Geste des Respekts, aber auch der Unterwerfung gegenüber der älteren Generation, Autoritätspersonen und ebenso dem Ehepartner. So wie die-

ses Ritual einem roten Faden gleich das Leben der jungen Protagonistin bestimmt, findet *Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker* in der gleichnamigen Erzählung der Türkin *Renan Demirkan*[4] einen Resonanzboden für Erinnerungen. Die in Deutschland lebende Schauspielerin läßt dieses Bild immer dann auftauchen, wenn es um die Rückschau auf die Vergangenheit geht. Im Unterschied zu den Romanen Kureishis und Jellouns wird die Geschichte nicht in der Ich-Perspektive erzählt. Autobiographische Bezüge liegen aber dennoch nahe. Die erzählte Zeit ist identisch mit der Erzählzeit. Zwei Stunden lang wartet eine werdende Mutter im Kreißsaal einer Kölner Klinik auf ihre Entbindung. Im freien Assoziieren reflektiert sie verschiedene Phasen ihres Lebens. In der Kette der Rückblenden treten vor allem die Emigration der Eltern und der Zusammenprall der Kulturen ins Schweinwerferlicht. Das Reisemotiv als Sinnbild für den Spagat zwischen zwei Zivilisationen bestimmt auch hier den vielfach gebrochenen Erzählfluß. Aber es spielt nur noch im Gedächtnis der Hauptfigur eine Rolle.

Mit der Vergangenheit in Form literarischer Traditionen setzt sich ein anderer Autor auseinander. Der 1946 in Syrien geborene und seit 1971 in Deutschland lebende *Rafik Schami* greift auf die Gattung der orientalischen Erzählung zurück, deren bekanntestes Beispiel in Europa Tausendundeine Nacht ist. Schami läßt jedoch in seinen Bänden *Erzähler der Nacht*[5] und *Der fliegende Baum*[6] keine Kopie von Scheherazade und ihrer Welt auferstehen: Eine Rahmenerzählung für das Ganze fehlt. Der Lust am Erzählen wird gleichwohl gefrönt; die erste Geschichte ist oft nur der Anlaß, den Anwesenden eine weitere zu Gehör zu bringen. Der westlich-östliche Diwan aus Fabeln, Märchen und phantastischen Novellen stellt eine Synthese aus narrativen Traditionen des Orients und Europas dar. So werden die Sagen vom Rattenfänger von Hameln, um den Vampir Dracula oder auch ein Epos des 20. Jahrhunderts wie Momo in ungewohnter, oft verkehrter Form spielerisch fortgeführt und persifliert. Der fremde Blick Schamis wirft dem europäischen Leser oft ein satirisches Spiegelbild seiner Gesellschaft entgegen. Liebevoll und zugleich mit Biß karikiert der syrische Erzähler die Unzulänglichkeiten der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, die Auswüchse des Materialismus und die neue Heilssuche bei Gurus. Die irrlichternden Zerrbilder der menschlichen Gesellschaft verlangen nach einem Gegenentwurf. Als Gegenfolie werden fabulös die Zivilcourage, das schöpferische Denken und der Nonkonformismus im Tier- und Pflanzenreich gefeiert.

## Widersprüchliche Tendenzen

Belegen die literarischen Zeugnisse Mosaiksteine auf dem vielbeschworenen Weg in die multikulturelle Gesellschaft? Markieren sie Begegnungen, in denen sich Menschen unterschiedlicher Herkunft austauschen? Seine eigenen Hintergründe

zu kennen und sich auf diesem Fundament vertrauensvoll dem Unbekannten zu nähern und es in seiner Unterschiedlichkeit zu respektieren, sind die Voraussetzungen dafür. Andernfalls wird das Gegenüber falsch verstanden und sein Verhalten mißdeutet. Die Standortsuche der Literaten bestätigt eher die Mißverständnisse zwischen den beiden Welten. Rafik Schamis achte Geschichte im zweiten Erzählband[7] bietet eine Fülle solcher Bruchstellen. Dem Orientalen ist es zum Beispiel fremd, auf Friedhöfen spazierenzugehen, den Geburtstag zu feiern oder einkaufen zu gehen, ohne zu feilschen. All diese Gewohnheiten stoßen auf Unverständnis, sie erscheinen keiner weiteren Diskussion würdig. Die bisherige Ignoranz wird nicht zum Anlaß genommen, den relativen Stellenwert der eigenen Normen zu sehen. Umgekehrt begegnet oft guter Wille, der dennoch den Gast verletzt, weil er ihn mit gleichgültigem Unwissen abholt. Renan Demirkan schildert ein Beispiel mißglückter Gastfreundschaft. Eine deutsche Familie lädt zwei türkische Mädchen zum Abendbrot ein; unter anderem gibt es auch Produkte aus Schweinefleisch. Die Hausherrin begreift noch nicht einmal nach dem betretenen Schweigen der Kinder die peinliche Situation. Diese Mißverständnisse sind an sich harmlos, sie geben aber Anlaß für drei Varianten mißlungener Berührung der Kulturen: den Rassismus, die ständigen Rückkehrwünsche vieler Emigranten und die Assimilation. Insbesondere die ersten beiden Alternativen bekunden, daß Menschen sich nicht aufeinander einlassen wollen, sich den Dialog verweigern.

Mit Rassismus werden die Einwanderer in den Werken aller fünf Autoren konfrontiert. Der Dünkel der Westeuropäer manifestiert sich in verschiedenen Rangstufen: Er reicht von der Diskriminierung am Arbeitsplatz über Beschimpfungen und ausländerfeindliche Parolen an Häuserwänden und in Demonstrationen bis hin zu Beschädigungen ihrer Geschäfte, Überfällen und Mord. Eine besonders häßliche Seite zeigen dabei chauvinistische Kreise in Großbritannien und Frankreich, wie die Romane von Kureishi und Jelloun ausweisen. Die Minderheit trifft hier auf die Ablehnung durch die Mehrheit.

Weitaus interessanter ist jedoch die Betrachtung der umgekehrten Perspektive: der Wunsch vieler Menschen islamischer Herkunft, möglichst schnell dem Gastland wieder den Rücken zu kehren. Nostalgie spielt eine Rolle in Jellouns und Kureishis Romanen und in Demirkans Erzählung. In diesem Kontext gilt es, die erste von der zweiten Generation zu unterscheiden. Die Absetzungsbewegung ergreift nämlich in allen Fällen nur die Elterngeneration, nicht die der jungen Leute. Sie neigt eher zur völligen Anpassung an den westlichen Lebensstil. Diese widersprüchlichen Tendenzen sind aufgehoben in der Dialektik von Bewahrenwollen und der Ablehnung der heimatlichen Traditionen. Exemplarisch kann dies an drei Beispielen konkretisiert werden: an Sprache und Bildung, am Verhältnis von Mann und Frau und an der Einstellung zur Religion.

## Sprache und Bildung

Die Elterngeneration ist in den meisten Fällen ohne jede Kenntnis der Sprache des Aufnahmelands eingewandert. Der Kommunikations- und Bewegungsradius bleibt daher relativ begrenzt. Die Mutter der jugendlichen Protagonistin in Jellouns Roman agiert nur in ihrem Reich, der Wohnung. Angesichts der Unfähigkeit, sich außerhalb der Familie mitteilen zu können, verfällt sie in eine tiefe Apathie. Wo immer sie und ihr Mann auf die französische Sprache angewiesen sind, hängen sie von der Hilfe ihrer Tochter ab, die nach wenigen Jahren perfekt Französisch spricht. Vortragstexte, Nachrichten u. a. erschließen sich ihnen nur über ihre hauseigene Dolmetscherin. Nicht das Kind lebt von der Fürsorglichkeit der Eltern, sondern in einer Verkehrung der Rollen begeben sich Vater und Mutter vertrauensvoll in die Hände ihrer Tochter. Diese fühlt sich bei ihrer Ankunft in Paris wie eine Taubstumme. Selbst Versuche freundlicher Franzosen oder anderer Araber, in Arabisch mit ihr in Kontakt zu treten, führen zu keinem Ergebnis. Sie verfügt nur über Berberisch. Das Erlernen der französischen Sprache wird zu einem Zauberschlüssel für sie.

Sprache als Kulturträger schlechthin wird in diesem Roman illustriert. War das Berberische das Ausdrucksmedium der archaischen Hirtenwelt, so wird das Französische zur Eintrittskarte für die Teilhabe an einer modernen, urbanen, voll technisierten Zivilisation. Trotz schneller Fortschritte quält sich die junge Marokkanerin mit den Tempora und den Konjugationen von „sein" und „haben". Die sprachlichen Schwierigkeiten bringt sie in einen kausalen Zusammenhang mit ihrer innerlichen Loyalität zur Heimat. Daher beschließt sie, diese zu reduzieren. Die sprachliche Assimilation geht so weit, daß sie anläßlich eines Heimatbesuchs aus eigenem Entschluß stumm bleibt und das Gespräch mit den Einheimischen verweigert. Wenn sie sich von ihrem Vater und seiner für minderwertig erachteten Zivilisation distanzieren will, spricht sie Französisch mit ihm.

Auch in Charefs und Kureishis Romanen verfügen die jugendlichen Hauptfiguren Madjid und Karim nur noch über Französisch bzw. Englisch. Madjid versteht kaum Arabisch, während seine Mutter nur ein sehr gebrochenes Französisch spricht. Wenn sie mit ihm schimpft, greift sie auf ihre Muttersprache zurück, während ihr Sohn erst recht den Unverständigen mimt. Bezeichnenderweise versagt in einer so intimen Beziehung wie der zwischen Mutter und Sohn oder Vater und Tochter die sprachliche Mitteilung. Dieser Mißerfolg ist symptomatisch für die Entfremdung zwischen den Generationen.

Karim versteht Urdu, die Sprache seiner Vorfahren, nicht mehr. Als sich Verwandte und Freunde darin unterhalten, bleibt auch er trotz des hohen Vertrautheitsgrads ausgeschlossen. Eine Variante dieser Konstellationen erwähnt Demirkan. Ihre Hauptfigur erinnert sich daran, daß sie zu Schulzeiten nichts von türkischer Heimatkultur hören wollte. Sie fühlte sich als Kosmopolitin. Für die zwei-

te Generation intoniert sich also die Abkehr von der tradierten Kultur in vorderster Linie über eine Sprachbarriere. Sie kommt überdies in Kontakt mit einem Schulsystem, das liberal bis antiautoritär, säkular und koedukativ organisiert ist. Für die junge Berberin in Jellouns Epos führt dies zu der erstaunten Frage, wie denn ohne Stock überhaupt erfolgreich gelernt werden könne. In der Koranschule wurde nur unter der Androhung gewaltsamen Drucks gelernt. Einerseits erlaubt die Schule den sozialen Aufstieg, wie ihn sich die Eltern wünschen, andererseits stellen die demokratischen Strukturen im Unterricht für die Schüler die patriarchalischen Vorstellungen zu Hause in Frage. Die Herausforderung dieser Ordnung berührt auch das Verhältnis von Mann und Frau.

## Die Rollen von Mann und Frau

Erstaunlich ist, daß in allen besprochenen Werken starke Frauengestalten begegnen. Dagegen erscheinen die Männer zum Teil sehr blaß, ja in einigen Fällen werden sie der Lächerlichkeit preisgegeben.

Besonderes Augenmerk verdient hier eine Familie in Kureishis Roman. Der Inder Anwar führt mit seiner Frau Jeeta einen kleinen Kolonialwarenladen. Während sie für geschäftlichen Innovationsgeist einsteht, beläßt er lieber alles risikolos beim alten. Sein kommerzielles Gebaren spiegelt sich in seinen familiären Vorstellungen. Er will seine Tochter Jamila mit einem Landsgenossen verheiraten. Diese ist eine gebildete junge, emanzipierte Frau mit einem Hang zu revolutionären Ideen. Sie ist nicht nur politisch aktiv, sondern entspricht auch in anderer Hinsicht nicht den väterlichen Vorstellungen: Sie hört Popmusik, trinkt Alkohol, raucht, nimmt ab und an Drogen, geht zum Tanzen und lebt auch sexuell nicht enthaltsam. Auf ihre Weigerung und die ihrer Mutter hin, den auserkorenen Gatten zu akzeptieren, tritt der Vater in den Hungerstreik. Er versucht so, seinen Willen als Familienoberhaupt durchzusetzen. Obwohl er den Machtkampf gewinnt, gerät die Zwangsehe zum Pyrrhussieg. Jamila macht ihren ungeliebten Gatten zum Clown: Sie verweigert sich ihm, bekommt ein Kind von einem anderen und läßt den Angetrauten alle Hausarbeiten machen. Sein aus der Heimat mitgebrachter Ehrenkodex ist unwirksam, er selbst wird zutiefst von einer Frau gedemütigt. Schwiegervater und Schwiegersohn müssen sich in satirischer Überzeichnung der westlichen Emanzipation der Frau unterwerfen. Der Haushaltsvorstand zeigt von daher nicht umsonst die Neigung, wieder in das Land seiner Väter zurückzukehren.

Nicht überzeugender ist die Rolle des Vaters von Madjid, der Hauptfigur Charefs. Durch einen Arbeitsunfall gezeichnet, hat er sich regressiv wieder zum Kind entwickelt. Täglich sitzt er in einer Kneipe, aus der ihn der Sohn abends abholen muß. Der Autoritätsverlust zu Hause ist total. Die couragierte Mutter,

die ansonsten keinerlei Emanzipationsgeist zeigt, springt in diese Lücke. Sie erinnert sich während eines Fernsehprogramms mit sehr freizügig gekleideten Cancantänzerinnen an ihre eigene Jugendzeit. Auch sie ging zum Tanz, aber mit geflochtenem Haar, das unter einem Tuch versteckt war. Die Frauen und Männer tanzten in züchtiger Trennung auf verschiedenen Seiten.

Jellouns Roman erwähnt ähnliche Kulturschranken. Manche Mädchen werden gegen ihren Willen nach Marokko oder Algerien geschickt, um dort zu heiraten. Die Protagonistin entgeht diesem Schicksal. Aber der erste Kuß von einem portugiesischen Jungen wird von ihrem Vater mit einer Ohrfeige geahndet. Sie begreift, daß eine Liebesromanze, zumal mit einem Europäer, sie ihren Eltern entfremden wird. Erotik gehört für die ältere Einwanderergeneration nicht an die Öffentlichkeit. Selbst in der Familie dürfen die Eltern vor den Kindern keine Zärtlichkeit austauschen; statt dessen gibt man sich die Hand, eine für europäische Verhältnisse unverbindliche Geste. Das Wort Liebe wird nur im Kontext von Frauen mit zweifelhaftem Ruf verwendet. Ehrbare Frauen und Männer begegnen sich gesenkten Blicks, um sich ihre Hochachtung zu bekunden. Vor diesem Hintergrund versteht es sich, daß keine Aufklärung stattfindet. Das Frauwerden mit der Menstruation ist ein Tabuthema. Die Heranwachsenden werden mit ihren physischen und psychischen Veränderungen und Problemen allein gelassen. Auch Demirkan läßt ihre Hauptfigur bitterlich Klage über dieses Manko führen.

Schillern die islamischen Gatten in Charefs und Kureishis Romanen in ihrer Absurdität, so glänzen die europäischen der weiblichen Helden bei Demirkan und Jelloun durch ihre Bedeutungslosigkeit. Auch dies ist eine Form, die relative Überlegenheit der Frauen und den Abschied von alten Rollengrenzen zu veranschaulichen. Zum einen haben sie sich die Freiheit genommen, einen Nichtlandsmann zu heiraten bzw. zum Vater ihres unehelichen Kindes auszusuchen; zum anderen gehen sie ihren Weg mit einem männlichen Partner nur ein Stück gemeinsam. Sie zeigen keine Furcht, die Richtung auch allein festzulegen. Orientierungen und Ziele sind nicht mehr vorgegeben, sondern immanente Objekte ihrer Freiheit.

## Einstellung zur Religion

Religion kommt in den Erzählwerken vornehmlich als soziales Identifikationsmuster vor. Als Transzendenzbezug spielt sie kaum eine Rolle. Die Eltern- und Großelterngeneration ist noch mit religiöser Praxis vertraut. So erweist sich der Vater des Berbermädchens als gläubiger Anhänger des Islam, wenngleich er als Analphabet keine genaue Kenntnis des Koran hat. Für ihre Mutter ist die von Aberglauben durchwirkte Hinwendung zu Allah einer der wenigen Zufluchtsor-

te in der Fremde. Das tägliche Gebet und die Beachtung aller Gebote bewahren die Mutter Madjids davor, in den Taumel und Strudel um sie herum abzugleiten. In Demirkans Erzählung beklagt die Mutter der Hauptfigur, sie sei nicht mehr in ihre religiöse Gemeinschaft eingebunden. Die Vereinzelung, die Diasporasituation, erschwert die Bewahrung und Weitergabe ihrer Werte an die nachfolgende Generation. Für sie selbst grenzt es an eine beinahe heroische Leistung, isoliert den Ramadan einzuhalten.

Ambivalenter ist das Gesicht der Religion in Kureishis Roman. Karims Vater ist sozusagen ein Konfessionsflüchtiger. Grotesk mutet es an, wenn er als Muslim englische Kleinbürger in buddhistisches Gedankengut und fernöstliche Versenkung einführt. Zudem verflacht er deren Kern, um sie über ihren exotischen Reiz konsumierbar zu machen. Langfristig kommerzialisiert er sogar sein zunächst als Hobby betriebenes Unterfangen. Was vordergründig als gelungene Kommunikation zwischen zwei Kulturkreisen wirken könnte, ist in Wirklichkeit unglaubwürdig. Sein Jugendfreund und Leidensgenosse in England, der Kolonialwarenhändler, entdeckt erst im Alter den Islam wieder. Er instrumentalisiert ihn, um seine in Zweifel gezogene patriarchalische Rolle vor dem Untergang zu bewahren. Religion degeneriert in seinem Fall zum wohlfeilen Trost für sozialen Prestigeverlust.

Ganz anders steht die Jugend zu diesem Erbe ihrer Eltern. Kureishis und Charefs Figuren zeigen überhaupt keine Affinität zu ihm. Sie beschäftigen sich noch nicht einmal mit diesem Thema; es existiert für sie einfach nicht. Die Frauen in Jellouns und Demirkans Werken verhalten sich differenzierter. Während sie auf die Geburt ihres Kindes wartet, läßt die junge Frau in Demirkans Erzählung Reminiszenzen an das hingebungsvolle Vertrauen ihrer Großmutter auf Allahs Beistand Revue passieren. Kurz vor der Niederkunft vergegenwärtigt sie sich noch einmal die Höllenvisionen, die ihr als Kind erzählt wurden. Sie werden verursacht durch die Erinnerung an eine Mahnung der Mutter, wonach sie in Sünde lebe, wenn sie sich mit einem Nichtmuslimen einlasse. Jetzt wartet sie auf das „sündige" Kind eines solchen Mannes. Religion wird weitgehend als für ihr Leben irrelevant oder als Entfremdung erfahren.

Einen ähnlichen Weg der Distanzierung geht das Berbermädchen. In ihren Kindertagen ist Religion nicht von Aberglauben zu trennen. Der Islam, den sie in ihrem Heimatdorf in Form der Koranschule erlebt, ist ihr ein Zeichen von Rückständigkeit. Erstens diskriminiere er das weibliche Geschlecht, da nur Jungen zum Besuch zugelassen werden, und zweitens sei er ein Hort für patriarchalisch-autoritäre Strukturen. Ihre Einübung in die religiöse Praxis wird auch recht früh aufgegeben. Als sie zum ersten Mal den Ramadan einhalten soll, bricht sie das Fasten schon nach drei Tagen heimlich ab.

Noch markanter für den Weg religiösen Verlusts sind einige Szenen, in denen Verhaltensweisen der älteren und der jüngeren Generation direkt gegenüberge-

stellt werden. Während seine Mutter um die Hilfe Allahs bittet, lauscht Madjid den lautstarken Tönen der Punkgruppe „Sex Pistols". Demirkans junge Frau sitzt als Mädchen vor dem Farbfernseher und schaut sich ein Open-air-Konzert und politische Demonstrationen an, derweil ihre Eltern sich in Sorge um die Bewahrung ihrer religiösen Identität quälen. Am krassesten ist dieser Zusammenprall erneut in Kureishis Roman. Anwar, der Kolonialwarenhändler, begegnet auf dem Weg von der Moschee seinem Schwiegersohn. Der kommt gerade mit Sexmagazinen und erotischen Accessoires aus einem Pornodiscounter.

Es nimmt daher nicht wunder, daß eine Reihe von Eltern sich mit dem Gedanken an die Heimkehr in ihr Ursprungsland tragen. Wo dieser allerdings in die Tat umgesetzt wird – wie in Demirkans Erzählung oder in Jellouns Roman –, gelingt es nicht mehr, Wurzeln zu schlagen. Nur aus der Ferne und in nostalgischer Verklärung ist die alte Heimat der lebenswerte Ort der unverdorbenen Werte. Die Ausgewanderten fügen sich nicht mehr in diese Welt. Sie sind Unangepaßte hier wie dort. Ihre Kinder gehen oft den Weg in die völlige Assimilation an eine materialistische Kultur ohne feste geistige Werte. Sie sind wie in Charefs Roman in ein Milieu ohne Orientierungen hineingeworfen, oder aber sie frönen einem hemmungslosen individuellen Egoismus und intellektueller Eitelkeit wie in der snobistischen Welt Kureishis. Lediglich die beiden starken Frauengestalten in Demirkans und Jellouns Werken lassen erahnen, daß in ihrem Leben die beiden Stränge ihrer Biographie auf Dauer zu einer Einheit finden werden. Der Vater der werdenden Mutter formuliert dies einmal ähnlich: „Heimat kann auch der Ort sein, den man erst finden muß."[8]

ANMERKUNGEN

[1] München 1990; engl. Erstausg. London 1990.
[2] Freiburg 1986; franz. Erstausg. Paris 1983.
[3] Reinbek 1992; franz. Erstausg. Paris 1991.
[4] Köln 1991. [5] Weinheim 1989. [6] Kiel 1984.
[7] „Wie einem die Wahrheit nicht abgenommen wurde, dafür aber eine faustdicke Lüge", in: Erzähler der Nacht, 140–168.
[8] Renan Demirkan, a. a. O. 38.

*Peter Ehlen SJ*

# Befreiung von Knechtschaft

## Die sozialistische Erlösungsutopie

Das Wort „Sozialismus" zählt zu den vieldeutigsten unserer politischen Sprache. Schon ein flüchtiger vergleichender Blick auf die „Sozialistische Einheitspartei Deutschlands" eines Erich Honecker, auf die „Sozialistische Partei Österreichs" eines Bruno Kreisky und auf den „Parti Socialiste" eines François Mitterrand zeigt die tiefen Unterschiede in dem, was unter „Sozialismus" verstanden werden kann. Zieht man weiter etwa die Formen des sogenannten Frühsozialismus heran oder gar des religiösen Sozialismus, wird das Bild noch verwirrender.

Von allen Sozialismusformen ist jedoch unbestreitbar die seit Friedrich Engels sich „wissenschaftlicher Sozialismus" nennende die geschichtlich wirksamste gewesen und hat am nachhaltigsten das Verständnis des Sozialismus bestimmt. Wer vermuten würde, daß der Versuch der Partei Lenins, den marxistischen Sozialismus zu verwirklichen, den Sozialimus ingesamt als eine menschenfeindliche Illusion diskreditiert habe, würde sich jedoch täuschen: Die vielen Millionen Tote, die dieses Experiment gekostet hat (man denke etwa an die infolge der Zwangskollektivierung in der sowjetischen Ukraine verhungerten und ermordeten Bauern), sind den Anhängern des Sozialismus kein Beweis gegen den hohen humanistischen Rang der Idee; die nicht zu leugnenden Greuel seien aus den historischen Umständen zu verstehen, nicht aber der sozialistischen Idee anzulasten.

„Der Traum aber bleibt", lautet der Titel eines kürzlich erschienen Buchs, das eine „Zwischenbilanz" zur Beziehung von „Sozialismus und christlicher Hoffnung" geben will[1]. Der Begriff „Sozialismus", heißt es hier, transportiere etwas, „das wir nicht aufgeben dürfen". Er bewahre ein „Humanum, eine Utopie, die ganz unabhängig davon, ob sie jemals konkret werden wird, nötig ist, damit wir daran unsere Träume von einer besseren, gerechteren und auch friedvolleren Gesellschaft schärfen können", meint der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland[2], und der Referent für evangelische Kirchenfragen beim Parteivorstand der SPD dekretiert: „Am Sozialismus als Utopie einer besseren Welt ist unabhängig vom Scheitern des Kommunismus festzuhalten", und er empfiehlt, um zu „einem geläuterten Verständnis von Sozialismus" zu gelangen, sich bei vormarxschen Frühsozialisten wie Fourier, Saint-Simon, Weitling u. a. zu orientieren[3].

So unterschiedlich die verschiedenen Sozialismen in ihren theoretischen Ana-

lysen und praktischen Programmen auch sind, gemeinsam ist ihnen das Ziel einer von den sozialen Übeln radikal befreiten menschlichen Gesellschaft. Der westdeutsche Sozialist *Peter von Oertzen* hat diese Zielsetzung zusammengefaßt[4]: Der „Sozialismus" will einen erneuerten Menschen, der, anstatt „nach Geld, Macht und Prestige" zu streben, „in sozialer Gleichheit" ohne Privateigentum an den Produktionsmitteln und ohne irgendwelche „soziale Privilegierung" mit allen anderen Menschen „brüderlich" zusammenlebt, der von „jeglicher ökonomischen und sozialen, politischen und ideologischen Unterdrückung" befreit schließlich zu seiner vollen menschlichen „Selbstverwirklichung" gelangt.

## Die Erlösungsutopie

Die Befreiung von allem, was dieser Selbstverwirklichung entgegensteht, wurde seit Beginn des neuzeitlichen Sozialismus von nicht wenigen Sozialisten mit dem überkommenen religiösen Begriff „Erlösung" bezeichnet, oft ungeachtet einer gleichzeitigen ausdrücklichen Ablehnung des christlichen Glaubens. Einer der ersten, der diesen Begriff verwendete und sich als „Apostel" des sozialistischen „neuen Evangeliums" bezeichnete, war 1844 *Moses Heß*, der spätere Mitbegründer des Zionismus[5]. Die Botschaft des Sozialismus ist „das Evangelium der Gegenwart", formulierte *Joseph Dietzgen*, der von Marx und von Engels geschätzte „Proletarierphilosoph", 1870 in seiner Schrift „Die Religion der Sozialdemokratie"; denn der Sozialismus „verspricht, unser Jammertal endlich in realer, wirklicher, greifbarer Weise zu erlösen"[6].

In der Tat: Die durch v. Oertzen zusammengefaßten sozialistischen Endziele – die in den unterschiedlichen Sozialismuskonzepten gewiß verschieden gewichtet, artikuliert und begründet werden – begnügen sich nicht damit, einen gerechten Zugang zu den Chancen und Gütern unter den Bedingungen einer konkreten Gesellschaft zu fordern. Sie gehen einen wesentlichen Schritt darüber hinaus. Sie sind Ausdruck einer Sehnsucht nach radikaler sittlicher Erneuerung des Menschen: Habgier und Gewalt sollen nicht mehr das Zusammenleben bestimmen; jeder soll – dem anderen gleich – die Güter der Erde nutzen und in Einheit mit seinen Mitmenschen ein friedvolles Leben führen können; sie bedeuten, daß die Menschen als eine Art „neue Schöpfung" sich in einer radikal neuen Weise als Gemeinschaft erfahren, das egoistische „Gewinnstreben", das die Bedürfnisse des Mitmenschen nicht achtet, überwinden und statt seiner „die unmittelbare Befriedigung menschlicher Bedürfnisse", die der anderen wie die eigenen, zu ihrem alleinigen Handlungsziel machen (v. Oertzen), so daß keiner mehr „die andern Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird" (Marx). Die Befreiung von gegenseitigem Haß, von Ausbeutung und zerstörerischem Krieg soll „endlich" erfahrbare Wirklich-

keit werden, geschaffen durch die gemeinsame Anstrengung der Menschen selbst – und nicht mehr erwartet werden müssen als eschatologische Gabe am Ende der Zeiten. Unter weltlich-politischen Bedingungen wollen sie so etwas von dem verwirklichen, was die christliche Hoffnung auf „einen neuen Himmel und eine neue Erde" zum Inhalt hat.

In diesen – utopischen – Zielen, die nicht selten in einer quasireligiösen Sprache ausgesagt werden, liegt auch der Grund für die verführerische Anziehungskraft, die die Idee der sozialistischen Neuordnung in besonderem Maß auf religiöse Menschen ausübt; scheint sie doch Gelegenheit zu bieten, genuine Anliegen des Glaubens zu verwirklichen und zugleich dem stets lauernden Vorwurf, Religion sei ideologische Vertröstung aufs Jenseits, den Boden zu entziehen.

*Wilhelm Weitling*, der Magdeburger Schneider, war einer der ersten, der in Deutschland die Idee der sozialistischen Gleichheit verbreitete; um ihretwillen hat er tiefe menschliche Entwürdigung in Schweizer und deutschen Gefängnissen erfahren müssen. Alle Egoismen würden zu einem „allgemeinen Interesse" verschmelzen, verkündete er 1842 in seinen „Garantien der Harmonie und Freiheit". In der Antwort auf die Frage, wie der neue Mensch, der keine sittlichen Makel mehr kennt, Wirklichkeit werden soll, bricht aus ihm eine Sehnsucht hervor, die alle nur soziale Veränderung weit hinter sich läßt:

„Ein neuer Messias wird kommen, um die Lehre des ersten zu verwirklichen! Er wird den morschen Bau der alten gesellschaftlichen Ordnung zertrümmern, die Tränenquellen in das Meer der Vergessenheit leiten und die Erde in ein Paradies verwandeln ... Er wird einfach und schlicht dahergehen, den Zauber des Mammons stolz verachten und sein Herz dem Leiden der Menschheit öffnen. Er wird niedersteigen von den Höhen des Reichtums in den Abgrund des Elends, unter das Gewühl der Elenden und Verachteten und seine Tränen mit den ihren vermischen. Er wird den Abgrund nicht eher verlassen, bis es allen gelungen ist, daraus emporzuklimmen."[7]

Begreiflich ist, daß ein *Karl Marx* diese Messiaserwartung mit Spott übergoß. Nicht das gute Beispiel, wie Weitling und die meisten seiner sozialistischen Zeitgenossen glaubten, werde die Menschheit verändern, vielmehr werde die widersprüchliche Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft den Menschen keine andere Wahl lassen, als eine neue Weise des Zusammenlebens zu begründen. Dennoch ist gerade auch Marx' Sozialismus eine Erlösungsutopie, die einen in der Wurzel seiner Existenz erneuerten Menschen will. Die universale menschliche Emanzipation, notierte er 1844, „ist in der politischen Form der Arbeiteremanzipation ... enthalten ..., weil die ganze menschliche Knechtschaft in dem Verhältnis des Arbeiters zur Produktion involviert ist und alle Knechtschaftsverhältnisse nur Modifikationen und Konsequenzen dieses Verhältnisses sind"[8].

Die Erwartung, daß in der sozialistischen Gesellschaft zusammen mit dem verkehrten Grundverhältnis des Arbeiters zur Produktion „alle Knechtschaftsverhältnisse" überwunden sein werden, durchzieht das ganze Marxsche Werk. „Du sollst arbeiten im Schweiße deines Angesichts", diesen Fluch, den Jehova, wie Marx in einem seiner Manuskripte spöttisch bemerkt, dem Adam mitgege-

ben hatte, galt es zu brechen. Der Mensch soll sich wieder als Schöpfer erfahren können und dadurch zu seiner eigentlichen „Selbstverwirklichung", zur Erfahrung seiner „realen Freiheit" gelangen[9]. Noch 1875 in seinem politischen Testament, den „Randglossen" zum Gothaer Programm der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands, unterstrich er beschwörend seine Erlösungsutopie: Jede körperliche Arbeit solle endlich auch als geistige Arbeit vollzogen werden können und kraft der Einsicht in ihre Notwendigkeit den befriedigen, der sie verrichtet[10], und Freund Engels sekundierte: Sie solle „aus einer Last eine Lust" werden[11].

Die bisherige Geschichte hat sich dann als bloße „Vorgeschichte der Menschheit" erwiesen[12]. Mit geradezu hymnischem Überschwang beschreibt Marx die Gestalt des vollendeten Menschen als eines „uomo universale". Jeder wird „die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sogenannten Natur sowohl wie seiner eigenen Natur" errungen haben; „die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen" wird das Prinzip individueller und gesellschaftlicher Existenz sein, so daß niemand mehr „irgend etwas Gewordenes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist"[13].

Schon im Frühsozialismus waren die im Gefolge der sozialistischen Umwandlung erwarteten neuartigen Beziehungen des Menschen zur Natur ein wichtiges Thema. Sehr phantasievoll hatte der französische Sozialist *Charles Fourier* sie ausgemalt. In seiner radikal anthropozentrischen Weltsicht glaubte er, daß auch die Natur nach der Überwindung der Widersprüche in der menschlichen Gesellschaft dem Menschen nicht mehr unwirtlich oder feindlich gegenübertreten werde, denn alles Irdische werde von der erneuerten sittlichen Qualität des Menschen bestimmt: Erdbeben würden verschwinden; das Klima werde milder, sogar der Nordpol werde sich sommerlicher Temperaturen wie in Sizilien erfreuen; das Meerwasser werde seinen salzigen Geschmack verlieren und „wie Limonade schmecken"; ja selbst die Stellung der Erdachse werde durch die veränderten menschlichen Leidenschaften beeinflußt[14].

Deutlich unterscheidet Fourier sich durch seine philosophische Unbedarftheit und seine Phantasterei vom „wissenschaftlichen" Sozialisten Marx; doch der Glaube an eine das gesamte Weltverhältnis des Menschen erfassende radikale Erneuerung ist beiden gemeinsam. Knapp vierzig Jahre nach Fourier schrieb Marx von der mit der neuen Gesellschaft gestifteten „vollendeten Wesenseinheit des Menschen mit der Natur", in der endlich auch die Natur ihre „wahre Resurrektion" feiern könne[15].

*Saint-Simon*, der bedeutendste unter den frühen Sozialisten, von Engels als einer der „genialsten" Männer und „universellsten Kopf seiner Zeit" gerühmt, hatte seinem letzten Werk (1825) den provozierenden Titel „Le nouveau christianisme" gegeben: Das Christentum müsse sich durch die Verbesserung der diesseiti-

gen Verhältnisse verwirklichen. Zwar scheint Saint-Simon die Verwendung christlicher Begriffe vorwiegend politisch-pragmatisch als nützliches Mittel zur Erziehung und Leitung des Volkes betrachtet zu haben; bei seinen Schülern aber ist bald nicht mehr erkennbar, wo die Nutzung religiöser Symbole zum Zweck der Propaganda aufhört und ein neues quasireligiöses Bewußtsein in der Verwendung dieser Symbole sich bildet. Sie vollenden, was beim Meister angelegt war. Die Vorstellung vom neuen Leben wird religös aufgeladen: Die Inszenierung religiöser Kulte, der Besuch der Synagoge in phantasievollen Gewändern war Ausdruck für das politische Selbstverständnis der großenteils jüdischen Saint-Simonisten. „Es sind ein neuer moralischer und eine neuer politischer Zustand, die wir verkünden; es ist also auch eine völlig neue religiöse Phase. Denn für uns sind Religion, Politik und Moral nur verschiedene Bezeichnungen für ein und dieselbe Tatsache." [16] Das politische Geschäft wird zum Vollzug religiöser Wahrheiten. Die neue Organisation der Gesellschaft soll den Menschen jene innere Festigkeit und Bindung geben, die sie in früheren Gesellschaften durch die Religion erfuhren. So verwundert es nicht, wenn Saint-Simon den „Wissenschaftlern" in seiner neuen Industriegesellschaft die Funktion zudachte, die in den vergangenen Epochen die Priester innehatten: Technisches Experimentieren und naturwissenschaftliches Forschen befriedigen die religiöse Sehnsucht nach dem Ewigen und Unergründlichen.

Was bei den Saint-Simonisten noch doktrinär klingt, veranschaulichen Beispiele aus einer späteren Zeit. Die Feier der technisch-wissenschaftlichen „Errungenschaften", die im leninistischen Sozialismus ebenso wie die sozialistische Namensgebung, die Jugendweihe und die sozialistische Eheschließung unterderhand einen quasireligiösen Charakter annahmen, dienten gleichfalls zur Lenkung der „Massen", dokumentieren aber ebenso die Selbsteinschätzung der Machthaber: ihr Staat als Heilsveranstalter, der die letzten Sehnsüchte der Menschen auf sich zieht und erfüllt.

## Die sozialistische Erlösungsutopie in der Gegenwart

Die Erlösungshoffnung ist nicht beschränkt auf das 19. Jahrhundert. Das berühmt gewordene *„Zimmerwalder Manifest"*, das die radikalen linkspazifistischen Gruppierungen aus dem kriegführenden Europa im September 1915 in der Schweiz gegen den Krieg und gegen Annexionen abfaßten, schließt mit dem Aufruf: „Nun gilt es, für die eigene Sache, für die heiligen Ziele des Sozialismus, für die Erlösung der unterdrückten Völker wie der geknechteten Klassen einzutreten durch den unversöhnlichen proletarischen Klassenkampf." [17]

Besondere Aufmerksamkeit verdient die beeindruckende Persönlichkeit *Rosa Luxemburgs*. Ihr Verhältnis zum konkreten Judentun, dem sie selbst entstamm-

te, ebenso zum polnischen kirchlichen Christentum, das sie seit ihrer Jugend kannte, ist betont distanziert. Um so mehr fällt auf, wie häufig sie religiöse Begriffe verwendet. „Ich selbst fühle mich zum ersten Mal seit meinem Aufenthalt hier ‚so arm und verlassen, wie jener Gott aus Nazareth'", bemerkt sie in einem ihrer Briefe aus der Festungshaft[18]. Die Gestalt Jesu, voran der leidende Schmerzensmann, sind ihr augenscheinlich mehr als nur ein geeignetes Vehikel, um „das alte und ewig neue Wort des sozialistischen Evangeliums" ins christliche Volk zu tragen. Sie offenbaren eine Selbsteinschätzung des eigenen politischen Handelns, die weit über die eines sonstigen Berufspolitikers hinausgeht. Die Partei ist berufen, die Erlösung, die Christus dem Evangelium gemäß gebracht hat, sozial erfahrbar werden zu lassen: „Überall bringen die Sozialdemokraten dem Volk die Auferstehung, stärken die Verzweifelten und versammeln die Schwachen ... und rufen das Volk auf, das Königreich der Gleichheit, Freiheit und Nächstenliebe auf der Erde zu errichten."[19]

Als schließlich auch auf ihre maßgebliche Initiative hin der Spartakusbund gegründet war und sie dessen Programm formuliert, stilisiert sie den Bund zum Heiland, der das Kreuz zur Erlösung der Menschen tragen muß. „Kreuzige ihn! rufen die Kapitalisten ... Kreuzige ihn! rufen die Kleinbürger ... Kreuzige ihn! rufen die Scheidemänner, die wie Judas Ischariot die Arbeiter an die Bourgeoisie verkauft haben und um die Silberlinge ihrer politischen Herrschaft zittern ... Die proletarische Revolution kann sich nur stufenweise, Schritt für Schritt auf dem Golgothaweg eigener bitterer Erfahrungen durch Niederlage und Siege, zu voller Klarheit und Reife durchringen."[20] Unverhüllt bricht aber auch der Haß gegen die Verteidiger der parlamentarischen Demokratie in den Wirren nach dem Kriegsende durch. Jenen Politikern der SPD, die die Räteherrschaft bekämpften, schleudert sie nach den blutigen Kämpfen um das „Vorwärts"-Gebäude in Berlin, einen Tag vor ihrer eigenen Ermordung am 15. Januar 1919, entgegen: „Ihr stumpfen Schergen! ... Die Revolution wird sich morgen schon wieder ‚rasselnd in die Höh' richten' und zu eurem Schrecken mit Posaunenklang verkünden: Ich war, ich bin, ich werde sein!"[21]

Daß sie zur „Erlösung der Menschheit" berufen seien, ist die Selbsteinschätzung zahlreicher Sozialisten bis in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg. *Karl Liebknecht*, der mit Rosa Luxemburg zu den Führern des Spartakusbundes gehörte, gebraucht aus dem gleichen Anlaß die gleiche Sprache: Die „Judasse" aus der Sozialdemokratie haben ihr „Heiligstes" nicht nur verraten, „sondern auch mit eigenen Händen ans Kreuz geschlagen". „Noch ist der Golgothaweg der deutschen Arbeiterklasse nicht beendet – aber der Tag der Erlösung naht! ... Und ob wir dann noch leben werden, wenn das Ziel erreicht wird – leben wird unser Programm: es wird die Welt der erlösten Menschheit beherrschen", druckte von ihm am Tag seiner Ermordung die „Rote Fahne"[22].

Dorothee Sölle und Klaus Schmidt behaupten, wer die religiöse Aussageweise

etwa Rosa Luxemburgs als „pseudo-religös" bezeichne, „diffamiere" sie. In Wirklichkeit hätten die Erwartungen, „die sich einst theologisch formulierten", jetzt im Sozialismus ihre Heimat gefunden; diese „Sprache der Befreiung ... nimmt die Bedürfnisse der Menschen so ernst, wie dies in der prophetischen und jesuanischen Tradition geschah"; der ehemals theologisch ausgesagte „absolute Anspruch auf Sinn und Erfüllung des Lebens aller" sei „nun ökonomisch-politisch sagbar geworden", meinen diese beiden Theologen[23].

Nicht nur im deutschen Sozialismus begegnen wir der Überhöhung der Revolution zum Heilsereignis. Der russische Symbolist *Alexander Blok* hat mit seinem Gedicht „Die Zwölf" der revolutionären Heilssuche ein großartiges künstlerisches Denkmal gesetzt. Selbst *Wladimir W. Majakowskij*, der wie kaum ein anderer zur literarischen Apotheose Lenins beitrug, hat in seinen frühen Poemen das Sterben der Revolutionäre mit dem Kreuzestod auf Golgotha verglichen.

Noch einen Schritt weiter ging *Georg Lukács*, der sozialistische Theoretiker und Literaturkritiker, indem er aus der Erlösungsmission des Sozialismus die sittliche Rechtfertigung des zu seiner Durchsetzung erforderlichen „Terrors" ableitete. Als er 1919 nach Errichtung der ungarischen Räterepublik Volkskommissar für das Bildungswesen geworden war und mit der „Diktatur des Proletariats" auch die sozialistische Gesellschaft in greifbare Nähe gerückt schien, erklärte er: „Die weltgeschichtliche Berufung des Proletariats offenbart sich eben darin, daß die Erfüllung seiner Klasseninteressen die gesellschaftliche Erlösung der Menschheit mit sich bringt." Die „welterlösende Rolle des Sozialismus" lasse deshalb auch die „Vernichtung kultureller und zivilisatorischer Werte" kein „entscheidendes Gegenargument in den Augen derer werden, die sich einmal für den Sozialismus entschieden haben", denn der Sozialist weiß, daß die kapitalistische Ordnung unweigerlich zu immer neuen Kriegen führe, ihre revolutionäre Beseitigung aber die „Wendung des Schicksals der Welt" bedeute. Zwar war Lukács sich bewußt, daß der „nackte, erbarmungslose Klassenkampf" einen „Umweg" auf dem Weg zur „Gesellschaft der gegenseitigen Liebe" darstelle und die „Verwirklichung des Endziels gefährden" könne, doch er blieb dabei: Terror und Zwang sind als „Mittel zur Befreiung der Menschheit" jenen gegenüber gerechtfertigt, die sich dem Sozialismus widersetzen[24].

War es nur ein phantasievolles Spiel mit Worten, wenn der Revolutionär und Armeegründer Leo Bronstein, genannt *Trotzki*, die schon bei Fourier angelegte Linie, daß mit der Erneuerung des Menschen auch die Natur von Grund auf sich verändern werde, jetzt im Vertrauen auf die bisher ungeahnten Möglichkeiten der Technik fortsetzte? In seinem „Klassen-Messianismus" ist auch der Planet Erde eine Nova creatura.

„Der sozialistische Mensch will und wird die Natur in ihrem ganzen Umfang einschließlich der Auerhähne und der Störe mit Hilfe von Maschinen beherrschen. Er wird beiden ihren Platz anweisen und zeigen, wo sie weichen müssen. Er wird die Richtung der Flüsse ändern und den Ozeanen Re-

geln vorschreiben ... Wildnis und Wald, Auerhähne und Tiger wird es wahrscheinlich auch dann noch geben, aber nur dort, wo ihnen der Mensch den Platz anweist." [25]

Der sozialistische „Übermensch", der „gelernt hat, Flüsse und Berge zu versetzen und Volkspaläste auf den Gipfel des Montblanc oder auf den Meeresgrund des Atlantischen Ozeans zu bauen, ... wird endlich daran gehen, sich selbst zu harmonisieren ... (er wird) unter seinen eigenen Händen zum Objekt kompliziertester Methoden der künstlichen Auslese und psychophysischen Trainings werden ... Der durchschnittliche Menschtyp wird sich bis zum Niveau des Aristoteles, Goethe und Marx erheben. Und über dieser Gebirgskette werden neue Gipfel aufragen." [26]

Trotzkis sozialistischer Mensch ist nicht nur ein neuer Prometheus, er ist auch gereinigt von der bösen Begierlichkeit. „Von keinerlei Klassen- oder Kasteneigennutz vergiftet" wird er in edlem Wettstreit um die bestmögliche Lösung der technischen und kulturellen Fragen vereinigt sein. „Alle werden in gleichem Maß an den Errungenschaften der Gesamtheit interessiert sein. Der Kampf wird stets einen rein ideellen Chrarakter tragen. Er wird nichts von Profitgier, Gemeinheit, Verrat, Bestechlichkeit und von all dem an sich haben, was das Wesen der ‚Konkurrenz' in der Klassengesellschaft ausmacht", glaubt Trotzki 1923, sechs Jahre vor seiner Verbannung aus der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken, damals noch Volkskommissar für das Militärwesen [27].

## Die jüdische Messiashoffnung im Sozialismus

Unter den Verfechtern der sozialistischen Idee fällt die außerordentlich hohe Zahl jüdischer Intellektueller auf: Moses Heß, Karl Marx, Karl Kautsky, Eduard Bernstein, Rosa Luxemburg, um nur einige der politisch Bedeutsamsten aus dem deutschen Raum anzuführen. Neben der durch die Herkunft aufgenötigten Außenseiterstellung, die – sehr oft mit hoher analytischer Verstandesschärfe verbunden – zur kritisch distanzierten Beobachtung des gesellschaftlichen Umfelds einlud, zeigt sich in zahlreichen Anspielungen noch ein weiterer Grund für die starke jüdische Vertretung: Die jüdische Messias- und Erlösungserwartung. M. Heß, den der entbehrungsreiche vergebliche Kampf für die sozialistische Revolution zur Erneuerung des jüdischen Nationalbewußtseins geführt hatte, bemerkte zu diesem Zusammenhang einmal: „Der Geist des Judentums ist sozialdemokratisch von Hause aus." [28]

*Gershom Scholem*, als Freund und Gefährte Walter Benjamins und Theodor W. Adornos mit der sozialistischen Utopie durchaus vertraut, Professor für jüdische Mystik in Jerusalem, gibt einen Hinweis zum Verständnis dieses Zusammenhangs, wenn er betont, das Judentum habe „in allen seinen Formen und Gestaltungen stets an einem Begriff von Erlösung festgehalten, der sie als einen Vorgang auffaßte, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft, kurz, der sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht und ohne solche Erscheinung im Sicht-

baren nicht gedacht werden kann". In der Glaubensüberzeugung des Johannesevangeliums und des Apostels Paulus, daß die Erlösung schon jetzt geschehen ist, sieht Scholem den entscheidenden Bruch mit der jüdischen Überlieferung und den „essentiellen Konflikt" zwischen Juden und Christen grundgelegt. Christliche Erlösung, behauptet Scholem, sei – angesichts der weiter andauernden Sünden- und Unheilsgeschichte – ein auf das Bewußtsein und die Innerlichkeit beschränktes Geschehen. Für das Judentum komme der Messias „unabdingbar am Ende der Geschichte"; die durch ihn geschehende Erlösung beende deshalb auch die Geschichte der alten Mächte[29].

Scholem betont zwar, für das rechtgläubige Judentum bedeute das Kommen des Messias einen „Einbruch der Transzendenz"; in „keinem Sinne" sei die Erlösung „eine Folge aus der vorangegangenen Historie". Dennoch gab es, so Scholem, auch im Judentum, wenngleich nicht repräsentativ, die Auffassung, menschliches Handeln selbst könne den Durchbruch zum neuen Leben schaffen, sei es durch Magie oder durch Revolution. Scholem gesteht nüchtern zu, daß dem jüdischen Messianismus „die Verführung zur Aktion, der Aufruf zum Vollzug" innewohnt. Wo es scheint, daß nur noch ein letztes Hindernis zu durchstoßen ist, wächst die Versuchung, selbst Hand anzulegen. „Das ist der messianische Aktivismus, in dem die Utopie nun zum Hebel wird, das messianische Reich aufzurichten."

Unabdingbar aber für die jüdische Erwartung sei, daß die Erlösung sich im „Äußerlichen" zeigen müsse: „Die Wiederherstellung aller Dinge an ihren rechten Ort, welche die Erlösung ist, stellt eben das Ganze her, das nichts von einer Scheidung in Innerlichkeit und Äußerlichkeit weiß."

Scholem glaubt deshalb, den Aktivismus der christlichen chiliastisch-messianistischen Armenbewegungen (Taboriten, Wiedertäufer, radikale Puritaner) als „Widerspiegelung eines eigentlich jüdischen Messianismus" verstehen zu können, weil diese christlichen Bewegungen sich nicht mit einer nur innerlich geschehenen Erlösung hätten abfinden, sondern „den Messianismus ernst" nehmen wollen.

Gilt die hier von Scholem festgestellte „phänomenologische" Ähnlichkeit der chiliastischen Armenbewegungen mit dem jüdischen Messianismus in wesentlichen Aspekten nicht auch für die Erlösungsutopie des Sozialismus? Wäre also der ungeduldige Versuch, durch revolutionäres Handeln die Erlösung herbeizuführen – Scholems Feststellung eines „essentiellen Konflikts" zwischen jüdischer und christlicher Messiaserwartung einmal als zutreffend unterstellt –, ein Rückfall in ein säkularisiertes Judentum? Säkularisiert, sofern es der Mensch selbst ist, der die Erlösung herbeiführt?

Schon *Hermann Cohen*, der neukantianische jüdische Philosoph und maßgebliche Begründer des „ethischen Sozialismus" Anfang dieses Jahrhunderts, hatte mit Nachdruck die Auffassung vertreten, daß die sozialistische Idee durch den

auf eine sichtbare politisch-soziale Erneuerung gerichteten jüdischen Messianismus vorbereitet sei. Für Cohen gehört das aktive „Hindrängen auf das Ende" wesentlich zum jüdischen Bewußtsein, anders als für Scholem, der hier nur eine Randerscheinung erkennen will. Das Reich Gottes kann nicht nur erwartet werden, „sondern durch meine eigene Rüstung, meinen eigenen Willen führe ich es herbei. So wird das Gottesreich zu einer Gegenwart und persönlichen Wirklichkeit für mein Pflichtbewußtsein, und das ist mehr, als daß es nur ein Gegenstand der Hoffnung und der Zuversicht bliebe." Die gedankliche Voraussetzung für dieses Verständnis sieht Cohen schon beim mittelalterlichen Moses Maimonides geschaffen, der den Messianismus von der utopischen Vorstellung einer jenseitigen „künftigen Welt" gesäubert und ihn statt dessen auf eine „künftige Zeit", die die Gegenwart einschließe, bezogen habe. Maimonides komme so das Verdienst zu, im Messianismus „die Grundzüge des ethischen Sozialismus verzeichnet und festgelegt" zu haben[30].

Ein eigenwilliger Kronzeuge für die jüdisch-sozialistische Erlösungsutopie ist auch *Ernst Bloch*. In der ganzen Natur, in der „Materie" selbst, „drängt" und „gärt" es auf das „Totum", das „Alles" hin. Das Heil ist nicht anders denkbar denn als weltliches aus der Kraft, der „potentia", eben dieser Welt selbst. „Heil ist verkündet als Kanaan" (wie Bloch meint, auch in der „ursprünglichen" Predigt Jesu, vor der „Kreuzkatastrophe"). Hoffnung ist nur die „von unten nach oben gebaute", nicht „christlich-spirituell" aus Gnade, gar durch das Kreuz[31]. Seine Bemerkung im „Prinzip Hoffnung": „Ubi Lenin, ibi Jerusalem", vielleicht als Bonmot gemeint, ist entlarvend in ihrer Schrecklichkeit.

Für die Auffassung, daß „ein völlig anderer Begriff von Erlösung die Haltung zum Messianismus im Judentum und Christentum" bestimme (Scholem[32]), bietet die Apostelgeschichte eine interessante Illustration. „Wirst du jetzt das Reich des David in neuer Weise aufrichten?", fragten die Jünger noch nach den Ereignissen von Tod und Auferstehung den Herrn. Der Evangelist nimmt die Frage zum Anlaß, dem Leser zu demonstrieren, wie schwer es den Jüngern fiel, von jener jüdischen Erlösungserwartung sich zu befreien und zu begreifen, daß Jesu Reich nicht die Fortsetzung, auch nicht eine veredelte Fortsetzung des politisch-weltlichen Lebens bedeute, daß sein Reich vielmehr ein Reich „nicht von dieser Welt" sei und seine Jünger noch eine lange Durststrecke werden zu durchwandern haben, bis sie im Reich Gottes „zur Rechten und zur Linken" an seinem Tisch werden Platz nehmen dürfen.

Der Unterschied der christlichen zur jüdischen Heilserwartung liegt in der Tat in einer völlig anderen Wertung des Kreuzweges als Heilsweg und in deren Folge in einer anderen Zeitauffassung, nicht aber darin (wie Scholem meint), daß für den christlichen Glauben die Erlösung auf die „Innerlichkeit" beschränkt bleibe und die Unheilsgeschichte nach Jesu Auferstehung einfach wie bisher weitergehe.

## Das Scheitern der Utopie

Selbstverständlich wäre eine vom Makel des Egoismus befreite und sittlich erneuerte Menschheit eine „gute Sache". Jede heute durchgeführte Meinungsumfrage zum Stichwort „Sozialismus" bestätigt von neuem, was vor einigen Jahren Ulrich Plenzdorf in den „Neuen Leiden des jungen W." seinen jugendlichen Helden sagen ließ: An sich lasse sich ja gegen solchen Sozialismus nichts einwenden, nur sei leider der „reale" hinter seinen Möglichkeiten zurückgeblieben. Es ist aber die entscheidende Frage, ob der bedauernde Hinweis auf die politischen Realitäten, die das Ideal ins Gegenteil verkehrt haben, zu kurz greift, und nicht vielmehr die Gründe für das Scheitern des sozialistischen Ideals in diesem selbst liegen.

Nicht die Sehnsucht nach Frieden und Brüderlichkeit, nicht das Bemühen um sittliche Erneuerung ist zu beanstanden, nicht der Appell an hohe menschliche Werte, selbst in Parteiprogrammen. Dies alles kennzeichnet auch nicht die spezifische Eigenart des Sozialismus. Ebensowenig ist es der politische Einsatz für soziale Gerechtigkeit. Unter dem programmatischen Titel „Neue Menschen" hatte Max Adler, der einflußreiche sozialistische Theoretiker in Österreich, in der Zwischenkriegszeit eine Aufsatzsammlung veröffentlicht, in der er als Verrat am Sozialismus anprangert, daß manche seiner Genossen sich mit der ökonomischen Besserstellung der Proletariats begnügen wollen. „Das bloße Lohninteresse", hält er ihnen entgegen, „macht den Standpunkt des Arbeiters um kein Haar besser als das Ausbeutungsinteresse der Unternehmers." Sozialismus reiche wesentlich darüber hinaus. Er bedeute vielmehr eine sittlich-emotionale Erneuerung aller Menschen, eine „neue Ordnung der Dinge" in einer „kommunistischen Gesellschaft" [33].

Nochmals ist hier das unterscheidende Merkmal des Sozialismus deutlich gemacht: die letztlich religiöse Sehnsucht nach einer erneuerten Menschheit, nach einer erlösten Welt. In ihr aber liegt ein wesentlicher Grund für das Scheitern, ja für die Katastrophe, mit der das sozialistische Experiment geendet hat. Das hier angezielte Heil schließt die Erlösung der Freiheit ein. Unter weltlichen Bedingungen aber muß Freiheit auch in der Lust am Bösen sich äußern können, sonst ist sie keine Freiheit. Wo das Programm fordert, die „Welt" zu verändern (Marx), die Aufrufe zur freiwilligen Bekehrung aber folgenlos bleiben und zu keiner „neuen Ordnung der Dinge" führen, liegt es in der Logik des Programms, sich über die widerspenstige Freiheit derer, die dem idealen Weg nicht folgen wollen, mit politischen Mitteln, und das heißt mit Gewalt, hinwegzusetzen. Über ein quasireligiöses Postulat kann nicht demokratisch diskutiert werden. Es gibt die Gruppe derer, die über das „richtige Bewußtsein" verfügen und die folglich die unbedingte Gefolgschaft von den Unaufgeklärten verlangen dürfen. Schon dem christlich gläubigen Menschen fällt es schwer genug, Toleranz zu

üben, obschon er weiß, daß die Erlösung nicht sein Werk ist; um wieviel mehr muß dort, wo es um die Erlösung aller Menschen als das irdische Werk der Menschen selbst geht, die Unterdrückung des Andersdenkenden als ein fast sittliches Gebot erscheinen. Am schärfsten muß die Unduldsamkeit und in deren Konsequenz die Gewalt gegen Andersdenkende werden, wenn die Utopie, wie im marxistischen Sozialismus, mit dem Anspruch „wissenschaftlicher" Geltung auftritt.

Deutlich kommt schon in von Oertzens allgemeiner Begriffsbestimmung des Sozialismus zum Ausdruck, daß dessen Verwirklichung nicht ohne eine Instanz möglich ist, die sich selbst legitimiert, auch in die intimsten Lebensbereiche einzugreifen und Gewalt anzuwenden: Wer die Menschen von „jeglicher ideologischer Unterdrückung" befreien will, was meist bedeutet, auch den religiösen Glauben auszulöschen, maßt sich an, entscheiden zu können, wie Menschen zu denken haben. „Jede soziale Privilegierung" zu beseitigen und die „soziale Gleichheit aller Menschen" dauernd zu sichern, ist ohne Gewaltanwendung nicht möglich. Die „Aufhebung von Konkurrenzkampf und Gewinnstreben als Triebkräfte der Wirtschaft und ihre Ersetzung durch die unmittelbare Befriedigung menschlicher Bedürfnisse" setzt gleichfalls eine Instanz voraus, die weiß, welche Bedürfnisse wahrhaft menschliche sind und welche nicht. Nach „Selbstverwirklichung" zu streben, kann dann nur heißen, dem Plan der Machthaber konform zu leben.

Die Utopie, mittels politischer Maßnahmen die Menschheit in eine brüderliche Gemeinschaft umwandeln zu können, darf heute wohl als offenkundig gescheitert gelten. Doch folgt der Ernüchterung noch nicht der Wille zu einer der Menschenwürde verpflichteten sozialen Politik. Viel eher scheint dem einen Extrem ein anderes zu folgen: dem religiös aufgeladenen Politikverständnis ein Verständnis von Sozialpolitik als „Social engineering", dessen Ziel allein das reibungslose Funktionieren des gesellschaftlichen Systems, konkret, das soziale Wohlbefinden einiger Gruppen ist. Schon in der spätsozialistischen staatskapitalistischen Planwirtschaft waren derartige Züge unverkennbar.

Mit dem Blick auf den sozialistischen Erlösungsanspruch – „die bewußte planmäßige Organisation der sozialen Arbeit" ist „der Heiland und Erlöser des Menschengeschlechts" [34] – sollte auch der Vorwurf, der Sozialismus beruhe auf einer „widerchristlichen Grundlage", den 1891 Leo XIII., dann 1900 der deutsche Episkopat anläßlich des „Gewerkschaftsstreits" und schließlich noch Pius XI. 1931 erhoben hatten, neu gewürdigt werden können [35]. Zyniker konnten meinen, hier werde nur das kirchliche Sinnstiftungsmonopol gegen die Herausforderung durch eine Konkurrenz verteidigt. Tatsächlich aber wurde hellsichtig vor einer Aktivität des Unglaubens gewarnt, dessen katastrophale Folgen erst sehr viel später offenkundig wurden.

## ANMERKUNGEN

[1] Der Traum aber bleibt. Sozialismus und christliche Hoffnung. Eine Zwischenbilanz, hrsg. v. N. Sommer (Berlin 1992).
[2] P. Beier, ebd. 46 [3] R. Reitz, ebd. 63ff.
[4] P. v. Oertzen, in: Lexikon des Sozialismus (Köln 1986) 564.
[5] M. Heß, Ausgew. Schriften (Köln 1962) 176; 387 (in einem Brief an A. Herzen, etwa 1850); vgl. auch die Einl. v. H. Lademacher, 29f.
[6] J. Dietzgen, Die Religion der Sozialdemokratie, in: Volksstaat, 1870ff., zit. v. I. Fetscher, Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten (München 1967) 65.
[7] W. Weitling, Garantien der Harmonie und Freiheit (Berlin 1955) 126, 281.
[8] K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Marx-Engels-Werke (MEW), Ergänzungsbd. 1, 521.
[9] Ders., Grundrisse der Kritik der polit. Ökonomie (Rohentwurf) 1857–58 (Berlin 1953) 504f.
[10] Ders., Randglossen zum Gothaer Programm, MEW 19, 21.
[11] F. Engels, Antidühring, MEW 20, 274.
[12] K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, 9.
[13] Ders., Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Berlin 1953) 387.
[14] Ch. Fourier, Theorie der vier Bewegungen (1808, Frankfurt 1966) 82, 93f.
[15] K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW Ergänzungsbd. 1, 538.
[16] Aus der „Exposition de la Doctrine de Saint-Simon" (im wesentlichen von den beiden Schülern Saint-Simons Enfantin und Bazard), in: Die Lehre Saint-Simons, hrsg. v. G. Salomon-Delatour (Neuwied 1962) 279.
[17] Zit. n. H. Wilde, Trotzki (Hamburg 1969) 82.
[18] R. Luxemburg, Brief an Hans Diefenbach, 7. 1. 1917, in: Ges. Briefe (Berlin 1984) Bd. 5, 156.
[19] Dies., Kirche im Sozialismus (Krakau 1905); mit einer Einf. v. D. Sölle u. K. Schmidt (Frankfurt 1975) 43.
[20] Dies., Was will der Spartakusbund? (1918), in: Ges. Werke, Bd. 4 (Berlin $^{3}$1974) 450.
[21] Dies., Die Ordnung herrscht in Berlin (1919), ebd. 538.
[22] K. Liebknecht, Trotz alledem (1919), in: Gedanke und Tat, hrsg. v. O. K. Flechtheim (Frankfurt 1976) 132.
[23] R. Luxemburg, Kirche im Sozialismus, a. a. O. 14f.
[24] G. Lukács, Taktik und Ethik. Pol. Aufsätze, Bd. 1 (Darmstadt 1975), 27, 85–88; ferner: Werke (Darmstadt 1964), Bd. 2, 90–95.
[25] L. Trotzki, Literatur und Revolution (1923, München 1972) 159. Der dt. Übersetzer formuliert sogar: „Umgestaltung und Verbesserung des Weltalls" (210).
[26] Ebd. 209–212. [27] Ebd. 192.
[28] M. Heß, Brief an die Red. d. Zschr. „Ben Chananja" (1862), in: Ausgew. Schriften (Köln 1962) 412.
[29] G. Scholem, Über einige Grundbegriffe des Judentums (Frankfurt 1970) 121ff., 130ff., 141f.
[30] H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (Berlin $^{2}$1929, Köln 1959) 361.
[31] E. Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches: Werkausg., Bd. 14 (Frankfurt 1985) 176, 346.
[32] G. Scholem, a. a. O. 121.
[33] M. Adler, Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung (1924, Wien 1972) 41ff. (Für Adler ist das Ziel der Sozialdemokratie der Kommunismus; die scharfe Tennung verläuft zum „Bolschewismus").
[34] J. Dietzgen, Die Religion der Sozialdemokratie (1870ff.), in: Ges. Schriften (1930), Bd. 1, 103f.
[35] Pius XI., Quadragesimo anno 111.

*Hans J. Münk*

# Genomanalysen im Versicherungs- und Gerichtswesen

## Ethische Überlegungen zu zwei Problemkreisen des „genetisch gläsernen Menschen"

Wer sich beim gegenwärtigen Stand der Gentechnik eine begründete Meinung über die ethische Qualität des schon erreichten Handlungspotentials und insbesondere über die sich abzeichnenden weiteren Entwicklungstendenzen bilden will, begibt sich vielfach auf eine Art Gratwanderung zwischen gegenwärtiger Realität und möglicher Zukunft. Die Arbeit des Ethikers erhält dadurch einen teilweise szenarienartigen, präventiven, ja „prädiktiven" Grundzug. Gleichsam auf Schritt und Tritt wird ihm in Erinnerung gerufen, wie sehr seine Reflexionen sowohl unter Risiko- als auch Unsicherheitsbedingungen stehen. Dies trübt etwas die Freude darüber, nun einmal nicht in der Position des immer hinterherlaufenden und zu spät kommenden Teilnehmers im interdisziplinären Wettlauf zu sein.

Abgesehen jedoch davon, daß die Anwendung genomanalytischer Verfahren schon heute in bestimmten Praxisbereichen zur Wirklichkeit gehört, fordern die weltweit vorangetriebenen verschiedenen Programme zur Erforschung des menschlichen Genoms und einige mit ihnen verbundene Erwartungen zu einer ethischen Auseinandersetzung heraus, die sich – vergleichbar den seit Jahren laufenden juristischen Forschungen – nicht vor dem Betreten des noch recht unübersichtlichen neuen Arbeitsterrains einer „prädiktiven Ethik" scheut[1].

### Verfahren der Genomanalyse

Mit Genomanalyse werden die Untersuchungsmethoden bezeichnet, die einen aussagekräftigen Rückschluß auf die Struktur und Beschaffenheit eines Genoms, der Gesamtheit des Erbguts einer Zelle bzw. eines Organismus, erlauben. Im Vordergrund stehen die folgenden Untersuchungsebenen:

*Chromosomen-Ebene:* Untersuchung der im Zellkern in artspezifischer Anzahl und Gestalt enthaltenen, lichtmikroskopisch sichtbaren und anfärbbaren Einheiten, auf denen die Erbanlagen linear angeordnet sind.

*Genprodukt-Ebene* (proteinchemische Analysen): Untersuchung der durch die Umsetzung genetischer Informationen produzierten Proteine (Eiweißmoleküle),

um Schlußfolgerungen ziehen zu können in bezug auf die Beschaffenheit der entsprechenden Gene (Abschnitte der Erbträgersubstanz Desoxyribonukleinsäure – engl. Abkürzung: DNA –, die „Bauanleitungen" für Proteine enthalten).

*DNA-Ebene:* Untersuchungen von genetischem Material auf molekularer Ebene, auf der genetische Defekte entweder durch eine direkte Analyse des betreffenden Gens oder indirekt durch Untersuchung benachbarter DNA-Teile ermittelt werden, die mit dem gesuchten defekten Gen in einer so festen Beziehung stehen, daß sie begründete Rückschlüsse auf das gesuchte Gen ermöglichen. Das entscheidende Hilfsmittel sind hierbei sogenannte Gensonden, das heißt kurze radioaktiv oder anders markierte DNA-Abschnitte, mit denen sich ein gesuchtes Gen im Genom eines Organismus auffinden läßt.

Eine direkte DNA-Analyse ist nur durchführbar, wenn das gesuchte Zielgen genau bekannt ist und eine spezifische Gensonde zur Verfügung steht. Im zweiten Fall (indirekte Analyse) muß man sich mit sogenannten Marker-Genen begnügen, das heißt mit DNA-Abschnitten, die zwar selbst keinen Krankheitswert haben, die aber mit dem gesuchten defekten Gen in einem bestimmten Koppelungsverhältnis stehen, das aussagekräftige Schlußfolgerungen erlaubt.

Eine besondere Erwähnung verdient das *DNA-Fingerprinting-Verfahren* (auch DNA-Profiling). Damit ist eine in den Jahren 1984/85 von dem britischen Genetiker Alex Jeffreys entwickelte Methode gemeint, mit der das Verteilungsmuster bestimmter DNA-Abschnitte mit Hilfe einer Markierungsmasse sichtbar gemacht werden kann. Dieses Verfahren macht sich die Erkenntnis zunutze, daß über das gesamte menschliche Genom kürzere, häufig wiederkehrende DNA-Abschnitte verteilt sind, die keine erkennbare genetische Information tragen, wohl aber ein bestimmtes, je eigenes Muster aufweisen. Dieses Verteilungsmuster gilt als individuell so verschieden, daß – unter Berücksichtigung des Sonderfalls eineiiger Zwillinge – der Zufall identischer Profile praktisch vernachlässigbar erscheint. Zur Durchführung dieses heute schon (zum Beispiel bei der Spurenauswertung krimineller Taten oder im Rahmen von Vaterschaftsprozessen) in einigen Fällen eingesetzten Verfahrens genügen kleine Mengen genetischen Materials wie Bluttropfen, Sperma, Haare u. ä. Ein für die Ethik ganz wesentliches Merkmal besteht nach derzeitigem Wissensstand darin, daß der „genetische Fingerabdruck" keine Einblicke in die genetische Konstitution und in die Persönlichkeitsstruktur erlaubt.

Die Spannweite des Begriffs Genomanlayse geht über die Verfahren der DNA-Ebene hinaus und umfaßt auch alle Untersuchungsmethoden, die mittelbare Aufschlüsse oder doch wissenschaftlich genügend gesicherte Rückschlüsse auf (bzw. über) die Struktur und Funktion von Genen liefern.

Ein großes diagnostisches und therapeutisches Interesse richtet sich auf die Ermittlung von Erbanlagen, die den monogen (nur durch ein Gen) verursachten Krankheiten zugrunde liegen. Diese sind in bestimmten Fällen schon erfaßbar,

bevor sie als solche manifest ausbrechen. In dieser Prognosekapazität liegt ein besonders zu beachtender Fortschritt gegenüber älteren Methoden. Hinzu kommt die Möglichkeit der Erfassung von genetisch determinierten Dispositionen für besondere Empfindlichkeiten und Anfälligkeiten gegenüber bestimmten Risikofaktoren.

In den Mittelpunkt rücken dabei besonders die Anwendungsmöglichkeiten der direkten und indirekten DNA-Analysen, um die es bei der nachfolgenden ethischen Beurteilung primär gehen wird. An der Eigenart ihrer möglichen Resultate läßt sich ein entscheidender Unterschied zu den herkömmlichen Untersuchungsmethoden insofern ablesen, als sie grundsätzlich über den aktuellen Zustand hinaus genetische Dispositionen für individuelle Eigenschaften, insbesondere auch für bestimmte Krankheiten, erkennen lassen, die für das gesamte Leben der Betreffenden festliegen. Wenn solche hochsensible genetische Daten mit Hilfe einer Verfahrensautomatisierung durch gezielte Verknüpfung kombiniert würden, könnten sie weitgehende Aufschlüsse über das „genetische Persönlichkeitsprofil" geben. Inwieweit die Einhaltung angemessener datenschutzrechtlicher Absicherungen noch wirksam kontrollierbar wäre, ist umstritten. Die Ermittlung genetischer Merkmale eines Individuums kann überdies auch insofern die Persönlichkeitsrechte Dritter berühren, als sie bestimmte Rückschlüsse auf genetisch verwandte Personen zulassen[2].

## Anwendungsmöglichkeiten im Versicherungs- und Gerichtswesen

Für *private Versicherungen* – vor allem Kranken- und Lebensversicherungen – könnten Gentests von Interesse für die jeweiligen Risikobewertungen werden. Eine Differenzierung von Versicherungsnehmern nach genetischen Risiken, etwa nach später ausbrechenden Krankheiten, würde zweifellos gravierende neue Probleme schaffen. Auf den antragstellenden potentiellen Versicherungsnehmer könnte ein Druck ausgeübt werden, genetische Informationen, die sein Persönlichkeitsrecht tangieren, einholen und offenbaren zu müssen. Damit ergäben sich auch neue Datenschutzfragen. Für den Versicherer hat das Interesse, sichere Krankheitsprognosen der eigenen Versicherungsnehmer zu kennen, einen hohen Stellenwert. Im Bereich der privaten Krankenversicherungen würden solche Interessenkonflikte beträchtliche Teile der Bevölkerung treffen[3].

Zu den üblichen Abklärungen vor Vertragsabschluß gehört die Sammlung von Informationen über die bisherige Krankheitsbiographie einschließlich des aktuellen Gesundheitszustands des Antragstellers. Zu diesem Zweck dürfen auch Auskünfte von behandelnden Ärzten, Zahnärzten usf. sowie von entsprechenden Institutionen (Krankenhäuser u. a.) – nach Entbindung von der ärztlichen Schweigepflicht – eingeholt werden. Nach geltendem Versicherungsvertragsrecht hat

der antragstellende Versicherungsnehmer dem Versicherer alle ihm bekannten erheblichen Gefahrenmomente anzuzeigen. Im Fall der Ermittlung genetischer Dispositionen für eventuell später ausbrechende Krankheiten könnte es zu neuen Härtefällen kommen, wenn man die gegenwärtige Verpflichtung zur Mitteilung von risikosteigernden Faktoren als Maßstab zugrunde legt. Es wird befürchtet, daß die Tendenz, Risikokandidaten auszuschließen, verstärkt wird. Wer möglichst nur Versicherungsnehmer mit niedrigem Risikopotential zu seinen Klienten zählt, kann sich durch entsprechend niedrige Prämien unter Umständen Wettbewerbsvorteile im privaten Versicherungsgeschäft erkämpfen[4].

Im Mittelpunkt der Diskussion beim *Gerichtswesen* steht der Einsatz des DNA-Fingerprintings im Rahmen von *Strafverfahren* zur Auswertung von Tatspuren mit dem Ziel einer Identifizierung und Überführung von Straftätern. Die Methode arbeitet nur mit nichtkodierenden (keine Erbinformationen tragenden) DNA-Abschnitten und erlaubt daher nach derzeitigem Wissensstand keine persönlichkeitsrelevanten „Überschußinformationen". Diskutiert werden allerdings auch DNA-Analysen im kodierenden Bereich zur Ermittlung fahndungsgeeigneter Merkmale im Interesse einer Täteridentifikation. Auch die Erfassung von genetischen Krankheiten und Persönlichkeitseigenschaften (z. B. im Blick auf die Frage der Schuldfähigkeit) spielt eine gewisse Rolle in der Diskussion.

Im Zentrum des Interesses einer Anwendung des DNA-Fingerprinting bei *Zivilprozessen* steht der Nachweis von (genetischen) Verwandtschaftsbeziehungen. Näherhin geht es vorwiegend um einen Einsatz zur Ergänzung herkömmlicher Gutachten bei der Abstammungsfeststellung, zum Beispiel im Fall der Klage eines Kindes auf Unterhaltsleistungen gegen den (präsumptiven) Vater. Der zur Durchführung des Fingerprintingverfahrens erforderliche körperliche Eingriff übersteigt nicht die Intensität der herkömmlichen Untersuchungsmethoden (insbes. Entnahme einer Blutprobe zur Blutgruppenuntersuchung)[5].

## Grundlagen einer ethischen Beurteilung

In der ethischen und rechtlichen Fachdiskussion besteht Konsens darüber, daß wenigstens bestimmte Arten der Genomanalyse den Kernbereich der Persönlichkeit im Sinn des Inbegriffs der Wesenseigenschaften und Grundcharakteristika einer Person betreffen können. Damit ist gleichsam als Einsatzzeichen für die ethische Reflexion der Hinweis auf das leitende normative Prinzip der menschlichen Personwürde als einer jedem Menschen in gleicher Weise zukommenden (Selbst-)Wertbestimmung gegeben. Nach christlich-theologischem Verständnis ist die menschliche Personwürde a priori als geschenkte, unverlierbare Auszeichnung durch Gott zu verstehen, der dann jedoch auch die Aufgabe des Menschen entspricht, seiner Würde gemäß zu leben.

Entscheidend bleibt die Moralfähigkeit als Voraussetzung dafür, daß der Mensch Adressat der sittlichen Forderung Gottes sein kann. Diese Würde wird durch die Sünde zwar verdunkelt, aber – dank Gottes vergebender Liebe – nicht von der Bedingung des Gelingens menschlicher Leistungen abhängig gemacht. Die im normativen Prinzip der gleichen Würde begründete Pflicht, die Selbstbestimmung und Integrität der Menschen zu achten, verlangt eine ethische Gegensteuerung gegen eine umfassende Instrumentalisierung menschlichen Lebens, die mit der im Würdegedanken implizierten Selbstzwecklichkeit unvereinbar ist. Weil die menschliche Personwürde theologisch in dem gottebenbildlichen Erschaffensein wie auch in der Einsetzung zur Statthalterschaft gründet und in der Erlösung durch Christus sowie in der Berufung zur ewigen Gemeinschaft mit Gott bestätigt wird, kommt sie einer Kurzformel für das Heilshandeln Gottes am Menschen gleich. Die theologische Deutung konvergiert mit jener philosophischen Tradition, derzufolge die menschliche Personwürde in den das moralische Verantwortungsbewußtsein konstituierenden geistigen Anlagen gründet. Insofern diese Voraussetzungen allen Menschen zukommen, hat die Personwürde als eine für alle gleiche Wertbestimmung zu gelten[6].

Die hier anstehende ethische Problematik betrifft in hohem Maß Materien, die im staatlich-rechtlichen Regelungsbereich liegen und deshalb möglichst allgemeingültiger Lösungen bedürfen. Die ethische Reflexion wird demzufolge bei jenen sozialethischen Aspekten ansetzen, die die Verbindung zur Personwürde als einer verfassungsrechtlichen Grundnorm besonders unterstreichen. In der Anerkennung gleicher Würde ist die Anerkennung der gleichen Freiheit eingeschlossen. Aus diesem Grund gelten Menschenrechte im Sinn von Freiheitsrechten als Ausdruck der Achtung der Menschenwürde. Menschenrechte betonen ein Grundcharakeristikum: Der Mensch ist kraft seiner Zugehörigkeit zur Menschheit ein Wesen der Würde, dem Rechte zustehen.

Im Blick auf die Problematik postnataler Genomanalysen ist näherhin das *allgemeine Persönlichkeitsrecht* in der doppelten Bedeutung eines sowohl subjektiv privaten wie subjektiv öffentlichen Rechts angesprochen. Der Unterschied liegt dabei weniger im Inhalt; es geht stets um die Voraussetzungen, Rahmenbedingungen oder Güter, die der leib-seelisch-geistigen Integrität und Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit dienen und diese angemessen schützen. Eine Differenz ergibt sich jedoch bei den Normadressaten; hier ist es von entscheidender Bedeutung, daß Grundrechte nach vorherrschender Auslegung nicht nur als Abwehrrechte gegenüber dem Staat zu verstehen sind, sondern darüber hinaus auch als „wertentscheidende Grundsatznormen, die für die Rechtsverhältnisse zwischen Privaten in zweifacher Weise von Bedeutung sind: Zum einen sind die Grundrechte als objektive Wertentscheidung bei der Auslegung und Anwendung des einfachen Rechts zu berücksichtigen . . . Zum andern kann sich aus den in den Grundrechtsnormen enthaltenen objektiven Wertentscheidungen eine Ver-

pflichtung für den Gesetzgeber ergeben, die durch einzelne Grundrechte geschützten Rechtsgüter auch gegenüber Dritten zu bewahren."[7]

Dem vom Bundesverfassungsgericht aus der allgemeinen Grundnorm der Menschenwürde und aus dem Recht auf freie Entfaltung abgeleiteten allgemeinen Persönlichkeitsrecht ist die Aufgabe einer Gewährleistung der engeren persönlichen Lebenssphäre und der Erhaltung ihrer Grundbedingungen zugeordnet, „die sich durch die traditionellen konkreten Freiheitsgarantien nicht abschließend erfassen lassen"[8].

Die ethische Tragweite dieses jedem Menschen kraft seines Personseins unverlierbar zustehenden allgemeinen Persönlichkeitsrechts wird noch deutlicher, wenn eine weitere Differenzierung nach Maßgabe der verschiedenen, in den Schutzbereich dieses Rechts fallenden Güter vorgenommen wird. In unserem Zusammenhang interessiert insbesondere das als Grundlage des Datenschutzrechts anerkannte Recht auf *informationelle Selbstbestimmung*. Dem allgemeinen Persönlichkeitsrecht entspricht es, daß der einzelne von den für seine individuelle Entfaltung und Lebensgestaltung konstitutiven Faktoren so viel Kenntnis erhalten kann, wie der jeweilige wissenschaftliche Forschungsstand erlaubt. Zugleich muß ihm aber die Entscheidungsfreiheit darüber zugebilligt werden, welche Kenntnisse über die eigene Person er zu erhalten wünscht. Das allgemeine Persöhnlichkeitsrecht umfaßt demzufolge grundsätzlich sowohl ein Recht auf Wissen wie auch auf Nichtwissen.

Mit dem Recht auf informationelle Selbstbestimmung wird speziell hervorgehoben, daß der einzelne prinzipiell selbst darüber entscheiden können soll, welche persönlichen Informationen und Daten in welchem Umfang, zu welchem Zeitpunkt und für welche Zwecke Dritten mitgeteilt werden. Es entspricht dem ethischen gebotenen Schutz der freien Entscheidung des einzelnen in bezug auf die Kenntnis und die Verwendungszwecke persönlichkeitsbezogener Daten. Allerdings kann für das allgemeine Persönlichkeitsrecht – und demzufolge für das informationelle Selbstbestimmungsrecht – keine grenzenlose Geltung in Anspruch genommen werden. Ethische Schranken bilden grundsätzlich ranghohe Rechte anderer. Die Aufgabe einer gemeinwohlverträglichen Gestaltung des Gesellschaftslebens kann bestimmte Einschränkungen erforderlich machen, die im folgenden noch näher zu bestimmen sind. Dabei ist vorausgesetzt, daß die Erbsubstanz eines Menschen zwar grundsätzlich zum Kernbereich der Persönlichkeit gehört, daß sie aber nicht schon absolut unantastbar ist, sondern in begründeten Fällen, insbesondere zum Wohl der betreffenden Person selbst, Gegenstand medizinisch-technischer Eingriffe sein darf[9].

Insofern Genomanalysen mit Eingriffen in die leibliche Integrität verbunden sind, unterliegen sie der Regel, daß die leiblich-organischen Komponenten der menschlichen Natur um so strikter auf das Prinzip Personwürde zu beziehen sind, je zentraler und fundamentaler sie für die Selbstvollzüge und Entfaltung ei-

ner Person sind. Damit stellt sich die Frage nach der Beziehung zwischen der genetischen Konstitution und der personalen Identität eines Menschen. In der Fachdiskussion wird nachdrücklich die Notwendigkeit einer sorgfältigen Unterscheidung zwischen genetischer Einmaligkeit und personaler Identität hervorgehoben.

Der entscheidende Gesichtspunkt ist darin zu sehen, daß ein individuelles menschliches Genom den naturhaften Entfaltungsrahmen und das organische Dispositionsfeld der betreffenden einmaligen Person darstellt. Der Schutz dieses Dispositionsfelds bemißt sich an seiner Bedeutung für den Schutz der betreffenden Person. Deren Würde verlangt, daß die „naturale Bauanleitung" des leiblichen Organismus nicht Objekt von Willkür und umfassender Instrumentalisierung wird, sondern gemäß dem einem sittlichen Subjekt zustehenden Achtungsanspruch behandelt wird [10].

Mit diesen normativen Überlegungen sind freilich erst notwendige, nicht aber schon hinreichende Kritereien zur Beurteilung der konkreten Anwendungsfragen gewonnen. Für die erforderlichen Güterabwägungen und Folgenabschätzungen sind nach dem Grundsatz, daß die sittliche Bewertung einer Handlung den Gesamtkomplex der Bestimmungsgründe („ex integra causa") berücksichtigen muß, noch weitere Faktoren in die Urteile einzubeziehen.

## Ethische Beurteilung der Anwendungsbereiche: Privates Versicherungswesen

1. *Krankenversicherungen.* In die erforderliche Güterabwägung einzubeziehen ist zum einen das legitime Ziel des Versicherungsnehmers, die Absicherung gegenüber bestimmten krankheitsbedingten Risiken; zum andern ist das Interesse des Versicherers und der Versichertengemeinschaft an der Kalkulierbarkeit und Begrenzung solcher Risiken zu berücksichtigen; diese Überlegung wird nicht zuletzt durch die Wettbewerbslage und die damit verbundene Notwendigkeit bestimmt, die Versicherungsprämien mit den angebotenen Leistungen in ein marktgerechtes Verhältnis zu bringen. Die wirtschaftlichen Erfolge von Privatversicherungen belegen zur Genüge, daß die herkömmliche Datenerhebung sich bewährt hat. Eine Beschränkung von DNA-Analysen auf die der bisherigen Auskunftspflicht am ehesten entsprechenden Fälle, das heißt zur Klärung konkreter Anhaltspunkte in bezug auf bestehende oder unmittelbar bevorstehende Krankheiten, erscheint im Blick auf die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit ausreichend. Dabei ist die Beachtung der international anerkannten medizinethischen Standards (insbesondere Prinzip der wohlinformierten Freiwilligkeit; gesicherte medizinisch-technische Qualität der Verfahren) stets vorausgesetzt.

Eine weitergehende Offenlegung genomanalytischer Testergebnisse bedeutete eine so erhebliche Einschränkung des Persönlichkeitsrechts, daß dafür sehr gra-

vierende Gründe überzeugend nachgewiesen werden müßten. Solche Argumente sind aber nicht erkennbar, so daß DNA-Analysen als verbindliche Voraussetzung von Versicherungsverträgen nur in dem genannten, eng umgrenzten Ausmaß als moralisch zulässig in Betracht kommen. Dementsprechend ist die Offenbarungspflicht von Ergebnissen etwaiger früherer Analysen und auch die Entbindung behandelnder Ärzte und betroffener Institutionen (Krankenhäuser u. a.) von der Schweigepflicht eng auszulegen. Die Pflicht des Staates zum wirksamen Schutz der Grundrechte verlangt in Anbetracht des Mißbrauchspotentials klare gesetzliche Regelungen. Diese Aussagen gelten primär für Analysen auf der DNA-Ebene. Sie sind sinngemäß auf proteinchemische und Chromosomenanalysen zu beziehen. Es sollte jeweils diejenige Methode gewählt werden, die keine oder doch die geringsten persönlichkeitsrelevanten Überschußinformationen erwarten läßt. Letztere wären sogleich zu vernichten[11].

Eine weiter gefaßte Lösung würde voraussichtlich zur genetischen Erfassung sehr großer Bevölkerungsgruppen führen und damit nicht nur das informationelle Selbstbestimmungsrecht massiv tangieren, sondern auch beträchtliche Risiken einer genetischen Ausforschung schaffen. Skepsis ist um so mehr angebracht, als in bezug auf sehr viele genetische Veranlagungen keineswegs eine ausreichend sichere Prognose über künftig ausbrechende Krankheiten zu erwarten ist. Bei einer Prämienstufung nach Maßgabe genetischer Risiken wird zudem die Problematik genetischer Diskriminierung akut. Hingegen könnte an ein besser adaptiertes Rücktrittsrecht der Versicherungsgesellschaften für den Fall gedacht werden, daß sichere Kenntnisse über unmittelbar bevorstehende Erkrankungen beim Vertragsabschluß vorsätzlich verschwiegen wurden[12].

Die skizzierte ethische Orientierungslinie, derzufolge Genomanalysen nur in eng umgrenzten und gesetzlich streng kontrollierten Fällen zulässig sein sollen, entspricht der Idee einer solidarischen Gefährdungsgemeinschaft, die bestimmten, überproportionalen Risiken ihrer Mitglieder durch Versicherungsleistungen begegnen will. Die Ungewißheit der versicherten Tatbestände entspricht grundsätzlich dem Sinn einer Versicherung[13]. Dies kann man indes nicht behaupten, wenn man mit immer besseren Analysen und Prognosen eben jene Risiken ausschließen möchte, die versichert werden sollen.

2. *Lebensversicherungen.* Auf dem Hintergrund der sozialen Funktion von privaten Lebensversicherungen ist ein Einsatz genomanalytischer Untersuchungen im Zusammenhang mit dem Abschluß oder der Änderung von Versicherungsverträgen nicht grundsätzlich als moralisch unzulässig zu betrachten, wenn konkrete Verdachtsmomente eine Abklärung vertragsrelevanter gesundheitlicher Fragen im Rahmen der bisher anerkannten Dimensionen der Risikobewertung angezeigt erscheinen lassen. Der üblichen Anzeigepflicht des Versicherungsnehmers entspräche auch eine Mitteilungspflicht von Ergebnissen aus früheren Genomanalysen, soweit sie lebensbedrohliche Krankheiten betreffen.

Die ethisch sensiblere Fragestellung bezieht sich hier auf die Gefahr einer unzulässigen Weiterverwendung der erhobenen genetischen Daten. Die für die Versicherungswirtschaft konstatierte Praxis, „auch im Bereich der Lebensversicherung personenbezogene Daten ... an Rückversicherer, andere Versicherer, zentrale Datensammlungen und Hinweissysteme der Fachverbände, aber auch an Versicherungsvertreter zu übermitteln“ [14], kollidiert im Fall von Genomanalysen mit den Persönlichkeitsrechten; deren vorrangiger Schutz erfordert eine gesetzlich gesicherte Einschränkung, die eine solche zweckentfremdende Datenübermittlung unterbindet. Die Erfüllbarkeit dieser Bedingung ist als moralisches Zulässigkeitskriterium zu betrachten.

## Genomanalysen im Gerichtswesen

Die ethische Bedeutung des Interesses an der möglichst genauen Aufklärung von *Straftatbeständen* [15] – einschließlich des Nachweises der Unschuld von zu Unrecht Verdächtigten – stellt prinzipiell ein starkes Argument zugunsten der Pflicht zur Duldung aufklärungsrelevanter körperlicher Untersuchungen dar, die keine nennenswerten gesundheitlichen Nachteile für die betroffenen Tatverdächtigen haben und keine Verletzung der persönlichen Intimsphäre bedeuten. DNA-Analysen im *nichtkodierenden Bereich* (DNA-Fingerprinting/DNA-Profiling) führen nach heutigem Wissensstand zu persönlichkeitsneutralen Ergebnissen; sie erlauben lediglich eine Aussage über die Täteridentität; dies allerdings – eine sorgfältige, technisch einwandfreie Durchführung vorausgesetzt – mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit. Sie gehen in bezug auf die Eingriffsintensität nicht über akzeptierte herkömmliche Verfahren hinaus (z. B. Blutgruppenbestimmung). Sie stellen keinen Eingriff in den Kernbereich der Persönlichkeit dar und ermöglichen keine genetische Ausforschung.

Das Allgemeininteressse an einer für den Schutz einer funktionstüchtigen Rechtsordnung unverzichtbaren wirksamen Strafverfolgung verpflichtet sogar den Staat, sich der zuverlässigsten Mittel zu bedienen, soweit ihr Einsatz moralisch zulässig ist. Die Persönlichkeitsrechte des einzelnen werden nicht unzulässig eingeschränkt, wenn innerhalb der beschriebenen Grenzen einem so hochrangigen Allgemeingut Priorität eingeräumt wird.

Damit die für eine moralische Zulässigkeit wesentlichen Bedingungen auch in der Praxis Beachtung finden, sind allerdings klare gesetzliche Regelungen angezeigt, die grundsätzlich eine richterliche Anordnungskompetenz vorsehen, den notwendigen Qualitätsstandard sichern und die Aufbewahrungsdauer des verwendeten Zellmaterials regeln. Grundsätzlich sollte die Verwendung des Untersuchungsmaterials auf das jeweilige Verfahren begrenzt werden. Nur bei Vorliegen gravierender rechtsstaatlicher Erfordernisse sollte eine Präventionszwecken

dienende Ausnahme möglich sein (z. B. Vorbeugung gegen Wiederholungsgefahr schwerer Straftaten).

Für die Verwendung genomanalytischer Resultate, die Auskunft über Erbinformationen geben können *(kodierender Bereich)*, müßten, soweit sie in absehbarer Zeit einmal zuverlässig möglich sein sollten, strikte gesetzliche Beschränkungen auf fahndungsgeeignete äußere Merkmale wie Augen- und Haarfarbe vorgesehen werden. Die Herstellung einer Art „genetischen Phantombilds" entspräche einigermaßen den Hinweisen, die auch ein Tatzeuge zur Identifizierung eines Täters beitragen kann.

Ethische Bedenken müßten indes gegen weitergehende Auswertungen geäußert werden (z. B. Feststellung genetischer Erkrankungen, die mit bestimmten äußeren Merkmalen einhergehen). Genomanalysen zur Erfassung von Charaktereigenschaften und weiteren Persönlichkeitsmerkmalen wären – vorausgesetzt, daß sie überhaupt jemals möglich sein sollten – mit den genannten Persönlichkeitsrechten als moralischen Kriterien nicht mehr zu vereinbaren, insofern die Verdächtigten hier völlig für die Zwecke der Aufklärung von Straftatbeständen funktionalisiert würden. Unter der Voraussetzung, daß genetisch bedingte Krankheiten sich nachweislich determinierend auf bestimmte geistige Vollzüge (z. B. Entscheidungsfähigkeit) auswirken sollten, wäre eine mögliche Ausnahmeregelung allenfalls im Blick auf die Qualität forensischer Gutachtertätigkeit erwägenswert, soweit es um die Beurteilung der Schuldfähigkeit oder der Wahrscheinlichkeit eines künftigen straffreien Lebens geht. Sollten solche Analysemöglichkeiten jemals wirkliche praktische Bedeutung erlangen, wäre die streng zweckorientierte Kontrollierbarkeit der anfallenden Daten eine wesentliche Bedingung der moralischen Zulässigkeit[16].

Als „Prototyp" bei *Zivilprozessen* gilt die Vaterschaftsfeststellung. Sofern die Kenntnis der eigenen Abstammung zum Spektrum des Persönlichkeitsrechts gehört, mit dem die bislang üblichen, anerkannten Aufklärungsuntersuchungen legitimiert wurden, wird man auch den Einsatz genomanalytischer Tests im nichtkodierenden Bereich zu diesem Zweck ethisch nicht grundsätzlich ablehnen können. Gegen das anerkannte Recht eines Kindes auf Kenntnis seiner Abstammung kann kein entsprechend gewichtiges Recht des betreffenden Elternteils auf Verweigerung einer genetischen Untersuchung dieser persönlichkeitsneutralen Art geltend gemacht werden. Die Eingriffsintensität eines DNA-Fingerprintingtests übertrifft keineswegs die herkömmlichen, anerkannten Verfahren (zum Beispiel Blutgruppenuntersuchung). Solange jedoch einige derzeit bestehende Unsicherheiten nicht definitiv behoben sind, sollte der „genetische Fingerabdruck" nur als ergänzendes Verfahren eingesetzt werden. Für den Umgang mit den anfallenden Daten gelten sinngemäß die im vorangehenden Abschnitt skizzierten Bedingungen[17].

## ANMERKUNGEN

[1] Zum Stichwort „prädiktiv" vgl. H. J. Münk, Die christl. Ethik vor der Herausforderung durch die Gentechnik, in: Theol. Berichte, Bd. 20 (Zürich 1991) 141–144.

[2] Vgl. Abschlußbericht der Bund-Länder-Arbeitsgruppe „Genomanalyse" (Mai 1990): Bundesanzeiger 42, ausgeg. 29. 8. 1990, Nr. 161 a, 10f., 47f., 54 (zit. BLA); E. Deutsch, Rechtsfragen der Genomanalyse, in: Genomanalyse. Ihre biochemischen, medizinischen und politischen Aspekte, hrsg. v. R. Ellermann, U. Opolka (Frankfurt 1991) 78–91, 81; A. Einwag, Genomanalyse und Datenschutz, ebd. 92–107, 98; H. J. Münk a. a. O. 92–96.

[3] BLA 43; die gesetzl. Sozialversicherung erlaubt demgegenüber keine vergleichbaren Differenzierungsmöglichkeiten.

[4] Ebd. 8, 43, 45; E. Deutsch, a. a. O. 84f. [5] Ebd. 46–55.

[6] H. J. Münk, a. a. O. 101–115; L. Honnefelder, Humangenetik und Menschenwürde, in: Arzt und Christ 38 (1992) 103–114, bes. 106ff.

[7] BLA 11.

[8] K. Kreuzer, Personenrecht und Persönlichkeitsrechte, in: StL 4 (1988) 353–359, 353.

[9] H. J. Münk, a. a. O. 149–151.

[10] Die Erforschung des menschlichen Genoms. Ethische und soziale Aspekte, hrsg. v. Bundesminister für Forschung und Technologie (Frankfurt/M. 1991) 80–89.

[11] A. Einwag. a. a. O. 98 f.; BLA 43f.

[12] Humangenetik: Thesen zur Genomanalyse und Gentherapie. Bericht der Bioethik-Kommission des Landes Rheinland-Pfalz (Heidelberg 1989) 45f.

[13] W. Mahr, Versicherung, in: StL 5 (⁷1989) 711—719; E. Forster, Lebensversicherung, ebd. 3 (⁷1987) 870–873.

[14] BLA 45.

[15] Vgl. zum folgenden A. Eser, Strafe, in: StL 5 (⁷1989) 325–329; Die Erforschung des menschl. Genoms, a. a. O. 222–225; T. Herden, Juristische Aspekte der Anwendung molekulargenetischer Methoden im Strafverfahren, in: Humangenetik – Segen für die Menschheit oder unkalkulierbares Risiko?, hrsg. v. D. Beckmann u. a. (Frankfurt/M. 1991) 281–301, bes. 299ff.; E. Deutsch, a. a. O. 82.

[16] A. Einwag, a. a. O. 105f.; BLA 52 [17] BLA 53.

*Mark Raper SJ*

# Der Flüchtlingsdienst der Jesuiten

Der „Jesuit Refugee Service" (JRS), der Flüchtlingsdienst der Jesuiten, war das letzte Projekt, das Pedro Arrupe in seiner Eigenschaft als Generaloberer der Gesellschaft Jesu ins Leben rief. P. Arrupe teilte mit seinem baskischen Vorgänger, Ignatius von Loyola, mehr als nur ein ähnliches Äußeres. Ihm wird häufig das Verdienst zugeschrieben, die Gesellschaft Jesu während seines Generalats von 1965 bis 1983 wieder „neu gegründet" zu haben. Er kam so dem Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils nach, die Ordensgemeinschaften sollten zum Charisma und zur ursprünglichen Inspiration ihres Gründers zurückkehren.

Im Jahr 1980 stellte Arrupe die rhetorische Frage, wie sich Ignatius heute angesichts der Katastrophen unserer Zeit verhalten würde: die Bootsflüchtlinge, die hungernden Massen in der Sahelzone, die zu Flucht und Emigration gezwungenen Menschen. „Sollten wir uns irren, wenn wir annehmen, daß Ignatius in unserer Zeit mehr getan, daß er die Dinge anders angepackt hätte als wir?" [1] P. Arrupes prophetisches Vermächtnis an die Gesellschaft Jesu, das Gründungsdokument des Jesuit Refugee Service vom 14. November 1980, gibt folgende Antwort auf diese Fragen:

„Diese Situation stellt die Gesellschaft vor eine Herausforderung, die wir nicht ignorieren können, wenn wir den Grundsätzen des Ignatius für apostolische Werke und den jüngsten Forderungen der 31. und 32. Generalkongregation treu bleiben wollen... Mit unserem Grundsatz der Verfügbarkeit und Universalität, unseren zahlreichen Einrichtungen und der aktiven Mitarbeit vieler Laien, die mit uns verbunden sind, sind wir besonders geeignet, diese Herausforderung anzunehmen und uns auf Gebieten einzusetzen, auf denen von anderen Organisationen und Gruppierungen nicht genügend getan wird... Die Gesellschaft ist aufgerufen, einen humanitären, pädagogischen und geistlichen Beitrag zu leisten... Gott ruft uns in Gestalt dieser hilflosen Menschen." [2]

Der Flüchtlingsdienst der Jesuiten verdient nach Arrupe die Bezeichnung ignatianisch insofern, als er ein Beispiel dafür liefert, wie Ignatius selbst auf eine solche Notlage reagiert hätte. Ignatius und seine Gefährten haben in gleicher Weise gehandelt, und es ist die Art ihrer Spiritualität, aus welcher derartige Initiativen wie von selbst hervorgehen.

In den Jahren 1979 und 1980 traf Pedro Arrupe mit dem Hochkommissar der UNO-Flüchtlingsorganisation und Robert MacNamara, dem damaligen Präsidenten der Weltbank, zusammen. Beide stimmten mit ihm in der Ansicht überein, daß die bestehenden Weltorganisationen ihrer doppelten Aufgabe, nämlich der Verhinderung von Konflikten und der Sorge für Menschen, die durch bewaffnete Auseinandersetzungen ihre Heimat verloren haben, allein nicht ge-

wachsen seien. So wurde der JRS in einer für Arrupe bezeichnenden Weise ins Leben gerufen nicht nur mit dem Ziel, Jesuiten die Möglichkeit zu geben, den Flüchtlingen ihre verschiedenen Fähigkeiten und Ressourcen verfügbar zu machen, sondern als ein Hilfswerk, das auch anderen Ordensgemeinschaften, Mitarbeitern und Freunden offen stehen sollte.

Am 7. August 1981 erlitt Pedro Arrupe auf dem Flug von Bangkok nach Rom einen Hirnschlag. Am Vortag hatte er das letzte Mal als Generaloberer vor einer Gruppe von Mitarbeitern des Flüchtlingsdienstes gesprochen, die in Bangkok zu einem Treffen zusammengekommen waren. Er appellierte an seine Mitbrüder, inständig um die Führung des Heiligen Geistes zu beten, da die Arbeit mit Flüchtlingen Pionierarbeit sei und daher Konflikte und ideologische Auseinandersetzungen zu erwarten seien. Arrupe schloß mit einem leidenschaftlichen Appell:

„Habt Mut! Vergeßt eines nicht, betet, betet viel! Probleme dieser Art können nicht durch menschliches Bemühen allein gelöst werden. Und ich möchte das, wovon ich zu euch gesprochen habe, noch einmal unterstreichen... Vielleicht ist das mein Schwanengesang an die Gesellschaft Jesu. Wir halten so viele Versammlungen und beten zu wenig... Dies [der JRS] ist ein exemplarischer Fall. Wenn wir am Anfang eines neuen Apostolats des Ordens stehen, brauchen wir die erleuchtende Kraft des Geistes... Wir brauchen eine gemeinsame Basis in unserem Denken bei einem neuen Apostolat, das wir nun beginnen."

## Die Flüchtlingssituation heute

Das britische Wirtschaftsmagazin „The Economist" bezeichnete 1989 als das „Jahr des Flüchtlings". Verglichen mit 1991 jedoch war 1989 ein sorgenfreies Jahr. Erfahrene Beobachter sind der Ansicht, daß sich die schlimmste menschliche Katastrophe dieses Jahrhunderts derzeit am Horn von Afrika abspielt, also in Äthiopien, im Sudan und in Somalia. Als Pedro Arrupe 1980 die Gesellschaft Jesu dazu aufrief, auf die Not der Flüchtlinge zu antworten, gab es weltweit schätzungsweise 7,5 Millionen Flüchtlinge, zu denen fünf bis sieben Millionen „intern Vertriebene" hinzukamen, Menschen also, die innerhalb ihres Heimatlands Zuflucht suchten. Heute wird die Zahl der Flüchtlinge auf mindestens 17 Millionen geschätzt, dazu kommen 20 bis 30 Millionen intern Vertriebene. Im Jahr 1991 erklärte die Organisation für die afrikanische Einheit (OAU), daß 17 Millionen Menschen durch bewaffnete Konflikte auf dem afrikanischen Kontinent ihre Heimat verloren hätten. Doch stammt diese Schätzung aus der Zeit vor der schlimmsten Phase der Kämpfe in Liberia, Ruanda und Somalia, der drastischen Verschärfung der Hungersnot im Sudan und dem Regierungssturz in Äthiopien.

Im allgemeinen vermittelt der Begriff „Flüchtling" die Vorstellung von Menschen, die zeitweilig heimatlos geworden sind. Doch die Realität sieht anders

aus. Heute müssen die meisten Flüchtlingssituationen als dauerhafte Entwicklungen angesehen werden. Nationale und internationale Notstände treten immer häufiger auf. Das Ausmaß der unfreiwilligen Massenwanderungen hat das der unmittelbaren Nachkriegszeit bereits übertroffen. Dabei handelt es sich nicht einfach um ein wegen seiner schieren Größe beeindruckendes Phänomen. Vielmehr lassen sich auch seine Auswirkungen nicht mehr auf einzelne Gebiete begrenzen, da mittlerweile über die Hälfte aller Nationen der Erde, und zwar besonders die ärmeren unter ihnen, davon betroffen sind.

Die Kurdenfrage hat den Vereinten Nationen eine besonders gute Gelegenheit gegeben, ihren Führungsanspruch einzulösen. Die Situation der Kurden kann exemplarisch für die Problematik der Forderung nach Selbstbestimmung stehen, die in den letzten zehn Jahren in oftmals dramatischer Form zutage getreten ist. Man denke nur an die baltischen Staaten, das ehemalige Jugoslawien und Osttimor. Als die Vereinten Nationen Auffanglager für die Kurden erstellten, ergriffen sie eine Maßnahme, die zwar der Not der Stunde gehorchte, jedoch nur einen Teil des Problems lösen konnte. Niemand scheint auf die kurdischen Führer oder den Hochkommissar der Vereinten Nationen für Flüchtlinge zu hören, denn nur wenige sehen eine Möglichkeit der Selbstbestimmung für das kurdische Volk, ohne die Grenzen des Irak zu verändern.

Nun stellt sich aber die Frage, welche Rolle die Vereinten Nationen in der Flüchtlingsproblematik spielen können und in welchem Rahmen die Diskussion darüber geführt werden kann. Seit Ende der vierziger bis Anfang der siebziger Jahre hat die UNO mit gutem Erfolg bei der Entkolonialisierung einer ganzen Reihe sehr verschiedener Länder mitgeholfen. Doch hinsichtlich der neuen Aufgabe hat die Weltorganisation völlig versagt. Nicht durch den Einsatz der UNO, sondern durch Krieg lösten Bangladesch und Eritrea ihre Konflikte. Dagegen haben Osttimor, Biafra, Bougainville und allem Anschein nach auch die Kurden damit keinen Erfolg.

Die Vereinten Nationen brauchen ein völlig neues Konzept für diese neuen Probleme, ehe diese sich in Konflikten entladen, die wieder Verwüstungen aller Art und den Verlust von Gesundheit und Heimat zur Folge haben. Tatsächlich sind neue Ansätze in Form neuer Verfahren, Organisationen und Konventionen bereits erkennbar. Beispiele dafür sind die Menschenrechtskommission, die „Arbeitsgruppe für Ureinwohner", die Konventionen über die Rechte der Kinder und der Wanderarbeiter und weitere Einrichtungen dieser Art. Diese Entwicklung muß weitergehen.

Mittlerweile ermöglichen die gleichen Strukturen der internationalen Zusammenarbeit, die im Golfkrieg wirksam waren, die Bereitstellung großer Mengen von Hilfsgütern über riesige Entfernungen hinweg. Diese Hilfeleistungen können aber auch dazu führen, daß Vertriebene in ihrer Notlage verbleiben, und zwar auf lange Zeit hinaus. Denn humanitärer Einsatz kann ein spektakuläres

Dahinsterben dieser Menschen abwenden, um sie dann aber davon abzuhalten, selbst zu mitentscheidenden Akteuren in den längerfristig viel wichtigeren Auseinandersetzungen zu werden. Enklaven wie die im Irak sind daher sorgfältig im Auge zu behalten, damit eilig errichtete Strukturen nicht zu quasi permanenten Einrichtungen werden.

## Kriterien und Prioritäten des Flüchtlingsdienstes der Jesuiten

Angesichts der vielgestaltigen und drängenden Nöte von Flüchtlingen und der begrenzten Mittel des JRS ist es unumgänglich, Prioritäten zu setzen. Doch welche Kriterien sollen hierfür gelten? Entsprechend den Satzungen ihres Ordens sollten Jesuiten und ihre Mitarbeiter diejenigen Arbeiten auswählen und dorthin gehen, wo sie „zum größeren göttlichen Dienst und zum größeren allgemeinen Wohl" beitragen können. Dies heißt dann, dort tätig zu werden, wo die jeweils größte und dringlichste Not herrscht, wo andere sich nicht engagieren wollen oder können und wo die eingesetzten Mittel voraussichtlich am meisten Frucht bringen.

So hat sich der JRS im Gefolge des letzten Golfkriegs nicht an den Hilfsaktionen im Nahen Osten beteiligt, da andere Organisationen dort bereits tätig waren und die Aufgaben besser bewältigen konnten. Der Flüchtlingsdienst richtet sein Augenmerk auf die Hilfsbedürftigen, die nicht so sehr im Licht der Öffentlichkeit stehen, wie die Flüchtlinge in Kambodscha, Äthiopien, Liberia und im Sudan oder aus Vietnam, Mosambik und Birma.

Der JRS verfügt nicht über die Mittel, um Soforthilfe in großem Umfang zu leisten. Vielmehr arbeiten seine Mitarbeiter vorwiegend in Aus- und Weiterbildungsprojekten, zum Beispiel für Lehrer, Ausbilder von Lehrern und für Sozialarbeiter. Dieses Engagement steht ganz in der jesuitischen Tradition, die der Aufgabe der Erziehung stets zentrale Bedeutung beimaß.

Als Mittelpunkt ihres Wirkens sehen die Mitarbeiter des Flüchtlingsdienstes ihre *Anwesenheit* unter den Flüchtlingen. Die Flüchtlingserfahrung ist vor allem eine geistliche Erfahrung. Für jemand, der abgewiesen und von Haus und Heimat vertrieben worden ist, der Familie, gesellschaftliche Identität, Besitz, Zukunft und womöglich ein Körperteil verloren hat, bedeutet es viel, wenn Menschen von anderswoher kommen und im Lager bleiben. Jesuiten und ihre Mitarbeiter kommen, um zuzuhören, Initiativen zu fördern, bei der Organisation zu helfen, kurzum, um Hoffnung zu wecken. Sie haben Vertrauen in die Flüchtlinge, und wenn es gelingt, ihnen dieses Vertrauen durch ihre Abwesenheit zu vermitteln, dann können sie entscheidend dazu beitragen, daß sich deren Leben verändert.

## Die derzeitigen Projekte

In *Afrika* hat der JRS eine Reihe von Projekten, die in den achtziger Jahren in Angriff genommen worden waren, zu Ende geführt oder an andere übergeben. Gegenwärtig arbeiten seine Mitarbeiter in Malawi und Simbabwe mit Flüchtlingen aus Mosambik, wo sie am Aufbau von Einrichtungen und Programmen im schulischen und pastoralen Bereich mitwirken. In Kenia werden Flüchtlinge aus Uganda und dem Sudan, in der Elfenbeinküste aus Liberia betreut.

Im Sudan engagiert sich der Flüchtlingsdienst für Flüchtlinge aus dem südlichen Teil des Landes und aus Eritrea. Es handelt sich dabei um ein Ausbildungsprojekt, um hauptsächlich durch Lehrgänge für Lehrer den Heimkehrern Grundwissen und neue Fertigkeiten mit auf den Weg zu geben. In Äthiopien arbeitet ein Team in Tigray. Weitere Mitarbeiter versuchen seit einiger Zeit im Süden des Landes, den Opfern der Hungerkatastrophe mit Hilfsprogrammen und Entwicklungspojekten zu helfen.

In *Asien* arbeitet der JRS in den Einrichtungen der dortigen Ortskirchen mit, so in Thailand, wo seine Mitarbeiter in Lagern mit Kambodschanern, laotischen Minderheiten und Birmesen tätig sind. In der Regel geht es um schulische und berufliche Ausbildungsprojekte für Lehrer, Sozialpädagogen und Gemeinwesenarbeiter.

Der JRS ist in fast allen vietnamesischen Flüchtlingslagern in Südostasien und Hongkong tätig, und zwar im sozialpädagogischen, schulischen und pastoralen Bereich. In Hongkong wurde in den letzten Jahren ein Rechtsberatungsdienst eingerichtet, in dessen Rahmen eine Gruppe von Rechtsanwälten die Vietnamesen im Vorfeld ihres Verfahrens zur Erlangung des UNO-Flüchtlingstatus berät. In Kambodscha arbeitet ein Team in einem Programm, das sich für die Aussöhnung der kambodschanischen Bevölkerung einsetzt und u. a. ein Berufsausbildungsprogramm für Kriegsbehinderte einschließt. In Sri Lanka bietet der Flüchtlingsdienst den heimatlos gewordenen Tamilen medizinische Notversorgung und moralische Unterstützung durch die Präsenz seiner Mitarbeiter. Tamilische Flüchtlinge, die auf dem Seeweg nach Indien gelangen, werden von Mitarbeitern in den dortigen Lagern betreut.

In *Mittelamerika* sind diejenigen Jesuiten am meisten im Bewußtsein der Menschen lebendig, die in El Salvador ermordet wurden. Als Märtyrer sind sie „auferstanden im Volk", wie Erzbischof Oskar Romero dies prophezeite. Viele der in ihre Heimat zurückkehrenden Flüchtlingsgruppen wählen den Namen eines der 1989 ermordeten sechs Jesuiten für ihre neue Dorfgemeinschaft. So heißt ein Dorf „Ciudad Segundo Montes", ein weiteres ist nach Pater Ellacuria benannt.

In *Kanada* hat der Flüchtlingsdienst der Provinz Quebec über 700 Flüchtlingen aus der ganzen Welt mit Hilfe von Stipendien Zugang ins Land und zu einer

Ausbildung verschafft. Die Jesuiten von Toronto bieten Hilfestellung für Flüchtlinge aus Mittelamerika. Sie setzen sich bei politischen Gremien für diese Menschen ein, untersuchen das Phänomen wissenschaftlich und klären die Öffentlichkeit über die Ursachen der Fluchtbewegungen auf.

In *Europa* stützt sich der JRS auf ein wachsendes Netz von Mitarbeitern, die sich auf mehreren Ebenen engagieren: in der direkten Arbeit mit Asylbewerbern, in der wissenschaftlichen Aufarbeitung des Flüchtlingsproblems, in der öffentlich-politischen Bewußtseinsbildung zugunsten der Flüchtlinge und Asylbewerber sowie in der Unterstützung von Hilfsaktionen in Krisengebieten. So arbeiten zum Beispiel in Österreich zwei Jesuiten in einem Flüchtlingslager. In Italien bemüht sich der Flüchtlingsdienst gemeinsam mit Mitgliedern anderer Orden um Unterkunft und Nahrung für Äthiopier, Somalier und Albaner.

## Der aktuelle Bedarf und die verfügbaren Mittel

Es gibt heute weltweit knapp 24 000 Jesuiten; rund 8000 von ihnen sind in 2000 schulischen Einrichtungen und Universitäten tätig. Der JRS beschäftigt etwa 60 Jesuiten hauptamtlich; weitere 200 nehmen sich neben ihrer Arbeit in Gemeinden und an Universitäten aktiv der Belange von Flüchtlingen an. Insgesamt zählt der Flüchtlingsdienst etwa 300 Mitarbeiter. Diese Zahl erscheint gering, stellt man ihr den ungeheuren Bedarf an Hilfeleistungen aller Art gegenüber.

Im Februar 1990 rief der jetzige Generalobere Peter-Hans Kolvenbach jeden Jesuiten dazu auf, sich der Anliegen der Flüchtlinge anzunehmen. Er war der Meinung, die Einrichtung des JRS habe in den Reihen der Jesuiten ein großartiges Echo gefunden, und er fügte hinzu:

„Die Universalität der Gesellschaft Jesu, ihre Beweglichkeit und vor allem ihre apostolische Verfügbarkeit sind jene jesuitische Tugenden, die dazu befähigen sollten, den Herausforderungen durch die Flüchtlingskrise der heutigen Zeit zu begegnen."[3]

Die Reaktion auf diesen neuerlichen Aufruf war überwältigend. In den letzten zwölf Monaten wurden mindestens 25 größere neue Hilfsprojekte für Flüchtlinge ins Leben gerufen oder weiter ausgebaut. Der Flüchtlingsdienst beschäftigt heute Mitarbeiter in Lagern oder Hilfsprojekten in nahezu 30 Ländern und erreicht schätzungsweise zwei Millionen Flüchtlinge.

Das geistliche Charisma und die Struktur der Gesellschaft Jesu bieten zweifellos gute Voraussetzungen, Antworten auf das globale Flüchtlingsproblem zu finden. Die jesuitische Ausbildung zielt darauf ab, Sensibilität für die Nöte der Menschen zu entwickeln sowie die Fähigkeit, den Dringlichkeitsgrad einer Not richtig einzuschätzen und darauf flexibel und angemessen zu reagieren. Die einzelnen Ordensgemeinschaften können am Ort Entscheidungen treffen, bleiben aber zugleich in ständigem Kontakt mit der Zentrale in Rom. Überall auf der

Welt stehen Einrichtungen der Jesuiten sowie Freunde und Mitarbeiter zur Seite, die ihr Ideal und ihre Ausrichtung teilen. Aus diesem Grund konnte der JRS in den ersten zehn Jahren seines Bestehens ein weltweites Netz aufbauen.

## Wo weiteres Handeln nötig ist

Jeder Mensch ist fähig, einem Mitmenschen in Not zu helfen. Wenn es sich jedoch um Probleme größeren Ausmaßes handelt, ist gemeinschaftliches Handeln wirksamer als der Einsatz von einzelnen. Der JRS möchte sich mit anderen Gruppen zusammentun, die sich für die „vorrangige Option für die Armen" entschieden haben und die organisatorischen Voraussetzungen für eine wirksame Zusammenarbeit mitbringen. Christliche und andere in Frage kommende Gruppierungen können Flüchtlingsinitiativen in ihrem Einflußbereich organisieren und unterstützen sowie aktuelle Informationen liefern. Möglichkeiten der Zusammenarbeit sollten gemeinsam mit dem jeweils am Ort zuständigen Vertreter des Flüchtlingsdienstes ausgelotet werden.

Pedro Arrupe und sein Nachfolger Peter-Hans Kolvenbach haben ausdrücklich die Universitäten, insbesondere diejenigen in katholischer Trägerschaft, zur Unterstützung der Flüchtlingsarbeit aufgerufen. Es bedarf dabei besonders solcher Wissenschaftler, die Fragen internationaler Beziehungen speziell aus der Perspektive der Flüchtlinge untersuchen: Warum werden so viele Menschen zu Flüchtlingen, warum bleiben sie es? Diese großen Probleme der Menschheit bedeuten eine echte intellektuelle Herausforderung. Zu wenig weiß man bislang über diese Fragen. Desgleichen können juristische, medizinische und sozialwissenschaftliche Fakultäten den Flüchtlingen in ganz praktischen Fragen helfen, etwa bezüglich ihrer Rechte, psychischen Gesundheit und einer für sie lebensbedrohlichen Umwelt.

Die Flüchtlinge ihrerseits können selbst höchst wertvolle Beiträge leisten. Sie können jedermann die Augen öffnen für die zerstörerischen Kräfte und Machtfaktoren, die in der heutigen Welt am Werk sind. Aber ihre Stimme wird leicht überhört. Auch auf diesem Gebiet liegen ein Problem und eine Herausforderung, die einer gründlichen intellektuellen Auseinandersetzung bedürfen.

Die bei weitem wichtigste Aufgabe jedoch besteht in der Versöhnung und Friedensförderung. Kardinal Roger Etchegaray, Präsident des Päpstlichen Rats für Gerechtigkeit und Frieden, formulierte am Ende des Golfkriegs: „Wir haben den Frieden ebensowenig am ersten Tag des Krieges verloren, wie wir ihn an seinem letzten Tag gewonnen haben." Insbesondere in technisch hochentwickelten Gesellschaften, wo der Krieg zu einem sterilen, „weit entfernten" Ereignis geworden ist, besteht dringender Bedarf, die Gründe, derentwegen Kriege ausbrechen, zu erforschen, wie auch die Wege zum Frieden.

Alle, ganz gleich, ob von allgemein humanitären oder spezifisch christlichen Motiven bewegt, sind aufgerufen zur Hilfe für die Opfer der Konflikte in aller Welt. Es gilt, diese Welt mit den Augen von Flüchtlingen und ihrer verletzten menschlichen Würde zu betrachten. Auf diesem Weg gelangt man dazu, den Ruf Gottes zu einer neuen Solidarität unter den Völkern der Erde zu vernehmen und ihm Folge zu leisten.

ANMERKUNGEN

[1] Im Dienst des Evangeliums. Ausgew. Schriften v. P. P. Arrupe SJ, hrsg. v. H. Zwiefelhofer (München 1987) 126.
[2] Acta Romana Societatis Jesu, Bd. 18 (Rom 1981) 319–321.
[3] Brief zur Lage des Jesuitenflüchtlingsdienstes v. 14. 2. 1990, 20.

*Klaus Mertes SJ*

# Fundamentalismus und Religion

Günther Kunert beschrieb das Dilemma der westeuropäischen Wohlstandsgesellschaft folgendermaßen: „Die Katastrophe besteht darin, daß die materielle Befriedigung gar keinen Raum mehr läßt für das Empfinden von Mangel. In dem Moment, wo ich einen Mangel an Nächstenliebe empfinde, an Moralität, an spirituellen Dingen, habe ich zwei Möglichkeiten. Entweder ich verdränge es, oder ich versuche auf irgendeine Weise, es zu realisieren... Die Alternative scheint die zwischen Teufel und Beelzebub zu sein. Entweder befriedigen wir uns materiell und schaffen dadurch eine befriedigte und befriedete Gesellschaft, wie wir sie hier kennen. Eine spirituelle Bedeutung kann nicht mehr stattfinden, weil die Tentakel gekappt sind. Deshalb finden weder Glaubenskriege noch Scheiterhaufen statt... Entweder werden wir dick und satt und friedlich, oder wir werden Fundamentalisten und schlagen unsern Nachbarn den Schädel ein."[1]

Die Wohlstandsgesellschaft läßt keinen Raum mehr für die Befriedigung religiöser Sehnsüchte. Andererseits gelingt es ihr nicht, das Gefühl des Mangels an „Moralität, an spirituellen Dingen" durch die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse zum Schweigen zu bringen. Versuchte man aber, auf das Gefühl des spirituellen und moralischen Mangels nicht materiell, sondern religiös einzugehen, so wäre man Fundamentalist. Was ist da zu tun, wenn man sich weder mit dem Glück des „blinzelnden Menschen" (Nietzsche) noch mit der religiös-fundamentalischen Antwort auf die Sehnsucht nach dem moralisch und spirituell Unbedingten anfreunden kann? Vermutlich bleibt nichts anderes, als in der Mitte dieses Dilemmas zu verharren und es zu ertragen.

In Kunerts Perspektive scheint das Problem des Fundamentalismus gleichbedeutend zu sein mit dem Problem eines religiösen Selbst- und Weltverständnisses der westlichen Wohlstandsgesellschaft. Steht Religion also heute prinzipiell unter Fundamentalismusverdacht?

Das Problem des Fundamentalismus hat einen religiösen Kern. Er liegt allerdings weniger darin, daß sich der Mensch in der Religion aus dem Gefühl des metaphysischen Mangels heraus eine unbedingte spirituelle oder moralische Wahrheit zu konstruieren[2] versucht. Dies ist eher das Modell, mit dem die totalitären Ideologien in diesem Jahrhundert auf den „Tod Gottes" zu reagieren versuchten. Doch Religionen, zumal die monotheistische Tradition (Judentum, Christentum, Islam), sind etwas anderes als bedürfnisorientierte „Metaphysik" im Zeitalter postmodernen Sinnmangels. Im übrigen läßt sich durchaus aus dem

Inneren der Religion heraus theologisch bestimmen und unterscheiden, was „Fundamentalismus" ist und inwiefern er am Wesen des Religiösen vorbeizielt.

## Religiöse Leidenschaft und Realsymbol

Die Basis der Religion, jedenfalls der jüdisch-christlicher Herkunft, ist die „Heilsgeschichte" – geschichtliche Ereignisse, auf die sich das gläubige Bewußtsein bezieht. Gerade an diesen selbstbestimmten, keineswegs immer bedürfnisorientierten, sich selbst bestimmenden und damit sich selbst festlegenden Freiheitstaten der göttlichen Person entzündet sich die Leidenschaft des religiösen Bewußtseins. Geschichtliche Ereignisse, die mit ihnen verbundenen Erinnerungen und Gegenstände werden zum „Realsymbol"[3] der Gegenwart Gottes. Die Kernprobleme, um die auch heute innerreligiös und innertheologisch gerungen wird, haben damit zu tun, daß sich die Kommunikation zwischen Personen – und auch zwischen göttlicher Person und Mensch – im Realsymbol vollzieht, daß aber dieses Symbol eine höchst empfindliche Angelegenheit ist und deswegen ständig der fundamentalistischen Versuchung ausgesetzt ist.

Daß sich religiöse Leidenschaft an „Realsymbolen" entzündet, leuchtet ein, wenn sie als ein Medium von Kommunikation begriffen werden. Sprache bezeichnet ja nicht nur Gegenstände oder Sachverhalte, sondern Sprache handelt auch: im Versprechen, im Richterspruch, im Trost und in der Lüge. Genauso aber gibt es Handlungen, die sprechen[4], und zwar im Sinn eines tätigen Sprechens. John Irving hat in seinem Roman „Owen Meany"[5] ein besonders eindrucksvolles Beispiel für diesen Zusammenhang. Zur Veranschaulichung sei es hier kurz nacherzählt.

Owen Meany und John Weelright sind zwei Jungen und Freunde. John ist unehelicher Sohn und wohnt mit seiner Mutter und seiner Großmutter zusammen. Owen, einziges Kind seiner Eltern, fühlt sich bei seinem Freund und dessen Mutter heimischer als zu Hause. Gerade die Mutter seines Freundes liebt er ganz besonders. Die beiden Jungen sind begeisterte Baseballkartensammler und spielen gerne Baseball. Auch das Gürteltier aus Stoff, daß Johns zukünftiger Stiefvater Dan ihm einmal geschenkt hat, gehört zu den geliebten Spielrequisiten der beiden. Da Owen ein schmächtiger, kleiner Junge ist, gilt er als schwacher Baseballspieler. Eines Tages nun spielen die Jungen Baseball. Am Rande des Baseballplatzes steht Johnnys Mutter. Owen ist an der Reihe zu schlagen. Diesmal hat er Glück, er trifft mit seinen schwachen Armen den Ball am richtigen Punkt. Der Ball fliegt im hohen Bogen über den Platz, senkt sich und landet genau auf der Schläfe der Mutter seines Freundes. Sie fällt tot um. Owen hat aus Versehen die Mutter seines besten Freundes getötet. John hört aus der Ferne die Stimme seines Freundes: „Es tut mir leid". Der Trainer legt ihm die Hände auf die Augen, damit er nicht die Leiche seiner Mutter sehen muß.

Tags darauf sieht Johnny, wie der Laster von Owens Vater vor der Auffahrt seines Hauses hält. Owen springt heraus und legt eine große, sorgfältig eingepackte Kiste vor die Haustür. Johnny wartet, bis Owen abgefahren ist, dann holt er das Paket ins Haus hinein und öffnet es. Das Paket enthält die ganze Baseballkartensammlung seines Freundes. Lange Zeit überlegt John zusammen mit dem Verlobten seiner Mutter, Dan, was dies zu bedeuten habe, und noch mehr: Wie er darauf reagieren

soll. Anfangs meint er, er müsse Owen die Kiste wieder zurückbringen. In den Gesprächen mit Dan wird ihm aber klar, daß dies nicht reicht. Vielmehr muß er Owen die Kiste zurückbringen und noch etwas dazulegen, was ihm, Johnny, genauso wertvoll ist wie Owen seine Baseballkarten – und Owen muß wissen, daß es ihm wertvoll ist, so wie er weiß, wieviel Owen seine Baseballkartensammlung bedeutet hat. Er entschließt sich schweren Herzens, sein Gürteltier dazuzulegen. Bange und gespannt wartet er nun darauf, wie Owen reagieren wird[6].

Was ist hier geschehen? Zwei Gegenstände, die Baseballkarten und das Gürteltier, haben eine Bedeutung bekommen. Durch den Austausch der Gegenstände sagen sich die beiden Jungen etwas. Was sie sich sagen, läßt sich von den Gegenständen, die sie miteinander austauschen, nicht trennen: Owen teilt sich Johnny, seinem Freund, mit, und Johnny antwortet ihm, indem er dasselbe tut. Das Geschehen ist unauslotbar. Es steckt Entscheidung darin, Bitte um Verzeihung, Wiedergutmachung, Verzeihung, Schmerz, Abschied und vieles mehr. Ohne die Gegenstände, die ausgetauscht werden, würde sich nicht das vollziehen, was zwischen den Freunden geschieht, indem sie die Gegenstände austauschen. So werden die Gegenstände zu Realsymbolen.

Die schwer bestimmbare Zwischenstellung des Symbols macht es empfindlich gegenüber Mißbrauch. Gesetzt den Fall, Johnny hätte die Baseballkarten nicht zurückgegeben, sie wären im Lauf der Jahre im Sammlerwert gestiegen, und Owen entschiede sich nun, die Baseballkarten zurückhaben zu wollen. Er würde sich bemühen, das Realsymbol zum bloßen Zeichen zu degradieren: „Es waren ja nur Baseballkarten, meine Freundschaft zu Dir wird doch wohl nicht von den Baseballkarten abhängen." Owen würde leugnen, daß er sich und seiner Beziehung zu Johnny ganz im Symbol Gestalt gegeben hat. Er würde anfangen zu diskutieren und versuchen, Zeichen und Bezeichnetes voneinander zu trennen. Damit würde er das Realsymbol zerstören. „Wichtiger war doch das, was ich eigentlich meinte!" Johnny hätte nur wenig Möglichkeiten, sich argumentativ zu wehren. Er könnte letztlich nur sagen: „Du hast es mir aber geschenkt". Äußerlich gesehen hat Owen Johnny tatsächlich „nur" die Baseballkarten überreicht. Aber das, was im Geschenk mitgeschenkt wurde, kann von ihm auch nicht mehr losgelöst werden. Andererseits ist es auch nicht im Geschenk festzuhalten. Äußerlich läßt sich ja letztlich nur die pure Tatsache feststellen, daß Owen einst Johnny die Baseballkarten schenkte. Was im Geschenk ist, läßt sich hingegen nicht wie ein Faktum feststellen, ausmessen und verfügen. Johnny würde also Owen die Baseballkarten zurückgeben, weil er spürt, daß er gerade das „Geschenkhafte" des Geschenks nicht festhalten kann – aber die Freundschaft wäre zerbrochen.

Oder Johnny würde Owen die Baseballkarten nicht zurückgeben. Er würde sagen: „Ich habe einen Anspruch auf das, was Du mir geschenkt hast. Du hast Dich festgelegt, und da kannst Du nicht mehr zurück." Owen würde gegenüber Johnnys Besitzanspruch kapitulieren müssen. Johnny würde allerdings nur den puren Gegenstand behalten. Das, was im äußeren Gegenstand geschenkt wurde –

die Freundschaft, die Bitte um Verzeihung, die Vergebung, der Abschied, das neue Leben –, all dies wäre augenblicklich verloren. Im Versuch, einen Besitzanspruch auf den Gegenstand zu artikulieren, der die Freundschaft symbolisiert, wäre die Freundschaft schon zerbrochen, wäre verloren, was man besaß, gerade weil man es durch Ansprüche sichern wollte.

Genauso verhält es sich mit dem Realsymbol: Löst sich das Bezeichnete vom bezeichnenden Gegenstand, ist beides nicht mehr das, was es war. Wird jedoch das Bezeichnete in den bezeichnenden Gegenstand hineingezwungen, ist beides ebenfalls nicht mehr das, was es einmal war. Es bleibt immer möglich, das Symbol zur reinen Äußerlichkeit zu deklarieren, weil es tatsächlich auch einen äußerlichen Aspekt hat. Genausogut ist es aber immer auch möglich, über äußere Zeichen den Inhalt, das „inscape" (Gerald M. Hopkins), des Zeichens wie in einem Gefängnis sichern zu wollen. Doch es gelingt in beiden Fällen nicht. Das äußere Zeichen bleibt untrennbar mit seinem Inhalt verbunden, und der Inhalt entzieht sich, wenn das äußere Zeichen ihn festhalten will. Zugleich zeigt sich aber auch im defizientesten Umgang mit dem Symbol, daß es immer in ihm um etwas geht, was das Innerste der Beteiligten bewegt und ihre Leidenschaft aufwühlt – weil es in der Kommunikation über das Realsymbol um das Ganze der jeweils beteiligten Personen und ihre Beziehung zueinander geht.

Die Realsymbole der geschichtlichen Religionen (Land, Volk, Geschichte, Schrift, Sakrament) sind in ihrem eigenen Verständnis die Orte realer Gegenwart und Kommunikation Gottes, und zwar genau in dieser eigenartigen Zwischenposition zwischen Bindung und Unverfügbarkeit. Einerseits läßt sich die Selbstmitteilung der anderen Person im Symbol nicht mehr vom Symbol trennen, so daß es „nur" Zeichen wäre. Andererseits läßt sich die andere Person durch den Gegenstand, durch den sie sich selbst mitteilt, nicht so in Besitz nehmen, daß das Symbol kein „Zeichen" mehr wäre für etwas von ihm Verschiedenes.

In dieser Zwischenstellung besteht die ganze Empfindlichkeit des Symbols. Im Symbol haben wir das, was uns wirklich wertvoll ist: Zuwendung und Hingabe des anderen. Ohne das Symbol haben wir nichts, was uns wirklich wertvoll ist. Und doch haben wir das, was uns wirklich wertvoll ist, durch das Symbol nicht fest im Griff. Es bleibt frei. Es kann sich entziehen. Das Eigentliche läßt sich im Symbol nicht sichern wie der Text im Computer. So ist es mit dem „Land der Verheißung", mit der Schrift, mit den Sakramenten, mit dem „Volk Gottes".

## Fundamentalistische Versuchung

Vermutlich wächst aus dieser problematischen, aber unverzichtbaren Zwischenstellung des (religiösen) Symbols die fundamentalistische Versuchung. Sie ergibt sich aus der Angst vor der Unverfügbarkeit dessen, der sich im Symbol mitgeteilt

hat. Denn die fundamentalistische Versuchung ist der Versuch, die Person des anderen, Gott selbst an das Symbol, an die historischen Daten, den Ritus, den Buchstaben zu ketten. Der religiöse Fundamentalismus ist die moderne Variante der Versuchung zu magischer Religiosität. Religiöse Symbole werden zu Heilsgaranten, bestimmte Gesellschaftsordnungen werden zum Reich Gottes auf Erden, in das es stracks vor- oder rückwärts zu marschieren gilt, bestimmte Sprachen werden zur Gottessprache und so weiter. Wer nicht mitmacht, wer zögert, wer sich nicht den platten Alternativen zwischen Gott und Satan, zwischen Theonomie und Autonomie, zwischen Theokratie und Demokratie beugt, der fällt aus der Heilsgemeinde heraus. Gott in seiner personalen Freiheit ist gebannt, man kennt seinen Namen, kennt die Formeln, die man in richtiger Ordnung murmeln muß, um seine Gegenwart herbeizuführen. So ist der ärgste Feind des Fundamentalisten der, der ihm die Gottessicherheit seiner Formeln und Praktiken bestreitet. Er wird als Abtrünniger aus der Gemeinde der Reinen ausgestoßen und ist für die Hoffnung auf Heil und Erlösung verloren. Die „Partei Gottes" kennt keine Partei neben sich, denn die Feinde dieser Partei sind die Feinde Gottes.

Aber die Sache ist komplizierter. Man entgeht der fundamentalistischen Versuchung nämlich nicht, wenn man von dem realen Anlaß dieser Versuchung Abstand nimmt. Der Anlaß der Versuchung liegt ja darin, daß sich die Person in Freiheit wirklich im geschichtlichen Ereignis, in einer Handlung, die mit Gegenständen zu tun hat, mit bestimmten geschichtlichen Ereignissen, bindet oder gebunden hat. „Erez Israel" ist für den Juden kein Land neben anderen, das Brot der Eucharistie ist für den Christen nicht „nur" Brot, der Koran ist für den Muslim kein Buch unter vielen.

Nachdem Feuerbach lang genug Hegel studiert hatte, kam er zu dem Schluß, daß Palästina zu eng sei. Gott legt sich nicht fest. Gott ist überall und nirgends, in einer Hinterwelt, die nicht gebunden ist und die nicht bindet. Gott wird aus der Geschichte und aus der Gesellschaft verbannt. Faust tarnt seine Flucht vor dem Fundament, seine Fundamentophobie hinter hymnischer Sprache, wo doch Gretchen vermutlich nur danach fragte, ob Faust denn sonntags in die Kirche gehe. Nathan erhebt sich über das geschichtlich Gewordene, die Fundamente der monotheistischen Religionen, indem er sie für unwesentlich erklärt. Wichtig sei nur „die Liebe". Aber diese „Liebe" ist eine ständige (sehr anspruchsvolle) Möglichkeit, die niemals ganz wirklich wird. Sie bindet sich nicht mehr in der Geschichte, bedient sich ihrer nicht, um sie zum Realsymbol ihres Vollzugs, ihrer realen Gegenwart zu machen. Ja, es sieht so aus, als würde sie sich beflecken, wenn sie konkret wird. Nur als ständige Möglichkeit bleibt sie rein, als moralischer Anspruch, als abstrakte Utopie. Verwundert es da, daß gerade die Moderne die geschichts- und persongebundene Gottesrede etwa der christlichen Tradition als unschamhaft, ja geradezu gotteslästerlich empfindet?

Die Flucht vor dem Fundament der Geschichte verbannt Gott ins Nichts. Ein Gott, der nicht ins Fundament der Geschichte eingeht, ist reine Möglichkeit, allungegenwärtig und uninteressant. Eine Person, die sich nie in Handlungen und Entscheidungen im biblischen Sinn zu „erkennen" gibt, ist ein Nichts. So bietet sich im religionssehnsüchtigen Zeitalter der „Postmoderne" eine Zwischenlösung an, die man Polyfundamentalismus nennen kann[7]. Man ist überall, wo man ist, ganz da, aber wenn man ganz da gewesen ist, springt man ganz in die nächste Möglichkeit ganzheitlicher Gegenwart. Don Giovanni ist ein solcher Fall[8]. Immer authentisch, hält er sich doch ganz offen für alle anderen Möglichkeiten, in denen er wieder ganz authentisch sein wird. Entschieden offen, für alle Optionen zugänglich, fallen für den Polyfundamentalisten Spiel und Ernst in eins. Er pflegt eine intensive Kultur des „Erlebens". Ermüdet, erschreckt von den Spätfolgen der Moderne, verzweifelt ob ihres abstrakten und doch herrschaftlichen Zugriffs auf die Natur und auf alles, was sie vor sich zu bringen und zu behandeln vermag, sucht der postmoderne Mensch wieder die Einheit mit der Natur, sucht er die Wunden, die die Moderne dem Leib der Welt und der Seele geschlagen hat, durch neue Ganzheitlichkeit und den freien Sprung in andere Kulturen und neue Zeiten zu heilen. Der Allungegenwärtige wird zum Allzugänglichen, weil er sich überall finden läßt, wo intensiv erlebt, wo Einheit und Vereinigung erfahren wird. Die Erlebnisqualität einer Session, einer Beziehung, eines Trance, einer Meditationserfahrung wird zum Gradmesser für die Qualität der Religion. Postmoderne, ebenso multikulturell wie multireligiös, polymythisch und polytheistisch.

## Fundamentalismus und Monotheismus

Die in der westeuropäischen Postmoderne zu verzeichnende Sehnsucht nach „dem Religiösen" kommt bezeichnenderweise nicht dem Christentum zugute. Vielmehr gerät es zusammen mit seinen Geschwistern, den monotheistischen Religionen, selbst in das Zentrum einer nun nicht mehr atheistischen, sondern religiösen Kritik. In der Tat. Weder der Abstand von der Verbindlichkeit des religiösen Symbols noch der ständige Wechsel der Symbole liegt auf der Linie der jüdisch-christlichen Tradition, da gerade in ihr die Offenbarung der Gottheit an Ereignisse gebunden ist: ein bestimmtes Volk, eine bestimmte Person, bestimmte geschichtliche Ereignisse, bestimmte heilige Handlungen, sichtbare Gestalt, Ethik, Gesetz, Lebensform.

Anläßlich der Auseinandersetzung um die Zulassung iranischer Verlage zur Frankfurter Buchmesse 1991 stand in einem prominenten Feuilleton zu lesen:

„Das Himmelreich versprach der tief im Blut seiner eigenen Landsleute stehende Theokrat demjenigen, der Rushdie im quasi halbgöttlichen Auftrag ermorden würde. Es war die Kriegserklärung des religiösen Fundamentalismus (und Roms katholische Orthodoxie äußerte Verständnis) gegen den

Geist der Dichtung, gegen die Phantasie der Aufklärung und die freiheitliche Idee der Toleranz. Die zivilisierten europäischen Nationen waren einig in ihrem Abscheu angesichts solcher frömmelnder Barbarei." [9]

Gilles Kepel stellt sein brillantes, aufschlußreiches Buch über den neuen Fundamentalismus unter den Titel: „Die Rache Gottes: Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch." Drei Ereignisse in den 70er Jahren sind für Kepel das Wetterleuchten dieser neuen Epoche:

„1977, 1978, 1979: In diesen drei Jahren kommt es nacheinander im Judentum, im Christentum und im Islam zu einschneidenden Veränderungen. Bei den Parlamentswahlen im Mai 1977 erleidet die Arbeiterpartei eine schwere Niederlage und wird zum erstenmal in der Geschichte des Staates Israel aus der Regierung verdrängt. Premierminister wird Menachem Begin... Im September 1978 wählt das Konklave den polnischen Kardinal Karol Wojtyla zum Papst der katholischen Kirche... Das Jahr 1979, das nach islamischer Zeitrechnung das 15. Jahrhundert einleitet, beginnt mit der Rückkehr Ajatollah Chomeinis nach Teheran im Februar, an die sich die Ausrufung der Islamischen Republik anschließt." [10]

In der Abtreibungsdebatte wiederholte sich das Muster. Im Leitartikel einer renommierten Wochenzeitschrift stand geschrieben: „Der große moralische Grundsatzstreit über den Paragraphen 218 ist im Wasserwerk aber nicht mehr entbrannt. Von der kompromißlos fundamentalistischen Gruppe Werner und einigen stocksteif emanzipatorischen Redebeiträgen abgesehen." [11] Und kürzlich erst signalisierte der Westen insgeheim oder gar laut Zustimmung, als in Algerien die hehrsten Grundsätze der Demokratie über den Haufen geworfen wurden, um die Machtübernahme durch die islamischen Moslembrüder zu verhindern. Die Eskalation scheint unvermeidlich.

Ein neuer Graben tut sich auf. Nach dem Zerfall des Ost-West-Gegensatzes ist die westeuropäische Kultur dabei, einen neuen Feind auszumachen: das, was sie immer unbekümmerter und beliebiger „Fundamentalismus" nennt. Die Etikettierung des Feindes führt zu einer intellektuellen Selbstverbunkerung vor allem gegenüber den monotheistischen Religionen. Jede Bunkermentalität hat natürlich eine aggressive Kehrseite. Sie fördert genau jene Kräfte in den Religionen, die sich ihrerseits immer schon in antimodernistischer Feindschaft gegen die Kultur des Westens verschanzten. Zugleich treibt sie immer mehr religiös Suchende in die Hände von Fundamentalisten, die bereit sind, dem Feindbild zu entsprechen, das ihnen entgegengetragen wird. Eine vertrackte Lage.

## Aspekte des Fundamentalismus im nachchristentümlichen Europa

In der gesellschaftlichen und kulturellen „Großwetterlage" Westeuropas zeigt der Fundamentalismus verschiedene Facetten.

1. Fundamentalismus als *Machtkalkül.* In fundamentalistischer Religiosität wird das Symbol zum Fetisch. Als höchster Zweck rechtfertigt die Sicherung des

Symbols und seine Durchsetzung in Kultur und Gesellschaft Mittel, die sich sonst nicht rechtfertigen ließen. Wie wenig etwa dies mit dem Geist Jesu zu tun hat, ist leicht einzusehen. Gerade um der Erlösung willen versagt sich Jesus außerordentliche Machtmittel zur Durchsetzung seines Wahrheitsanspruchs. Deswegen ist zu Recht Verdacht angebracht, wenn Gruppen als Geheimlogen in der Glaubensgemeinschaft oder in der Gesellschaft auftreten beziehungsweise gerade nicht „auftreten", sondern im Hintergrund wirken und wühlen, Machtstrategien entwerfen, die das Ziel einer Gruppe der Reinen haben, in der die Wahrheit, die „Liebe" oder was auch immer „durchgesetzt" wird.

2. Fundamentalismus als *Traditionsbesitz*. Im Zusammenhang mit der Debatte um den Traditionalismus in der katholischen Kirche schrieb Hans Urs von Balthasar:

„Man muß sich den Ewiggestrigen gegenüber auf den echten Sinn katholischer Tradition besinnen. Nicht ein Weiterreichen des Immergleichen, so wie eine Kette von Arbeitern sich Ziegelsteine zuwirft; sondern etwas unerhört Lebendiges, das seinen letzten Ursprung in der Übergabe des Sohnes durch den Vater an die Menschen, in der Selbstübergabe Christi an die Kirche hat, in der Weitergabe der Apostel an ihre Nachfolger: Immer mit dem Herzblut des Tradierenden zusammen." [12]

Der Traditionalismus neigt gerade deswegen zum Fundamentalismus, weil er zwar dauernd mit der Tradition argumentiert, aber doch die Lebendigkeit der Tradition leugnet. Er sitzt auf seinen Sätzen wie auf Ziegelsteinen und gibt sie nicht weiter. Mission vollzieht sich für diesen Typus des Traditionsverständnisses wie ein Werfen mit Ziegelsteinen in die Fenstergläser anderer Kulturen. Aber in Wahrheit verweigert sich der traditionalistische Fundamentalismus gegenüber dem Sendungsauftrag Christi. Er gibt nicht frei und vertrauensvoll in die Hände anderer, was er an „Wahrheit" zu besitzen meint.

3. *Monopolisierung der Ethik*. Schon in der Predigt der Propheten stand die Offenbarung des göttlichen Gesetzes nicht im exklusiven Dienst Israels, sondern im Dienst am Heil der ganzen Welt, der der innere, sittliche Sinn des Gesetzes zugänglich ist. Alle Völker pilgern zum Berg Zion, weil dort Recht und Gerechtigkeit gesprochen wird (Jes 2, 1–5). Auch im christlichen Verständnis spricht Gott sein Gesetz nicht nur im Herzen von Christen, sondern im Herzen aller Menschen (Röm 2, 14–16). Der Vollzug des suchenden Dialogs mit Nichtchristen um die Erkenntnis des sittlich „Wahrheitsgemäßen" [13] ist so gesehen für Christen ein Akt des Gehorsams gegenüber Gott, der nicht nur der Gott der Christen oder Juden oder Moslems, sondern der Schöpfer des ganzen Universums ist. Gerade in der Universalität des Ethischen erweist sich die Universalität Gottes, ganz im Unterschied zur polytheistischen Ethik, die von vornherein gar nicht beansprucht, mehr zu sein als die Ethik eines lokalen Kults, einer Nation oder eines Individuums.

Wenn alle Menschen und nicht nur Christen theologisch gleichwertige Partner in der Suche nach dem ethisch Wahrheitsgemäßen sind, können sich auch die Christen nicht darauf beschränken, daß sie die Erkenntnis des sittlich Wahrheits-

gemäßen in der Botschaft Jesu oder in der Tradition der Kirche ausschließlich als ethischen Standard für Christen monopolisieren. Geschieht dies, so ergeben sich daraus zwei Konsequenzen. Entweder müßte die ganze Gesellschaft wieder christlich werden, damit sie für Christen auch politisch-ethisch zustimmungsfähig würde. Oder man mutete zwar noch sich selbst als Gläubigen den Dekalog, die Bergpredigt, die Gottesliebe, die Hinwendung zu den Armen zu, schwiege darüber aber in der nichtchristlichen Öffentlichkeit geflissentlich, weil man sie nicht für den Adressaten der Predigt Jesu hält. Entweder man betreibt die Rechristianisierung der Gesellschaft, oder man zieht sich aus der Gesellschaft zurück, um das Christentum im kleinen Kreis der Gleichgesinnten zu leben.

Wieder erweist sich, daß der „Wille Gottes" als religiöser Ausdruck des Ethischen in einer Zwischenstellung steht, die der des Realsymbols vergleichbar und seinen Versuchungen ausgesetzt ist. Der „Wille Gottes" wird in Besitz genommen, die „Welt" wird entweder fallengelassen oder unter die Knute der „Partei Gottes" gezwungen.

4. Fundamentalismus als *Integralismus.* Der enge Zusammenhang, der etwa im Zweiten Vatikanischen Konzil[14] über die Brücke des Ethischen und seiner theologischen Würde zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen gesehen ist, wird vom „westlichen Denken" weitgehend nicht erwidert. Das „westliche Denken" gründet vielmehr in der Trennung von Kirche und Welt, von Religion und Öffentlichkeit auf immer mehr Ebenen. Die Kirchenspaltung, in der Folge die innerkonfessionellen Kriege in Europa, machten die Entkonfessionalisierung der staats- und gesellschaftstragenden Vernunft zu einer politischen Notwendigkeit für den inneren Frieden in Europa. Aber mit der Einheit von religiösen und politischen Institutionen brach zusammen, was bis dahin integral zusammengehörte: linke und rechte Tafel des Dekalogs, Sonntag und Arbeitstag, Mystik und Politik, private und öffentliche Sphäre, einzelner und Gemeinschaft, Rechte und Pflichten, Konsens und Vielfalt. Diese Einheit in der politischen Ordnung wiederherzustellen, notfalls um den Preis politischer Freiheiten, ist das Ziel jener religiösen Gruppen, die man „integralistische Fundamentalisten" nennen könnte, erklärtermaßen zum Beispiel bei jenen traditionalistischen Gruppen, die bis heute die Religionsfreiheit nicht akzeptieren.

Bleibt aber, wenn der integralistische Weg der Wiederherstellung einer zerbrochenen Einheit ausgeschlossen ist, dem Christentum auf Dauer doch nur das Schicksal, daß es als eines unter vielen Angeboten auf dem Supermarkt der Möglichkeiten feilsteht und sich selbst auch so versteht? Die postmoderne-moderne Kultur übt ja ihrerseits einen gewaltigen Anpassungsdruck auf die Religionen aus. Aus katholischen Polen macht sie Coca-Cola-trinkende Konsumisten, aus der Bibel einen Steinbruch für Quizfragen – und so wäre sie auch mit einem Christentum zufrieden, das zu Talk-Shows freundlich und unterhaltsam als exotischer Klecks im bunten Spektrum zur Verfügung stünde, Stoff abgäbe für die

Zoten von Didi Hallervorden, den Background lieferte für beleibte Pfarrer in den Abendserien von ARD und ZDF und bei Hochzeiten mit herzerwärmenden Rahmenprogrammen dienen würde.

## Jenseits des Fundamentalismus

Das Programm eines fundamentalistischen Integralismus wird das Problem der zerbrochenen Einheit von Gesellschaft und Religion nicht lösen. Dazu ist es theologisch zu problematisch, und politisch landet er in einem autoritären Staatsverständnis, das Glaubens- und Gewissensfreiheit jedes einzelnen Menschen und damit den Pluralismus als Ausdruck von Freiheit negiert. Bleibt aber das verzwickte Problem, wie man dann als religiöser Mensch den Pluralismus bejahen kann, ohne die Verbindlichkeit des eigenen Glaubensverständnisses opfern oder privatisieren zu müssen. Jenseits des fundamentalistischen Modells seien abschließend aus christlicher Perspektive zwei Punkte angedeutet, in denen sich religiöse Leidenschaft heute engagieren muß.

1. Die *Andersheit der Religion* und dessen, was sie bezeugt, wäre zu sichern gegenüber dem Angebot der Postmoderne an die Religion, ins Private oder auf den Supermarkt zu verschwinden. Vielleicht ist die religiöse Situation Europas heute vergleichbar mit der Situation Israels, das sich vor allem in seinen Propheten gegen die religiösen Angebote seiner Umwelt absetzte. Der ursprüngliche Sinn des Bildverbots gewinnt an Aktualität. Weder die männlichen Qualitäten Baals noch die weiblichen Ishtars, auch nicht die zyklischen Wiederholungen von Tod und Auferstehung in der Natur beeindruckten Israel genug, so eindrucksvoll sie waren. Mose zerstampft den goldenden Stier, vermischt den Staub mit Wasser und zwingt das Volk, zu trinken, was vergänglich ist und als bedürfnisorientierte Projektion aus dem Inneren den Menschen gekommen ist (Ex 32, 20). Er tut dies nicht in einem seinerseits gesicherten „Wissen" um „seinen" Gott. Denn Mose darf, als er Gott sehen will, ihn nicht sehen, nur seinen Rükken (Ex 33, 23), nachträglich also erst, nachdem der Herr „mit seiner ganzen Schönheit" (Ex 33, 19) an der Felsspalte vorbeigegangen ist.

Von Gott läßt sich weder in fundamentalistischer Klarheit noch in polyfundamentalistischer Beliebigkeit sprechen. Mag der Fundamentalismus die Buntheit der Gottesrede bestreiten und der Polyfundamentalismus die Einzigkeit des „Monomythos" (Odo Marquard), dennoch sind beide letztlich von der gleichen Art. Der, dessen Namen auszusprechen Israel sich scheute, wird verfügbar, durch spirituelle oder rituelle Techniken „erfahrbar", aus Strukturen und Gesetzmäßigkeiten heraus berechenbar. Die Leidenschaft des Religiösen könnte sich hier bewähren als das leidenschaftliche Bestreiten der Verfügbarkeit Gottes, das Eintreten für seine Andersheit.

Aber es geht nicht „nur" um die Andersheit Gottes. Der Monotheismus Israels hat in der Menschheitsgeschichte das Gespür für die einzigartige Andersheit des Menschen erweckt. Der Mensch ist gerade darin Bild Gottes (Gen 1, 26), daß er nicht in einem Bild festgelegt werden kann. Die menschliche Person kann nicht aus etwas Allgemeinem, aus starren Naturgesetzen, aus schicksalhaft determinierter Psyche oder aus einer gesellschaftlichen Rolle abgeleitet werden. Wer Allgemeines über den Menschen sagt, hat nur einen Schatten von ihm zu Gesicht bekommen. Partei ergreifen für die Andersheit des Geschöpfes ist angesagt, wo es auf das „Nur" einer Theorie reduziert, auf eine Rolle festgelegt oder Instrument für einen höheren Zweck werden soll.

Erst im Blick auf die Andersheit des Menschen entsteht im übrigen die Bedeutung von Geschichte als dem eigentlichen Ort der Begegnung zwischen Personen, sofern die Geschichte eben nicht als Ort der immer gleichen Ereignisse, sondern als Ort des je Neuen begriffen wird. Der Fundamentalismus versagt sich gegenüber dem Neuen. Damit versagt er sich aber letztlich der Geschichte und der im Realsymbol sich zeigenden Geschichtlichkeit des Heils. Auch wenn er sektiererisch einfach Neues behauptet, ohne zu würdigen, was sich in der Geschichte ereignet und offenbart hat, tappt er in dieselbe Falle. Und doch wird der Ausweg nicht darin bestehen können, der Geschichte polyfundamentalistisch ihr Gewicht zu nehmen, im freien Spiel mit den vielen Mythen, im lustigen Wechsel der religiösen Szenarien, im eklektischen Zusammenstellen eines individuell passenden Sets aus religiösen Angeboten der Geschichte ihren Ernst zu nehmen, da es in ihr doch ums Ganze des menschlichen Lebens geht.

2. Die Anthropologie der Heiligen Schrift ist das Fundament ihrer *Ethik*. Die Stellung („Würde") aller Menschen, im Willen des Schöpfers begründet, besteht darin, daß sie keinen Werten und Zwecken untergeordnet werden können. Das Ethische steht deswegen nicht gleichwertig neben den Impulsen, Bedürfnissen und Lebensinteressen der Individuen, sondern ist ihnen übergeordnet. Es kann nicht zugunsten solcher Interessen auch einmal zurückgestellt werden. Der Pluralismus in der Ethik kann also auch nicht darin bestehen, das Prinzip des Ethischen selbst – die Würde des Geschöpfes – als ein Angebot unter vielen zu präsentieren.

Wenn die Schrift von dem Menschen als dem Ebenbild Gottes spricht, so weist sie auf diese universale Qualität des Menschseins gerade dort hin, wo der Mensch am wenigsten mächtig, erfolgreich und gesund ist: als „Kind und Säugling" (Ps 8, 3), als „Würmchen Israel" (Jes 41, 14), als Witwe und Waise, im Schrei des notleidenden Volkes (Ex 3, 7), beim Anblick des Mannes, der unter die Räuber fiel (Lk 10, 30). Die Sorge um den anderen, die „Todesangst des anderen" (E. Levinas), die selbstlose Sympathie mit dem Leidenden sind die Erfahrungsorte, in denen das Privatisieren an die Grenze kommt. Aus dieser Situation kommt auch eine nachchristentümliche Kultur nicht heraus. Der Anblick der

verletzten Menschenwürde erspart keinem Menschen die Erschütterung und den Ruf, „umzukehren" (Mk 1, 15) und „hinzugehen (Lk 10, 34) zum notleidenden anderen.

Daß diese Würde des Menschen, auch dann, wenn sie seitens des Menschen schuldhaft verspielt worden ist, im Konfliktfall den Einsatz aller Leidenschaft und des Lebens (Joh 3, 16) herausruft, führt schließlich in das Geheimnis und in das Kraftzentrum der christlichen Religion hinein: das Kreuz, „Realsymbol" des radikalen Selbsteinsatzes Gottes in der Geschichte. In der Begegnung mit dem Gekreuzigten wird das „Brennen der Herzen" (Lk 24, 32; vgl. Jer 20, 9b), die christlich-religiöse Leidenschaft entfacht. Eine Praxis, Spiritualität und Theologie der Kreuzesnähe und der Kreuzesnachfolge dürfte die zeitgemäße Antwort auf postmodernen und fundamentalistischen Anpassungsdruck sein. Sie hat genügend Mittel und Ausdauer, um die Bastionen zwischen Fundamentalismus und postmoderner Moderne zu schleifen.

## ANMERKUNGEN

[1] G. Kunert in: Die Zeit, Gespräch mit H. Maaz, 29. 11. 1991.

[2] Dies ist immer noch das Modell der neuzeitlichen Religionskritik: Religion ist Projektion aus dem Gefühl des Mangels heraus.

[3] K. Rahner, Theologie des Symbols, in: Schriften IV, 285 ff.

[4] E. Nordhofen schlug hierfür den Begriff des „Handlungssprechens" vor: Merkur 1 (1992) 31.

[5] J. Irving, Owen Meany (Zürich 1990).

[6] Die Geschichte dieses „Handlungssprechens" zwischen den beiden Jungen endet mit der Bemerkung Johnnys: „Da begann ich, zum erstenmal darüber nachzudenken, daß gewisse Ereignisse oder Dinge wichtig sind und einen besonderen Zweck erfüllen" (ebd. 123).

[7] Die Unterscheidung von Fundamentalismus, Fundamentophobie und Polyfundamentalismus ist angeregt durch den Beitrag von J. Splett, Flucht vor dem Freiheitsrisiko. Fundamentalismus aus der Sicht philosophischer Anthropologie, in: H. Kochanek, Die verdrängte Freiheit (Freiburg 1991) 72–82.

[8] Ebd. 78.

[9] FAZ, Michael Naumann, 19. 9. 1991.

[10] G. Kepel, Die Rache Gottes, 19 ff.

[11] G. Hoffmann, in: Die Zeit, 3. 10. 1991.

[12] H. U. v. Balthasar, in: „Katholischer" Fundamentalismus – Häretische Gruppen in der Kirche?, hrsg. v. W. Beinert (Regensburg 1991).

[13] Entsprechend einer Formulierung aus dem Zweiten Vatikanum, Gaudium et Spes 16.

[14] Vgl. noch einmal ebd.

# UMSCHAU

## Der Soldat, sein Gewissen und die Tradition

Am 20. Juli 1944 wollten deutsche Offiziere und andere verantwortlich gesinnte Männer das verbrecherische Hitler-Regime stürzen. Der Aufstand ist gescheitert. Doch geblieben ist das Bewußtsein, daß diese Männer ihrem Gewissen gefolgt sind. Geblieben ist auch die Achtung vor den Offizieren, die ihr Gewissen höher stellten als den militärischen Befehl. Beim Aufbau der Bundeswehr wurde der Vorrang des Gewissens erkannt. Schon in den ersten Jahren wurde nämlich im Handbuch der Inneren Führung zum Soldateneid an die Adresse der Christen folgendes ausgesagt:

„Für den Christen kann und darf darüber kein Zweifel bestehen, daß der vor Gott geleistete Eid auch eindeutig die Grenzen und das Ende der übernommenen Verpflichtung setzt. Wenn wir Gott mehr gehorchen sollen als den Menschen, kann der Eid nicht zum Bruch von Gottes Gebot verpflichten."

Diese Feststellung entspricht der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland. In ihr wird die Gewissensfreiheit ebenso wie die Glaubensfreiheit, die Freiheit des religiösen und des weltanschaulichen Bekenntnisses geschützt (Art. 4 Abs. 1 GG) als ein unmittelbar auch die Bundeswehr bindendes Recht (vgl. Art. 1 Abs. 3 GG). Die Würde des Menschen fordert Gewissensfreiheit, weil jeder Mensch seiner Natur nach eine autonome sittliche Persönlichkeit ist, die in eigener Verantwortung über Gut und Böse entscheiden kann. Nach § 11 Abs. 1 S. 3 SG (Soldatengesetz) muß der Soldat einen Befehl, der die Menschenwürde verletzt, nicht befolgen, das heißt, er muß auch einen Befehl nicht befolgen, der seine eigene Menschenwürde verletzt, weil er ihn in Gewissensnot bringen würde.

Diese Kernaussage unserer Verfassung mit dem Vorrang des Gewissens bereitet uns noch heute große Schwierigkeiten, deren Ursachen in einer militärischen Tradition zu suchen sind, über die heute neu nachgedacht wird.

Das Gewissen ist an sich kein neuer Gedanke. Schon Thomas von Aquin und Immanuel Kant haben ausführlich über das Gewissen nachgedacht. Auch in der militärischen Praxis gab es Fälle der Gehorsamsverweigerung aus Gewissensgründen. Aus der Geschichte des Siebenjährigen Krieges ist die Gehorsamsverweigerung des Ludwig von Marwitz bekannt. Dieser war Kommandeur des Regiments Gens d'armes. Nachdem die Sachsen die königlichen Sammlungen von Charlottenburg geplündert hatten und nach einem Wechsel der Kriegslage, befahl Friedrich II. Marwitz, das Schloß des sächsischen Staatsministers Graf Brühl zu plündern. Marwitz wies diesen Befehl zurück, der eines Kommandeurs seines Regiments nicht würdig sei. Er schied aus den Diensten seines Königs aus (Th. Heuss in: Widerstandsrecht, hrsg. v. A. Kaufmann, 1972, 285).

Später scheinen solche Taten in der militärischen Tradition in Vergessenheit geraten zu sein, eine Tradition, für die Carl von Clausewitz mit seinem Werk „Vom Kriege" ([5]1905) grundlegend war. Dessen Lehre nennt Generaloberst Graf Schlieffen in seinem Vorwort eine „Tat", für die die preußische Armee und das gesamte deutsche Heer „dem großen Denker unauslöschlichen Dank schuldet". Den dauernden Wert des Werks sieht er „neben seinem hohen ethischen und psychologischen Gehalt in der nachdrücklichen Betonung des Vernichtungsgedankens". Diese Bewertung mag für den historischen Betrachter des Ersten Weltkriegs nachdenkenswert sein. Der ethische Wert des Clausewitzschen Werks erscheint begrenzt. Bei Clausewitz wird nämlich das Gewissen verdrängt. Für ihn ist bei der Frage nach dem kriegerischen Genius „vor allen anderen Dingen die erste Eigenschaft des Kriegers": „Mut". Dazu schreibt er.

„Der Mut ist doppelter Art: einmal Mut gegen die persönliche Gefahr, und dann Mut gegen

die Verantwortlichkeit, sei es vor dem Richterstuhl irgend einer äußeren Macht, oder der inneren, nämlich des Gewissens. Nur von dem ersteren ist hier die Rede" (37). Mit diesem letzten Satz klammert er die Gewissensfrage aus seinem Werk aus, und zwar gerade an der Stelle, an der eine Erörterung dieser Frage zu erwarten gewesen wäre.

Krieg ist für Clausewitz ein „bestimmtes Geschäft", das „verschieden und getrennt" ist „von den übrigen Tätigkeiten, die das Menschenleben in Anspruch nehmen. – Von dem Geist und Wesen dieses Geschäfts durchdrungen sein, die Kräfte, die in ihm tätig sein sollen, in sich üben, erwecken und aufnehmen, das Geschäft mit dem Verstande ganz durchdringen, durch Übung, Sicherheit und Leichtigkeit in demselben gewinnen, ganz darin aufgehen, aus dem Menschen übergehen in die Rolle, die uns darin angewiesen wird: das ist die kriegerische Tugend des Heeres in dem einzelnen" (141). Im folgenden fordert Clausewitz „Kühnheit", „die edelste Tugend, der rechte Stahl, welcher der Waffe ihre Schärfe und ihren Glanz gibt" (144), und weiter: „Selbst die Tollkühnheit, d. h. die Kühnheit ohne allen Zweck, ist nicht mit Geringschätzung anzusehen; . . . Nur wo die Kühnheit sich gegen den Gehorsam auflehnt . . ., da muß sie, nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen des Ungehorsams, wie ein gefährliches Übel behandelt werden, denn nichts geht im Krieg über den Gehorsam" (145).

Gehorsam hat den ersten Stellenwert. Diese Aussage mag zutreffend sein, wenn, wie Clausewitz es tut, Kühnheit getrennt wird von „Geist, Verstand und Einsicht", die, je höher wir in den „Führerstellen hinaufsteigen", die Kühnheit als eine „Eigenschaft des Gemüts" zurückdrängen (147). Je weiter wir aber zum Untergebenen hinabsteigen, so muß gefolgert werden, um so weniger wird seiner Menschenwürde als sittlich autonome Person Beachtung geschenkt. Ihm bleibt der Gehorsam, „denn nichts geht im Krieg über den Gehorsam".

In diesem Denksystem eines Clausewitz ist „Menschlichkeit" eine Sache der Politik (642). Der Krieg ist ein Instrument der Politik. Wird sie „großartiger und mächtiger", so wird es auch der Krieg, und das kann bis zu der Höhe steigen, „auf welcher der Krieg zu seiner absoluten Gestalt gelangt" (642). Daß die Politik „eine falsche Richtung haben" könnte, „dem Ehrgeiz, dem Privatinteresse, der Eitelkeit der Regierenden vorzugsweise dienen kann, gehört nicht hierher" (642 f.).

Auch hier wird bei Clausewitz das Gewissen ausgeklammert. Müßte hier nicht gefragt werden, was der Soldat einer verbrecherischen Politik entgegenzubringen hat? Wie steht es um den Gehorsam der Heeresführung gegenüber einer verbrecherischen Politik? Die Männer des 20. Juli 1944 konnten sich nicht auf Clausewitz berufen. Clausewitz selbst wußte, was „Gewissen" ist, wie das oben angeführte Zitat zeigt. Daß er nicht darüber schreibt, hat den Verdrängungsprozeß eingeleitet, der im Hitlerstaat zum § 48 des Militärstrafgesetzbuchs geführt hat. Danach war die Strafbarkeit eines Soldaten nicht dadurch ausgeschlossen, daß ein Soldat sein Verhalten nach seinem Gewissen für geboten erachtet hatte.

Wie anders war die Wirklichkeit, die wir vom Zweiten Weltkrieg kennen: Viele Vorgesetzte kamen in militärische Lagen, in denen sie nach ihrem Gewissen gegen einen gegebenen Befehl handeln mußten. Der erste Bundespräsident Theodor Heuss hat diese Situation einmal wie folgt beschrieben (a. a. O. 225): „Der Regimentskommandeur, auch der Kompanieführer, tat in schwierigen Fällen bisweilen einfach nicht das, was vom höheren, rückwärtigen Stab kam, weil er, ob es sich um Angriff oder um das Halten einer Stellung handelte, die Entscheidung auf *seine* Kenntnis der taktischen Lage, auf *sein* Gewissen nahm, was eigentlich verboten war. Das mochte ihn vor das Kriegsgericht, das mochte ihn zum Tod, das konnte ihn aber auch zum Ritterkreuz führen."

Diese Vorgesetzten unterscheiden sich von den Männern des 20. Juli dadurch, daß sie in einem kleinen Frontabschnitt nach ihrer Überzeugung und ihrem Gewissen das taten, was letztlich mehr im Sinn einer verantwortlichen Kriegsführung war, ohne daß dadurch das Regime Hitlers in Frage gestellt und beseitigt worden wäre. Gehorsam kann sinnvollerweise nur dort verlangt werden, wo der Befehlende die notwendigen Kenntnisse von der Lage hat, die er durch

seinen Befehl bestimmen will. Im Ernstfall hatte er sie oft nicht.

Was aber beide Fälle verbindet, ist die Verantwortlichkeit eines Gewissens für andere Menschen und die Bereitschaft, die Folgen eines vom Gewissen gedeckten Ungehorsams zu tragen. In beiden Fällen war die Handlung des Gewissenhaften illegal.

Eine solche aufrechte Haltung ist auch in freiheitlich demokratischen Staaten keineswegs selbstverständlich. Oberleutnant William L. Calley, im Mylai-Prozeß angeklagt, konnte von sich sagen: „Ich tue alles, was das amerikanische Volk von mir wünscht, denn dazu ist die Armee da... Selbst wenn das amerikanische Volk sagt, geh und lösche Südamerika von der Landkarte, die Armee wird's tun... Ich stelle den Willen Amerikas immer über das eigene Gewissen" (E. Grein-Funk, Soldat und Ethik, 1988, 41). Auf Befehl von Oberleutnant Calley sind in Vietnam unschuldige Greise, Frauen und Kinder ermordet worden. Er glaubte, auf Befehl gehandelt zu haben. Sein Gewissen war pervertiert.

Das Beispiel zeigt, daß Gehorsam ohne Gewissen für die Sache einer Armee und für ihr Ansehen schädlich sein kann. Der Fall Calley ist auch ein Beispiel für das Fortdauern einer militärischen Tradition, die den Gehorsam verabsolutierte, und dies in einem freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat.

Fragen des Gewissens sind in der Bundeswehr bisher selten aufgetaucht. Der Grund dafür ist die Tatsache, daß die Bundeswehr noch nie in einem Krieg kämpfen mußte. Zum großen Verteidigungskrieg, bei dem der Ersteinsatz von Atomwaffen geplant war, ist es glücklicherweise nicht gekommen. Wir werden vom Osten nicht mehr bedroht. Dennoch sind schon in der Vorbereitung für einen denkbaren Atomkrieg Fragen des Gewissens gestellt worden. Das Bundesverwaltungsgericht hat hierzu in einem Urteil vom 25. November 1987 (BVerwG AZ 2 WD 16/87, 23: NZ Wehrr 1988, 122) gesagt, daß in einer Lage, in der es unabweisbar ist, sich zu entscheiden, der Freiheit des Gewissens nach Art. 4 Abs. 1 GG das höhere Gewicht zukommen kann. In diesem Fall ist der Befehl nicht verbindlich und muß nicht befolgt werden. Das oberste Wehrdienstgericht hat erkannt, daß der einzelne Soldat gegenüber dem Befehl zum Einsatz von ABC-Waffen in Gewissensnot kommen kann. Diese Gewissensnot wird durch die Verfassung geschützt, denn die Gewissensfreiheit ist nach dem Wortlaut der Verfassung nicht wie andere Grundrechte einschränkbar. Überdies ist die Gewissensfreiheit wesentliches Kennzeichen der Menschenwürde, die unantastbar ist und die zu achten und zu schützen die „Verpflichtung aller staatlicher Gewalt" ist (Art. 1 Abs. 1 GG.)

Neu an dieser Verfassungslage ist, daß erstmals die Gewissensnot in der Legalität geachtet wird. Alle früheren Fälle des Ungehorsams aus Gewissensgründen waren illegal. Das mag damals für Clausewitz Grund genug gewesen sein, in seinem umfassenden Werk die Frage des Gewissens auszuklammern. Er konnte es nicht für seine Aufgabe halten, sich mit dieser schwierigen Verfassungsfrage auseinanderzusetzen. Clausewitz hatte seine Erkenntnisse vor allem aus der Tradition des Absolutismus, in der allein der regierende Monarch ein Gewissen hatte, das ihn unmittelbar gegenüber Gott verpflichtete. Alle anderen waren dem Monarchen untertan. Clausewitz konnte, wie noch viele nach ihm, den Gedanken der Demokratie nicht nachvollziehen, der folgerichtig dem einzelnen Bürger Menschenwürde, Gewissensfreiheit und Selbstverantwortlichkeit zubilligt. Der einzelne Staatsbürger verlor bei ihm in der Hierarchie von oben nach unten gehend „Geist, Verstand und Einsicht", diese Dreiheit, die der, der sich auf das Gewissen beruft, nicht vermissen lassen darf.

In der Demokratie muß Clausewitz korrigiert werden: Nicht die „Kühnheit" allein ist die edelste Tugend, sondern nur die Kühnheit, die mit „Geist, Verstand und Einsicht", oder besser gesagt die, die mit dem Gewissen gepaart ist. Zum Gewissen gehört es auch, daß es seine Grenzen erkennen läßt. Wer nur einen kleinen Frontabschnitt übersieht, kann nur in diesem kleinen Bereich nach seinem Gewissen handeln.

Doch damit sind die Fragen nach einer effektiven Kriegsführung nicht gelöst, die das Anliegen von Clausewitz waren. Auch in einem demokratischen Rechtsstaat muß es eine militärische Hierarchie mit dem Anspruch auf Gehorsam geben. Die Armee muß mit einer Vielzahl in

verschiedenster Weise befähigter Soldaten einheitlich und geschlossen handlungsfähig sein.

Was in dieser neuen Verfassung den einzelnen Soldaten letztlich und sicher zum Gehorsam motiviert, ist sein Gewissen. Im Ernstfall, wenn Härte, Ausdauer und Einsatzbereitschaft gefordert werden, ist dieses Gewissen weitaus zuverlässiger als die Angst vor Vorgesetzten oder vor einer „Blutgerichtsbarkeit". Das Gewissen kann aber nicht durch das Gesetz eines Parlaments geregelt, von Vorgesetzten befohlen oder von einem Gericht nach seinem Inhalt bestimmt werden. Diese Einsicht hat auch das Truppendienstgericht Süd, wenn es in einem Urteil vom 19. November 1991 (AZ SZ-VL 17/90,18) schreibt, daß der Gewissensbefehl nicht dahin überprüft werden kann, ob er mit einer „objektiven Ethik" im Einklang steht oder nicht. Es ist stets das individuelle Gewissen des einzelnen Soldaten. Dient er freiwillig in der Bundeswehr, so erklärt er im Eid das, was ihn in seinem Gewissen berührt. Dies gilt auch für den Wehrpflichtigen, der mit gutem Gewissen, also aus freien Stükken, sein Gelöbnis ablegt. Darauf können und müssen die Vorgesetzten in der Bundeswehr bauen.

Die Aufgabe der Vorgesetzten ist es, das berufsethische Gespräch mit ihren Untergebenen zu suchen (vgl. R. Dillmann in: NZWehrr 1986, 23 f.), denn das Gewissen wird täglich neu geformt. Bei diesem Gespräch steht der Vorgesetzte mit seinem Untergebenen auf einer Ebene. Es kann nicht von oben nach unten geführt werden. Der Vorgesetzte selbst hat ein Gewissen, das er sich selbst gebildet hat und das auch nicht durch höhere Vorgesetzte reglementiert werden kann. Dieses berufsethische Gespräch ist eine urmenschliche, kameradschaftliche Begegnung zweier verantwortlich denkender Menschen. In diesem Gespräch ist die aktive Toleranz geboten, die dem Gewissen des anderen Aufmerksamkeit und Achtung schenkt. Bei diesem Gespräch muß der Untergebene auch mit seinen Worten sagen dürfen, daß er eine bestimmte Kriegshandlung als Mord empfindet (so das Truppendienstgericht in dem zitierten Urteil). Der Vorgesetzte, der dieses Gespräch regelmäßig führt, weiß, was er einem Soldaten zumuten kann. Letztlich wird er sich auf seinen Untergebenen mehr verlassen können, als dies in der Vergangenheit vor 1945 der Fall war.

Der Bequeme, der Faule oder der Ängstliche werden als weniger gute Soldaten erkannt werden. Die Echtheit ist gefragt, und der Heuchler muß durchschaut werden. Dem Soldaten aber, der den Gehorsam über sein Gewissen stellt, kann gesagt werden, daß das zuwenig ist.

Die abstrakte, ausgedachte Gewissenserklärung der Kriegsdienstverweigerer nach Art. 4 Abs. 3 GG ist mit den lebendigen, dienstbezogenen Aussagen dieser berufsethischen Gespräche nicht vergleichbar. Nicht der Wehrdienst als solcher steht auf dem Prüfstand, sondern die berufsbezogene Konsequenz im Waffengebrauch. Eine Gewissensnot ist dann nicht das Ergebnis einer abstrakten Gedankenführung, sondern knüpft an das konkrete Geschehen an, das den Soldaten täglich einbindet und das ihn im Innersten bewegt. Wer heute eine plausible Erklärung als Kriegsdienstverweigerer abzugeben in der Lage ist, muß noch lange nicht von seinem Gewissen bedrängt gewesen sein. Dennoch führt das gegenwärtige Anerkennungsverfahren zu einem für die Bundeswehr nützlichen Auslesepro-zeß. Was wirklich Gewissen ausmacht, kann nicht an diesem Verfahren gemessen werden. Vielmehr eignen sich als Maßstab die Soldaten vergangener Zeit, die ein illegales Handeln nicht scheuten, weil sie ihrem Gewissen folgten. Wir bleiben dann in einer guten Tradition.

Diese gute Tradition wird uns helfen bei den neuen Aufgaben unter den friedenswahrenden Vereinten Nationen. Toleranz gegenüber den verschiedensten Rassen, Völkern und Religionen ist dann ebenso gefragt wie Geist, Verstand und Einsicht für die gesamte Lage und im Waffengebrauch an jedem Einsatzort. Nicht zuletzt wird für jeden einzelnen Soldaten an jeder Stelle in der Hierarchie ein entwickeltes Gewissen notwendig sein. *Robert Dillmann*

# BESPRECHUNGEN

## Kirchengeschichte

*Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30).* Hrsg. v. Marc VENARD. Dt. Ausgabe bearb. u. hrsg. v. Heribert SMOLINSKY. Freiburg: Herder 1992. XX, 1260 S., Abb. (Die Geschichte des Christentums. 8.) Lw. 198,–.

Damit liegt ein zweiter Band der im Original französisch erscheinenden, auf 14 Bände angelegten „Geschichte des Christentums" in deutscher Fassung vor (s. diese Zschr. 210, 1992, 247–256). Es entspricht dem Thema dieses Bandes, daß die ökumenische Perspektive, eines der Grundprinzipien des Unternehmens, noch beherrschender wird als im Band 6, der unter dem Titel „Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449)" das Spätmittelalter in sachlicher Behandlung der römischen, der byzantinischen sowie der anderen orientalischen Kirchen darstellt. Die Bände erscheinen in der Reihenfolge, in der sie von den Autoren abgeschlossen werden. So muß also der Leser in Geduld zumindest ein Jahr auf den Band 7 warten, der ihn über die Zeit „Von der Reform zur Reformation (1450–1530)" informieren wird – gewiß eine Erschwernis der Lektüre des Bandes 8, zumal die Verweise ganz pauschal sind. Es wird aber eindrucksvoll deutlich, daß die Herausbildung der Konfessionen mit ihrem festen Gefüge sich keineswegs aus dem Auftritt der Reformatoren ergab, sie vielmehr ein langwieriger, vielfach verursachter Prozeß gewesen ist. Es sollte offen bleiben, „ob all das zwangsläufig kommen mußte" (H. Smolinsky und M. Venard, der Originalherausgeber, in der gemeinsamen Einleitung, XIX).

Daß der erste der drei Teile sehr ausführlich das „Phänomen der Bekenntnisse" behandelt (3–388), zeigt die theologische Fundierung des Werks an, das sich nicht in eine „allgemeine" Christentumsgeschichte verliert. Besonders dankenswert ist das detaillierte Kapitel über die „Wiedertäufer", zumal es mit den zukunftsträchtigen, konfessionsüberschreitenden „spiritualistischen Denkansätzen" schließt. Die Bemerkung, Martin Luther habe Organisation und Macht in der Kirche als „zweitrangig" angesehen und so die Fürstenherrschaft verursacht (32), übergeht die leidvollen Sorgen des Reformators, was die „iuristae" aus seiner Kirche machen.

Im zweiten Teil, der „Landkarte der geteilten Christenheit" (391–956), werden die Konfessionsbildungen in ihren innen- und außenpolitischen Zusammenhängen dargestellt, wobei die Gliederung nach Ländern und Gebieten den gesamteuropäischen Aspekt eher zurücktreten läßt. Unmittelbar an die christlichen Länder angeschlossen sind die Kapitel „Afrika", „Lateinamerika" und „Anfänge der Evangelisierung Indiens, Japans und Chinas", in denen zwar die Probleme der außereuropäischen Missionierung sehr instruktiv angesprochen werden, die es aber doch fraglich erscheinen lassen, ob die „Landkarte" der geeignete Oberbegriff ist.

Die universale Sicht der Bekenntnisse nimmt Teil 3 wieder auf, in dem gezeigt wird, was diese für das konkrete „Leben der Christen" bedeuten, konfessionell sowohl unterscheidend wie vergleichend in der kollektiven und individuellen Frömmigkeit und sittlichen Lebensgestaltung. Eine Sonderstellung in diesem Zusammenhang nimmt das Kapitel „Die intellektuelle Bewegung und die Kirchen" von F. Laplanche ein, Forschungsleiter im „Centre national de recherche scientifique" in Paris. Es ist eine universalgeistesgeschichtliche Studie, exemplifizierend mit einer Fülle von Einzelheiten, die es auch einem vorgebildeten Leser nicht leicht macht zu folgen (der Verlag sollte sich in der Werbung als ein Buchhändler erweisen, dessen Kardinaltugend es ist zu wissen, welches Buch er welchem Leser anbietet). Die geistvolle Studie gipfelt in den Sätzen: „Die christlichen Mythen (sic!) gingen eher gestärkt aus den Kontroversen der Katholiken und Protestanten sowie der Apologeten gegen Libertiner... hervor" (1166), denn: „noch war für das christliche Europa nicht der Zeit-

punkt gekommen, da man glaubte, dank den vereinten Erfolgen einer wohlorganisierten Wissenschaft und einer guten Regierung das Glück wirklich in dieser Welt finden zu können" (1169). Man spürt wohl zu Recht eine leise Ironie in der Darstellung der Theologien dieses Jahrhunderts. Da der Autor sich auf das in der Dichtung zutage tretende Menschenbild nicht einläßt, kommt in diesem Band William Shakespeare nicht vor. Durchaus kunsthistorisch fundiert, aber eingebettet in die Frömmigkeitsgeschichte ist das den Band schließende Kapitel über die Malerei und Skulptur und die Musik des Zeitalters.

Der inhaltlichen Anlage des Werks entspricht die editorische. Im französischen Original wirkten zwölf Autoren mit. In der deutschen Ausgabe versammelte H. Smolinsky acht wissenschaftliche „Helferinnen und Helfer", denn „viele Kapitel sind erweitert, alle bearbeitet worden". Daraus resultiert, daß der deutsche Band 8 mit 1260 Seiten den Band 6 um 348 Seiten übersteigt (daß der Subskriptionspreis nicht erhöht werden konnte, zeigt das Wagnis auch des Verlags bei diesem Unternehmen). Das Werk ist nicht zuletzt eine sehr beachtliche Leistung wissenschaftlicher Organisation, woran hinsichtlich der deutschen Ausgabe auch der Verlagslektor Franz Johna seinen Anteil hat. Man wünscht dem Unternehmen einen guten Fortgang und Abschluß. Als nächster deutscher Band erscheint der bereits seit 1990 französisch vorliegende Band 12 „Erster und Zweiter Weltkrieg. Diktaturen und totalitäre Systeme (1914–1958)", der wegen einer hier besonders erwünschten deutschen Bearbeitung zurückgestellt wurde.

*O. Köhler*

Hofmann, Karl: *Eine katholische Generation zwischen Kirche und Welt.* Studien zur Sturmschar des Katholischen Jungmännerverbandes Deutschlands. Augsburg: Wißner 1992. 450 S. Kart. 89,–.

Erst erschien der prächtige Band „Sie hielten stand" (vgl. diese Zschr. 207, 1989, 710), der aus den Erinnerungen der Ehemaligen die Sturmschar im katholischen Jungmännerverband in Wort und Bild wieder beeindruckend ins Gedächtnis rief. Das vorliegende Buch, eine präzise und unerwartet gut dokumentierte Dissertation, legt in vier großen Kapiteln die Geschichte und die Sinnstrukturen dieser Elitebewegung aus Glaube und Radikalität dar. Aus der Fülle der Themen seien die folgenden herausgehoben: Zur Vorgeschichte des Verbands gehört die „Jugendpflege", die sich auch der Zuwendung der Gesellschaft zu den jungen Menschen an ihrem Rand verdankte. Ebenso typisch ist, daß Jugendseelsorge als Jugendführung verstanden wurde. Auffallen muß bei der Lektüre des dichten Textes, welche Rolle geistliche und jugendliche Führerpersönlichkeiten spielten. Namen wie Carl Mosterts, Constantin Noppel SJ und Ludwig Wolker werden ebenso genannt wie Franz Steber und Hans Niermann. Solche Persönlichkeiten trugen zur Konzentration der Bedürfnisse bei, die junge Menschen vage artikulierten, allerdings in Zustimmung und Widerspruch, in Konfrontation mit einer Theorie und im Miterleben großer gemeinsamer Feste.

Diese Ausrichtung an Personen unterstreicht der Verfasser, indem er die Sturmschar in der Erzdiözese Paderborn mit der in der Diözese Rottenburg vergleicht. Während es in Paderborn zum Konflikt zwischen Erzbischof und Sturmschar kam – im Hintergrund stand der Gegensatz zwischen Jugendpflege und Jugendbewegung –, herrschte in Rottenburg eine große Harmonie, die dann durch die Vertreibung des Bischofs aus seiner Diözese am 24. August 1938 gesprengt wurde; zum Konflikt kam es also mit der (damaligen) „Welt". Am Ende des Buchs werden in zwölf Thesen die allgemeinen Ergebnisse (Generationen, Lebensformen, Sinnstrukturen, Ausdrucksformen) gesammelt und wird in fünf Thesen die spezielle Frage beantwortet, was die Sturmschar war. Antwort: „Die Sturmschar war Die Bewegung" (422). Damit wird sie auf die historischen Gegebenheiten zurückgeführt, also auf den Geist und auf die Konfrontation mit Kirche.

Die komplexe Geschichte dieser einmaligen Bewegung macht zweierlei deutlich: daß es jedem Jugendverband guttut, in sich eine radikale Elite zu wissen, und daß in jeder kirchlichen Jugendarbeit der Einfluß von Personen, die Wirkung von politischen und theologischen Ideen, die Gesamtstimmung einer Zeit und das Selbst-

verständnis junger Menschen ein explosives Gemisch erzeugen, das einerseits Neues hervorbringen will und zugleich als Bedrohung empfunden wird. Da solche Unruhe zum Wesen junger Menschen gehört, wird eine Kirche, die selbst unruhig an das Reich Gottes glaubt (vgl. Theresia von Avila), diese jungen Menschen als Verbündete erkennen dürfen und müssen. Dem Verfasser sei für das ausgezeichnete Buch gedankt. *R. Bleistein SJ*

## Religionspsychologie

Grom, Bernhard: *Religionspsychologie.* München, Göttingen: Kösel, Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 430 S. Lw. 29,80.

Die psychologische Erforschung religiösen Erlebens und Verhaltens ist mit großen sach- und fachbedingten Problemen verbunden. Wie lassen sich über ein so subjektives und komplexes Phänomen verläßliche Daten gewinnen? Zur Zeit gibt es weder einen einheitlichen Theorieansatz noch einen allgemein akzeptierten Begriff von Religiosität. Religiosität ist vielmehr ein Sammelbegriff für eine Vielfalt religiöser Einstellungen, Erlebnis- und Verhaltensweisen. B. Grom bietet einen umfassenden Einblick in die empirische Religionspsychologie unserer Tage, deren Aufgabe er darin sieht, das Erleben, Erkennen und Verhalten, in dem sich Menschen zu etwas Übernatürlichem in Beziehung glauben, in seiner ganzen Vielfalt erfahrungswissenschaftlich zu beschreiben und nach seinen psychosozialen und intrapsychischen Bedingungen zu erklären.

Im ersten Teil, „Religiosität in der Wir-Form" (19–75), erörtert er die Kultur- und Sozialisationsabhängigkeit religiösen Erlebens und Verhaltens. Religiosität ist das Ergebnis von Fremd- und Selbstsozialisation. Welchen Einfluß üben Familie, Glaubensgemeinschaft, Umgebung (Kap. 1), religiöse Intensivgruppen und ihre charismatischen Führer (Kap. 2) aus? Grom bringt Motive zur Sprache, die religiöse Intensivgruppen besonders ansprechen, nennt die Gefahren emotionaler Abhängigkeit von solchen Gruppen und bietet hilfreiche Anregungen für die Begegnung und Begleitung von Mitgliedern gefährdender Kulte.

Im zweiten Teil, „Religiosität in der Ich-Form" (77–366), untersucht er die vorwiegend innerpsychischen Bedingungen religiösen Erlebens und Verhaltens: den Einfluß vielfältiger Motive, normaler und gestörter Emotionen sowie außergewöhnlicher Bewußtseinszustände. Kap. 3 gilt den Motiven, die religiöses Erleben und Verhalten bestimmen. Hier stellt er zunächst bisherige Versuche dar, Religiosität auf ein, zwei oder mehrere Motive zurückführen zu wollen (z. B. I. P. Pawlow, B. Malinowski, S. Freud, E. H. Erikson, G. W. Allport), bewertet diese kritisch und plädiert mit Allport für einen multikausalen Erklärungsansatz. Er geht nicht von einer umfassenden Bedürfnisliste aus, sondern betont einzelne Motive, die für das religiöse Erleben, Denken und Verhalten wichtig zu sein scheinen.

In Kap. 4 untersucht Grom, welche Formen die Religiosität auf dem Hintergrund normaler und gestörter Emotionen annehmen kann. Religiöse Gefühle unterscheiden sich von nichtreligiösen Gefühlen nur in ihrer kognitiven Komponente. Anhand vieler Beispiele stellt Grom Psychotechniken dar, durch die religiöses Erleben gefördert werden kann, und zeigt die Möglichkeiten und Grenzen dieser Techniken auf. Da die Religiosität von Gläubigen sich nicht nur in der Art und Stärke ihrer Motive (Kap. 3) und Emotionen (Kap. 4), sondern auch darin unterscheidet, ob sie in außergewöhnlichen Bewußtseinszuständen erfahren wird, setzt sich der Autor in Kap. 5 mit Auditionen, Visionen, medialen Handlungen, Besessenheitserlebnissen auseinander.

Dem Buch kommt eine besondere Bedeutung zu, da die psychologische Forschung im deutschen Sprachraum der letzten zwanzig Jahre das Thema Religion vernachlässigte. Grom bestimmt den Standort der Religionspsychologie zwischen antipsychologischem Theologismus, der die psychische Bedingtheit religiösen Erlebens und Verhaltens verkennt, und antireligiösem Reduktionismus, der Religiosität ausschließlich auf ihre psychosozialen und intra-

psychischen Bedingungen zurückführt. Bei der Erklärung der vielfältigen Formen von Religiosität greift er auf lerntheoretische, psychoanalytische, motivationspsychologische, emotionspsychologische, kognitionspsychologische, phänomenologisch-psychiatrische und neodissoziationstheoretische Ansätze zurück. Diese etwas verwirrende Vielfalt von Erklärungen entspricht wohl der Heterogenität der Forschungsansätze auf diesem Gebiet. Allerdings favorisiert Grom unter den verschiedenen Erklärungsansätzen gegebener Formen der Religiosität die jeweils naheliegendste und sparsamste. Mit dem vorliegenden Buch präsentiert er eine Fülle von Forschungsergebnissen in einer übersichtlichen und klar gegliederten Form. Die vielen praktischen Beispiele und die einfache, anschauliche Sprache erleichtern dem Leser die Bekanntschaft mit einem ansonsten schwierigen und unübersichtlichen Forschungsgebiet. Das Buch ist eine gelungene Verbindung von wissenschaftlicher Darstellung, praktischer Veranschaulichung und wertvollen Anregungen für den Seelsorger und Berater. *H. Goller SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Johann Baptist Metz, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster, fragt nach der Bedeutung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Er macht dabei auf einen Mentalitätswechsel im Verhältnis Europas zu Lateinamerika aufmerksam, der auch für Theologie und Kirche wichtig ist.

In Großbritannien, Frankreich und Deutschland publizieren seit geraumer Zeit islamische Autoren türkischer, arabischer und indisch-pakistanischer Herkunft, die alle in der Sprache des Aufnahmelandes schreiben. An einigen exemplarischen Werken macht Johannes Röhrig deutlich, wie sich hier die Begegnung der beiden Kulturen spiegelt und welche Erfahrungen artikuliert werden.

Die verschiedenen Formen des Sozialismus, vor allem die seit Friedrich Engels „wissenschaftlicher Sozialismus" genannte, erstreben eine von den sozialen Übeln und dem Egoismus der einzelnen radikal befreite Gesellschaft. Ist dies mit der menschlichen Freiheit vereinbar und kann ein solches Ziel überhaupt erreicht werden? Peter Ehlen, Professor für Philosophiegeschichte an der Hochschule für Philosophie München, setzt sich damit auseinander.

Im Zug der Fortschritte der Genomanalyse, die einen Rückschluß auf das Erbgut erlauben, wird auch ihre Anwendung im Versicherungs- und Gerichtswesen diskutiert. Hans J. Münk, Professor für Moraltheologie und philosophische Ethik an der Theologischen Fakultät Luzern, entwickelt Grundlagen einer ethischen Beurteilung.

Im Jahr 1980 gründete der damalige Generalobere Pedro Arrupe den Flüchtlingsdienst der Jesuiten. Mark Raper, zur Zeit dessen internationaler Direktor in Rom, schildert Entstehen, Zielsetzung und Aktivitäten.

Das Problem des Fundamentalismus hat einen religiösen Kern, und doch zielt jeder Fundamentalismus am Wesen des Religiösen vorbei. Klaus Mertes legt diese Zusammenhänge dar.

---

BEILAGENHINWEIS
Dieser Ausgabe ist eine Verlegerbeilage beigefügt.

# Einheit der Kirchen

Bei allen Bemühungen um die Einheit der Christen, zu der sich die Kirchen in beschwörenden Worten bekennen, geht es nicht nur um den Weg zu diesem Ziel, sondern vor allem um Form und Gestalt der anzustrebenden Einheit selbst. Lange Jahre hindurch verlangte die katholische Kirche von den anderen Kirchen, sich ihr bedingungslos anzuschließen und alle ihre Lehren, Traditionen und Riten in der gegenwärtigen Gestalt zu übernehmen. Dabei wurde als selbstverständlich vorausgesetzt, daß sich nur die anderen Kirchen zu bewegen und zu ändern hätten, weil allein in der katholischen Kirche die Wahrheit des Glaubens bewahrt worden sei, den anderen aber wesentliche Elemente fehlten.

Dieses Rückkehrmodell geht jedoch von falschen Voraussetzungen aus. Im Lauf der Geschichte war auch die katholische Kirche tiefgreifenden Entwicklungen unterworfen, und dies wird weiterhin so bleiben. Denn sie lebt in der jeweiligen Zeit und kann sich ihren Bewegungen und Triebkräften nicht entziehen. Schon deswegen ist es fragwürdig, eine bestimmte geschichtlich gewordene Gestalt den anderen Christen als Bedingung der Kircheneinheit auferlegen zu wollen. Sodann gibt es auch in der katholischen Kirche immer wieder Fehlentwicklungen und Defizite in der Verwirklichung des Evangeliums. Deswegen betont das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils mit Nachdruck, daß die Kirche zur „dauernden Reform gerufen" ist und daß sie sich ändern muß, damit die „wahre Katholizität und Apostolizität" deutlicher zum Ausdruck kommt, als dies der Fall ist. Daher hat das Konzil das Rückkehrmodell aufgegeben. Es war ja auch für die nichtkatholischen Christen absolut unzumutbar und konnte daher nie zum Ziel führen.

Das heißt natürlich nicht, daß sich nicht hier und da noch Überreste fänden. So hatten eine ganze Reihe von Vertretern nichtkatholischer Kirchen bei dem Schreiben der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio vom 28. Mai 1992 den Eindruck, die katholische Kirche verlange als Bedingung der Einheit wieder die vollständige Übernahme aller kirchlichen Lehren, auch derer, für die keine Unfehlbarkeit beansprucht wird, und vor allem des Primats des Papstes in der gegenwärtig praktizierten Form. Das war wohl kaum die Absicht der Verfasser des Textes. Die Reaktionen zeigen aber, wie recht das Ökumenedekret des Konzils mit seiner Mahnung hatte, man müsse sich jeweils „auf eine Weise und in einer Sprache" ausdrücken, die auch von den anderen Christen „wirklich verstanden werden kann".

Das ökumenische Schlüsselwort der letzten Jahrzehnte war der vom Konzil nachdrücklich geforderte Dialog, das Gespräch der Kirchen mit dem Ziel, die

strittigen Fragen zu klären und Formulierungen zu finden, denen alle Seiten zustimmen können. Das gelang in erstaunlich vielen Bereichen, wie die eindrucksvolle Reihe der Konsenstexte zeigt. Ferner wurden zahllose Mißverständnisse ausgeräumt. So waren sich die Dialogpartner einig, daß die gegenseitigen Verurteilungen des 16. Jahrhunderts die heutigen Kirchen und ihre Lehren nicht mehr treffen.

Doch ist auch deutlich geworden, daß dieses Modell der Konsensökumene an Grenzen stößt. So wird die Frage, welcher Lehrkonsens für eine Kircheneinheit unbedingt notwendig ist, außerordentlich kontrovers beantwortet. Bei vielen, nach langen Überlegungen formulierten und gemeinsam akzeptierten Texten verlangten die Kirchenleitungen der einen oder der anderen Seite noch weitergehende Übereinstimmungen und stellten neue Forderungen auf. So entsteht der Eindruck, die Meßlatte werde immer höher gelegt – als ob man sich vor den Konsequenzen und damit vor einer wirklichen Einheit der Christen fürchte. Das Modell der Konsensökumene scheitert an der unbeantworteten – und vielleicht unbeantwortbaren – Frage, in welchen Bereichen und, vor allem, bis zu welchem Punkt Übereinstimmung erreicht sein muß.

Daher ist wohl nur das Modell der „versöhnten Verschiedenheit" realistisch. Die Verfechter dieses Modells sind der Überzeugung, daß die Unterschiede der Kirchen nicht so schwer wiegen, daß sie noch eine Trennung rechtfertigten. Sie verweisen auf das erste Jahrtausend, in dem sich die Kirche als „Communio ecclesiarum" verstand, als Gemeinschaft sehr unterschiedlich geprägter eigenständiger Ortskirchen. Sie sehen in diesem vom Konzil erneuerten Kirchenverständnis die Möglichkeit, gerade heute „die von Gott geschenkte Einheit auch auf der Ebene der gesellschaftlichen Vielheit von kirchlichen Gemeinschaften zu realisieren" (Medard Kehl). Einheit also nicht als uniformierte Einheitskirche, nicht als Absorption einer Kirche durch eine andere oder als Verschmelzung beider zu einer neuen dritten Größe, sondern als gegenseitige Anerkennung auf der Grundlage des gemeinsamen christlichen Glaubens. Die Kirchen sollen ihre Traditionen bewahren und trotzdem zu einer Gemeinschaft finden, sollen „Kirchen bleiben und eine Kirche werden", wie es Heinrich Fries und Karl Rahner schon im Jahr 1983 formulierten. Die einzelnen Teilkirchen brauchen ihre besonderen Auslegungen und Entfaltungen der christlichen Grundwahrheiten nicht aufzugeben, erkennen diese Besonderheiten aber gegenseitig als legitime Formen des Glaubens an, „auch wenn sie diese nicht für sich selbst als verpflichtend zu übernehmen vermögen" (Harding Meyer).

Die derzeitige Stagnation der Ökumene hat nicht zuletzt darin ihren Grund, daß zu viele Kirchenleitungen – aus welchen Gründen auch immer – am Konsensmodell festhalten. Dieses wird aber nach allen Erfahrungen ebensowenig zum Ziel führen wie die Forderung nach Rückkehr. *Wolfgang Seibel SJ*

*Jacob Kremer*

# Umkämpftes Ja zur Bibelwissenschaft

## Überlegungen zu einem Grundanliegen der Konzilskonstitution über die Offenbarung

Vor einigen Jahren stand in einem viel gelesenen Magazin die Behauptung: „Die Kirchen leben heute faktisch davon, daß ihren Mitgliedern die Ergebnisse der neueren Bibelwissenschaft meist nicht bekannt sind." Aus der Sicht des Schreibers war damit gemeint, daß viele Christen nur deshalb noch am kirchlichen Leben teilnehmen, weil ihnen die von den Bibelwissenschaftlern vorgetragenen Thesen über die Geschichte Israels, über Jesu Geburt, Wunder und Auferstehung nicht bekannt seien. Inwieweit diese auf vielen Mißverständnissen beruhende Behauptung stimmt, sei dahingestellt. Sicher aber ist, daß die in den letzten Jahren erschienenen Jesus-Bestseller alle davon profitieren, daß vielen Christen die Ergebnisse der Bibelwissenschaft weithin unbekannt sind; denn die Käufer erhoffen sich von diesen Publikationen eine zuverlässigere Auskunft über Jesus, als sie solche ihrer Ansicht nach bisher erhielten. Das gilt trotz der großen Bemühungen kirchlicher Bibelarbeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch für viele Katholiken, zumal von maßgeblichen Stellen die Bibelwissenschaft oft ignoriert (wie z. B. im „Weltkatechismus"), wenn nicht sogar beargwöhnt wird.

Im Hinblick darauf ist es angebracht, an das Ringen der katholischen Kirche um ein Ja zur Bibelwissenschaft während des Zweiten Vatikanischen Konzils zu erinnern. Einen guten Anlaß dazu bietet der Umstand, daß vor 30 Jahren, im Oktober und November 1962, die wesentlichen Schritte zur Formulierung der „Konstitution über die göttliche Offenbarung" (Dei Verbum) gesetzt wurden. Um die volle Bedeutung dieser umkämpften Konzilserklärung zu erfassen, ist es ratsam, zunächst kurz die Vorgeschichte und Geschichte dieses Ringens auf dem Konzil ins Gedächtnis zu rufen. An drei wichtigen Themen kann danach, ohne auf alle Einzelfragen einzugehen, gezeigt werden, inwieweit das Zweite Vatikanische Konzil ein „Ja" zur Bibelwissenschaft gesprochen hat und welche Folgerungen sich daraus für uns heute ergeben[1].

### Die Vorgeschichte und Geschichte von „Dei Verbum"

1. *Die Vorgeschichte.* Die bis zur Neuzeit allgemeine Auffassung von der Bibel als Wort Gottes erhielt ihre besondere Ausprägung in der Lehre von der Verbal-

inspiration, wie sie Ende des 16. Jahrhunderts in der protestantischen Orthodoxie vertreten wurde. Um ihre Berufung auf die Bibel allein (sola scriptura) zu festigen, betonten damals Protestanten, daß diese bis auf jedes Wort und jedes Zeichen inspiriert sei. Als ein gleichsam „papierener Papst" (A. Gunneweg) biete sie daher ein irrtumsloses Fundament des christlichen Glaubens. Diese Auffassung wurde erschüttert, als nach ersten Anfängen in der Zeit des Humanismus und nach dem Aufkommen der Naturwissenschaften zu Beginn der Aufklärung von mehreren Seiten eindringlich auf Angaben in der Bibel aufmerksam gemacht wurde, die mit den Ergebnissen der neueren Wissenschaften unvereinbar schienen und somit als Irrtümer zu gelten hatten. Unter Berufung auf die nach dem Modell der Naturwissenschaften vorgehende Geschichtswissenschaft forderten außerdem viele, auch die Bibel „historisch" auszulegen, ohne ihre Inspiration zu berücksichtigen. Insofern sie dabei die bisherige kirchliche Auslegung kritisch betrachteten, nannten sie ihre Auslegungsweise „historisch-kritische Exegese". Indem sich ihre Vertreter vornehmlich gegen jene richteten, die der inspirierten Bibel absolute Irrtumslosigkeit zuschrieben, erhoben sie als Bibelwissenschaftler nun auf ihre Weise den Anspruch, die Wahrheit der biblischen Aussagen zuverlässig bestimmen zu können. Dies taten sie, vor allem gegen Ende des 18. Jahrhunderts, unter Berufung auf die rationalistische Philosophie, die Evolutionstheorie, die biblische Archäologie und die vergleichende Religionswissenschaft. Dabei gelangten sie vielfach zu Auffassungen, die wesentliche Inhalte des christlichen Glaubens in Frage stellen.

Ähnlich wie viele evangelische Kreise, besonders die pietistischen Gemeinden und die sich Ende des 19. Jahrhunderts auf „die Fundamente" berufenden amerikanischen Protestanten (genannt die „Fundamentalisten"), lehnten fast alle Katholiken diese rationalistische Exegese ab und verschlossen sich oft ganz einer ernsten Auseinandersetzung mit der neueren Forschung. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts sah sich die katholische Kirche – nach einer kurzen Abwehr auf dem Ersten Vatikanischen Konzil – unter Papst Leo XIII. zu einer ersten Auseinandersetzung mit vielen neuen Forschungsergebnissen gezwungen. Zu diesem Zweck wurde 1890 die École Biblique in Jerusalem gegründet, 1893 die Bibelenzyklika „Providentissimus Deus" erlassen, 1903 die Päpstliche Bibelkommission ins Leben gerufen und 1909 das Päpstliche Bibelinstitut in Rom geschaffen. Bei all dem ging es vorrangig um die Verteidigung der Irrtumslosigkeit der Bibel und um die scharfe Zurückweisung vieler von liberalen Protestanten vorgetragenen Thesen.

Eine Änderung trat erst ein, als P. Augustin Bea SJ Leiter des Päpstlichen Bibelinstituts wurde und 1935 erstmals als Katholik an einem internationalen und interkonfessionellen Kongreß für Alttestamentler teilnahm. Unter seinem Einfluß verzichtete Pius XI. auf neue Verbote durch die Päpstliche Bibelkommission (mit der Begründung: „Ein Fall Galilei genügt mir!", s. Schmidt 118). Die Ge-

danken von P. Bea griff sodann Pius XII. 1943 in seiner Bibelenzyklika „Divino afflante Spiritu" auf. Diese Enzyklika war veranlaßt durch das 50jährige Jubiläum von „Providentissimus Deus" und durch scharfe Angriffe gegen jegliche neuere Exegese sowie das Bibelinstitut, wie sie der italienische Priester Dolindo Ruotolo (unter dem Pseudonym Dain Cohenel) vortrug. Pius XII. forderte jetzt die Exegeten auf, nicht bloß zur Verteidigung der Bibel, sondern vor allem zu ihrem besseren Verständnis intensiv den biblischen Urtext und die literarischen Ausdrucksweisen zu erforschen. Letzters empfahl dann auch der Sekretär der Päpstlichen Bibelkommission – nunmehr auf positive Weise – in einem Schreiben an den Erzbischof von Paris Kardinal Emmanuel C. Suhard (16. 1. 1948). Er hieß darin die Anwendung der in der Enzyklika gegebenen Richtlinien zur Berücksichtigung der literarischen Gattung ausdrücklich auch für die ersten Kapitel der Genesis gut. Pius XII. überlegte übrigens (nach einer Aussage von P. Bea; vgl. Schmidt 137), die früheren Bescheide der Päpstlichen Bibelkommission aufzuheben. Später äußerte sich Pius XII. in seiner Enzyklika „Humani generis" (12. 8. 1950) allerdings kritisch gegenüber neueren katholischen Forschungen.

Kurz vor dem Beginn des Konzils regte sich in Rom ein erbitterter Widerstand gegen das Päpstliche Bibelinstitut und die Anwendung der in „Divino afflante Spiritu" im Blick auf das Alte Testament gutgeheißenen Prinzipien auf die Evangelien. Davor warnte z.B. ein Monitum des Heiligen Offiziums vom 20. Juni 1961. Kardinal Ernesto Ruffini (Palermo) verwarf sogar explizit die Darlegungen in der Enzyklika Pius' XII. Ein verleumderischer Artikel von Mons. Antonio Romeo über P. Stanislas Lyonnet und P. Maximilian Zerwick, der ihre angeblichen Äußerungen zu den Kindheitsevangelien, Primatsworten und zur Erbsünde zum Thema hatte, erreichte es sogar, daß beiden Professoren verboten wurde, weiterhin am Päpstlichen Bibelinstitut Vorlesungen zu halten.

2. *Die Geschichte von „Dei Verbum"*. Das Zweite Vatikanische Konzil äußerte sich zum Thema Bibel und Bibelwissenschaft in Verbindung mit der durch viele ökumenische Gespräche aufgeworfenen Problematik des Verhältnisses zwischen Schrift und Tradition. Unter der Leitung von Kardinal Alfredo Ottaviani und dessen Sekretär P. Sebastian Tromp wurde in der theologischen Vorbereitungskommission das Schema „Über die Quellen der Offenbarung" erarbeitet, über das die Konzilsväter einfach abstimmen sollten. Dieses Schema behandelte alle anstehenden Fragen „in einem rein defensiven Sinn: größere inhaltliche Ausdehnung der Tradition gegenüber der Schrift, rein verbalistische Fassung des Inspirationsbegriffs und engste Form der Auslegung des Begriffs der Irrtumslosigkeit (in qualibet re religiosa et profana) sowie problemlose Fassung des Begriffs der Historizität der Evangelien etc." (Ratzinger 500). Dieses Schema, das einzelne Formulierungen wörtlich aus dem erwähnten römischen Monitum (1961) übernahm, lief im Grund auf „eine Kanonisierung der römischen Schultheologie"

(Ratzinger ebd.) hinaus. Ein engster Mitarbeiter von P. Tromp, Prof. Heribert Schauf (Aachen), erklärte dem Verfasser gegenüber kurz vor dem Konzilsbeginn, das Konzil werde wohl nur 14 Tage dauern; denn die Kommission habe eine Verurteilung aller neueren Irrlehren gut vorbereitet und die Konzilsväter brauchten darüber nur noch abzustimmen.

Es kam jedoch anders: Als dieses Schema, das den Konzilsvätern schon vorher sub secreto ausgehändigt worden war, am 14. November 1962 in der Konzilsaula zur Debatte stand, regte sich sofort Widerspruch seitens vieler Konzilsväter, zum Beispiel der Kardinäle Josef Frings (Köln), Paul Emile Léger (Montréal), Franz König (Wien), Bernard J. Alfrink (Utrecht), Leo Jozef Suenens (Mecheln) und Augustin Bea (Rom). Die Exponenten der konservativen Minderheit verteidigten hingegen das Schema (zum Beispiel die Kardinäle Giuseppe Siri und Ernesto Ruffini). Von großem Gewicht war die Wortmeldung von Bischof Emile Josef M. De Smedt aus Brügge, der dem Einheitssekretariat angehörte. (Von römischen Kreisen wurde er noch am 24. November 1962 in einem von 19 konservativen Kardinälen unterzeichneten Brief an den Papst angegriffen, weil er u. a. einem Buch von Professor F. Neirynck zum Kindheitsevangelium nach Lukas das Imprimatur erteilt hatte; vgl. Neirynck 70–74). De Smedt sagte, der Papst habe dem Einheitssekretariat den Auftrag gegeben, alle Vorbereitungskommissionen in Fragen der Ökumene zu beraten, die Verfasser des Schemas hätten aber eine solche Beratung abgelehnt. Das vorgelegte Schema leiste dem ökumenischen Dialog keinen Dienst, sei hingegen schädlich. Ähnlich lautete auch das Urteil von Kardinal Bea: Diese Vorlage „entspricht nicht dem Ziel, für das der Papst das Konzil vorgesehen hat"; es fehlt „der pastorale Charakter"; außerdem „berücksichtigt [sie] das ökumenische Problem überhaupt nicht; von der neueren Exegese spricht sie – anders als Pius XII. – nur mit einem gewissen Argwohn und läßt sich von der Furcht vor Irrtümern leiten, ohne wirklich auf die Probleme einzugehen" (Schmidt 701). Eine wegen ihrer Fragestellung sehr unglücklich verlaufene Abstimmung sorgte dann für weiteren Unmut und führte schließlich dazu, daß Johannes XXIII. am 21. November 1962 den vorgelegten Text von der Tagesordnung absetzen ließ und einer anders zusammengesetzten Kommission (unter Beteiligung von Kardinal Bea) den Auftrag erteilte, einen neuen Text zu erstellen.

Diese konnte sich in den Kommissionssitzungen zwischen dem 26. November und dem 7. Dezember 1962 bald auf eine neue Struktur der Vorlage und einen neuen Titel „De divina revelatione" einigen. Doch fiel es ihr schwer, einen allgemein zufriedenstellenden neuen Text zu formulieren. Sie stand ja vor der Aufgabe, die von der Mehrheit geforderten Verbesserungen, besonders die Berücksichtigung der Ergebnisse neuerer Bibelwissenschaft und des ökumenischen Anliegens, mit den Ansichten der konservativen Verfasser des ersten Entwurfs zu vereinbaren. Eine Einigung bahnte sich erst an, als die Mehrheit der Kommission

am 23. Februar 1963 dafür stimmte, die Frage nach dem Vorrang der Tradition gegenüber der Schrift offen zu lassen. Doch führten die weiteren Arbeiten vorerst nicht zur Neufassung eines für die öffentliche Diskussion geeigneten Textes, so daß manche Teilnehmer schon völlig resignierten. Überraschenderweise gab dann Paul VI. am 4. Dezember 1963 (Ende der 2. Sitzungsperiode) die Ausarbeitung des Schemas über die Offenbarung als Thema der nächsten Sitzung an. Die Kommission nahm daher am 7. März 1964 ihre Arbeit wieder auf und wurde dabei von einer Subkommission unterstützt, zu der viele führende Theologen gehörten (zum Beispiel Yves Congar, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Lucien Cerfaux, Alois Grillmeier, Otto Semmelroth, Heribert Schauf). Diese konnte einen Text vorlegen, der vom 30. September bis 6. Oktober 1964 das Konzil beschäftigte. Diskutiert wurden jetzt vor allem die Fragen der Irrtumslosigkeit und der Historizität der Bibel. Großen Einfluß übte dabei eine mutige Wortmeldung von Kardinal König aus (Grillmeier 532f.). Erst nach mehreren hart umkämpften Verbesserungen und dem nochmaligen Versuch der Minderheit, mittels eines in Umlauf gesetzten Flugblatts den Text zu Fall zu bringen, konnte am 18. November 1965 über den endgültigen Text abgestimmt werden: 2344 Ja (placet), 6 Nein (non placet). Der vom Papst unterzeichnete Text weist gewiß in manchen Punkten die Spuren seiner Entstehungsgeschichte, des Ringens um Kompromisse auf, doch „verbindet er die Treue zur kirchlichen Überlieferung mit dem Ja zur kritischen Wissenschaft und öffnet damit dem Glauben den Weg ins Heute" (Ratzinger 503).

## Vergleich zwischen dem Schema und dem endgültigen Text von „Dei Verbum"

Welch mutiges Ja zur Bibelwissenschaft damit das Zweite Vatikanische Konzil gesprochen hat, lehrt der Vergleich wichtiger Texte des vorgelegten Schemas zu drei Themen mit denen der umkämpften Endfassung.

1. *Offenbarung.* Der Titel des Textes, den die theologische Vorbereitungskommission für die Abstimmung durch die Konzilsväter ausgearbeitet hatte, lautet: *„Schema der dogmatischen Konstitution über die Quellen der Offenbarung"* (Schema constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis). Dieser deutet an, daß die Konzilsväter aufgefordert werden sollten, zu der kontroverstheologischen Frage des Verhältnisses zwischen Bibel und Tradition Stellung zu beziehen. Dem entspricht auch die Überschrift des 1. Kapitels: *„Über die doppelte Quelle der Offenbarung"*. Was die Verfasser dieses Textes unter „Offenbarung" verstanden, geht schon aus dem ersten Satz hervor:

„Die Offenbarung, die Gott in seiner Weisheit und Güte den Menschen zuteil werden lassen wollte, kommt uns durch die Heilsökonomie des Alten und Neuen Bundes zu...; im Neuen Band hat

[Gott] die Schätze seiner Weisheit und seines Wissens dem ganzen Menschengeschlecht durch seinen Sohn selbst und dessen Apostel ausgeteilt" (Sch 1).

Danach besteht Offenbarung, wie die weiteren Ausführungen unmißverständlich erkennen lassen, in einer Menge von Wahrheiten, die Gott durch Christus und die Apostel den Menschen mitgeteilt hat. („Offenbarung" bezeichnet hier also nicht, wie es der Sinn des Wortes ist, die Kundgabe dieser Wahrheiten, sondern das Ergebnis dieser Kundgabe.) Wie die weiteren Ausführungen zeigen, ist diese „Offenbarung" der Kirche hinterlassen, damit in ihr die Bischöfe als Nachfolger der Apostel deren Lehre weitergeben und mit Autorität interpretieren:

„Der Dienst des Wortes aber, den Christus und die Apostel begannen, ist im Lauf der Jahrhunderte immer in der Kirche bewahrt worden. Denn wie die Apostel das überlieferten, was sie von Christus empfangen hatten (vgl. 1 Kor 15, 3; cf. 11, 23), und ihren Nachfolgern zur Behütung auftrugen (vgl. 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 14), so haben die Bischöfe, die in der Kirche durch Sukzession den Platz der Apostel innehaben, deren Lehre immer durch die Predigt überliefert und mit Autorität interpretiert" (Sch 3).

Die Verweise auf 1 Tim 6, 20 („bewahre das dir anvertraute Gut...") und die Wendung „mit Autorität interpretiert" zeigen an, daß den Bischöfen die Aufgabe zukommt, die überlieferte „Offenbarung" vor falschen Auslegungen zu schützen und das zu bestimmen, was der Christ zu glauben hat. Vorausgesetzt ist dabei das vor allem in der Gegenreformation betonte Verständnis von „glauben": das für wahr zu halten, was Gott geoffenbart hat (fides quae creditur). Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß in dieser Konzilsvorlage so eindringlich vor Fehlinterpretationen von Glaubenswahrheiten gewarnt wird (s. w. u.).

Die Auffassung von „Offenbarung" als einer Menge von satzhaften Wahrheiten liegt auch der Äußerung über die zwei Quellen der Offenbarung zugrunde, die jegliche Rücksichtnahme auf das ökumenische Gespräch und die besondere Hochschätzung der Bibel vermissen läßt:

„Durch Christi und daher auch der Apostel Weisungen und Beispiele belehrt, hat die heilige Mutter Kirche immer geglaubt und glaubt sie, daß die ganze Offenbarung nicht allein in der Schrift, sondern in der Schrift und der Tradition wie in einer doppelten Quelle enthalten ist, allerdings auf jeweils andere Weise" (Sch 4).

Der Titel, den die neu zusammengesetzte Kommission der vom Konzil dann beschlossenen Erklärung gab, lautet: *„Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung"* (Constitutio dogmatica de divina revelatione). Schon dieser Titel zeigt das völlig andere, ganz auf der Linie neuerer dogmatischer und bibeltheologischer Arbeiten liegende Verständnis von Offenbarung, ohne das die folgenden, positiven Aussagen zur Bibelwissenschaft kaum möglich wären: „Offenbarung" meint hier nicht eine Menge von Wahrheiten als Ergebnis eines Offenbarungsgeschehens, sondern dieses Geschehen selbst: Gottes Selbstkundgabe. Unmißverständlich geht das aus dem Vorwort (Prooemium) hervor, dessen Eingangsworte „Gottes Wort" (Dei verbum) meist zur Bezeichnung der ganzen Konstitution verwendet werden:

„Gottes Wort (Dei verbum) soll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend folgt die Heilige Synode den Worten des heiligen Johannes: ‚Wir verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschien..., damit auch ihr Gemeinschaft habt mit uns und unsere Gemeinschaft Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus (1 Joh 1, 2–3)."

Die Konzilsversammlung versteht sich demnach nicht primär als authentische Interpretin von Sätzen, sondern als Hörerin, die den Menschen das ewige Leben zu verkünden hat, damit diese im Sinn der zitierten Worte von 1 Joh 1, 1–3 Gemeinschaft mit Gott erlangen.

Statt über Glaubenssätze und Quellen der Offenbarungswahrheiten zu sprechen – das kontroverstheologische Problem wurde bewußt ausgeklammert –, wird jetzt darzulegen versucht, was überhaupt „Offenbarung" heißt. Dies geht schon aus der Überschrift „*Über die Offenbarung selbst*" (Caput I, De ipsa revelatione) hervor. In enger Anlehnung an die Bibel heißt es dann:

„Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1, 9): daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaft werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2, 18, 2 Petr 1, 4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1, 15; 2 Tim 1, 17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33, 2; Jo 15, 14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3, 38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen" (DV 2).

Diese ganz auf die Gemeinschaft mit den Menschen, die gleichsam seine Freunde sind, hinzielende Selbstkundgabe Gottes „ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind" (ebd.), wie im Blick auf die Geschichte des Alten und Neuen Bundes erläutert wird.

Über den Glauben heißt es in dieser Neufassung entsprechend:

„Dem offenbarenden ‚Gott ist der Gehorsam des Glaubens' (Röm 16, 26; vgl. Röm 1, 5; 2 Kor 10, 5–6) zu leisten. Darin übereignet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich ‚dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft' und seiner Offenbarung willig zustimmt" (DV 5).

Glaube ist also in erster Linie personale Hingabe an Gott (fides qua creditur), wie auch die Bibel vorrangig betont. Erst in zweiter Linie ist er Zustimmung zu dem, was Gott offenbart (fides quae creditur).

Daß den kirchlichen Verkündern bei der Weitergabe dessen, was Gott zum Heil aller Menschen geoffenbart hat, eine wichtige Rolle zukommt, wird keineswegs unterschlagen, aber in größerem Zusammenhang gesehen. Die Weitergabe ist nicht bloß Sache der Amtsträger, sondern aller Gläubigen:

„Die apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: Es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, ...durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben" (DV 8).

Vor den Amtsträgern kommt also den von Gottes Geist erfüllten Gläubigen eine wesentliche Aufgabe zu. Im Blick auf die Geschichte der ganzen Kirche (nicht etwa bloß ihrer Amtsträger) heißt es dann:

„So ist Gott, der einst gesprochen hat, ohne Unterlaß im Gespräch mit der Braut seines geliebten Sohnes, und der Heilige Geist ... führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein" (DV 8).

Zu der umstrittenen Frage der Quellen der Offenbarung heißt es lediglich, daß Bibel und Überlieferung engstens zusammengehören:

„... daß die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft. Daher sollen beide mit gleicher Liebe und Achtung angenommen und verehrt werden" (DV 9).

Der im einzelnen noch weiter auszuführende Vergleich zwischen den Aussagen zum Thema Offenbarung im Vorbereitungsschema und in der Konzilserklärung zeigt, wie sehr das neuere Studium der Bibel in Verbindung mit neueren geistigen Strömungen es ermöglichte, die intellektualistische Engführung der neuscholastischen Theologie zu sprengen und die Gläubigen zu einem bislang weithin unbekannten Staunen zu führen: über Gottes Selbstkundgabe, seine Einladung zu einem freundschaftlichen Gespräch und zum Glauben an ihn im Hinblick auf das Ziel des Lebens, die ewige Gemeinschaft mit ihm. Inwieweit sich diese Sicht auch auf andere Konzilsaussagen, etwa die „Hierarchie der Glaubenswahrheiten" (im „Dekret über den Ökumenismus", Art. 11), auswirkte, kann hier nicht ausgeführt werden. Wie sehr dieses biblische Verständnis von Offenbarung, Gottes Selbstkundgabe im Blick auf das Heil der Menschen, die Diskussion über die Inspiration, die Irrtumslosigkeit und die Auslegung der Evangelien wesentlich beeinflußte, läßt eine nähere Betrachtung der diesbezüglichen Texte leicht erkennen.

2. *Inspiration – Irrtumslosigkeit – Wahrheit der Bibel.* Seit den ersten Auseinandersetzungen mit der historisch-kritischen Bibelwissenschaft bedrängte Christen das Problem: Enthält die Bibel nicht viele Angaben, die durch die Ergebnisse der neueren Forschung als Irrtümer bewertet werden müssen, zum Beispiel die Erschaffung der Welt in 6 Tagen, die des Menschen aus Lehm und der ersten Frau aus der Rippe des Adams (Gen 1–2) sowie die sich über die ganze Erde erstreckende Sintflut (Gen 7–8), das Stillstehen der Sonne auf Befehl des Josua (Jos 10, 12f.) und schließlich viele Zeitangaben bis hin zum Erlaß des Kaisers Augustus in den Tagen der Geburt Jesu (Lk 2, 1f.). Darauf bezogene Texte des Schemas der Vorbereitungskommission atmen ganz den Geist konservativer römischer Theologie. (Sie liegen auf der Linie der Vorlesungen, die der Sekretär der Kommission, Sebastian Tromp, Jahrzehnte hindurch an der Päpstlichen Universität Gregoriana gehalten hat.) Dies zeigt bereits die Überschrift des 2. Kapitels: *„Über Inspiration, Irrtumslosigkeit und literarische Komposition der Schrift"* (De Scripturae inspiratione, inerrantia et compositione litteraria). Wie die Ausführungen in diesem Kapitel zeigen, geht es den Verfassern darum, die aus der Inspiration folgende Irrtumslosigkeit der Bibel zu betonen und durch Hinweise auf die literarische Abfassung zu verteidigen.

Sie versuchen zunächst die Inspiration psychologisch zu erklären, indem sie von einem dreifachen Einwirken des Heiligen Geistes (Anregung, Bewegung, Beistand) auf die Hagiographen sprechen:

„Für die Abfassung dieser göttlichen Schrift aber hat Gott selbst bestimmte heilige Schreiber oder Hagiographen so zum Schreiben innerlich angetrieben und bewegt und ist so auch den Schreibenden beigestanden, daß sie all das und nur das, was er selbst als der vornehmliche Verfasser der Schriften beabsichtigte, mit dem Verstand richtig erfaßten und getreu den Schriften anvertrauten" (Sch 8).

Ausdrücklich wird dabei festgehalten, daß der Hagiograph als „organon" bzw. „instrumentum", das heißt mehr oder minder als bloßer Sekretär fungiert:

„Der Hagiograph aber ist bei der Abfassung des Buches ein ‚organon' des Heiligen Geistes bzw. ein Instrument, und zwar ein lebendiges und mit Vernunft begabtes" (Sch ebd.).

Zurückgewiesen wird ausdrücklich der Versuch (etwa von K. Rahner), die Inspiration weniger dem einzelnen Verfasser, sondern seiner Gemeinde, deren Sprecher er ist, zuzuschreiben (Sch 10). Im Blick auf die Versuche mehrerer Theologen (wie etwa John Henry Newman), die Inspiration bloß auf die Heilswahrheiten zu beschränken und die profanen Aussagen davon auszunehmen, wird ausdrücklich betont:

„daß alle und auch die einzelnen Teile der heiligen Bücher, auch die unscheinbaren, inspiriert sind. Daher muß alles, was von den Hagiographen gesagt wird, als vom Heiligen Geist geäußert festgehalten werden" (Sch 11).

Sehr scharf (als „nefas") wird deshalb jeder Zweifel an der absoluten Irrtumslosigkeit verworfen:

„Aus dieser Ausdehnung der göttlichen Inspiration auf alles folgt direkt und notwendig die absolute Irrtumsfreiheit (immunitas absoluta ab errore) der ganzen Heiligen Schrift. Durch den alten und festen Glauben der Kirche werden wir nämlich belehrt, daß es ganz und gar ein Frevel (nefas) ist zuzugeben, der heilige Schriftsteller selbst habe sich geirrt; denn die göttliche Inspiration schließt als solche ebenso unbedingt jeden Irrtum in jeglicher religiösen oder profanen Sache gänzlich aus, wie aus ihr unbedingt folgt, daß Gott, die höchste Wahrheit, der Urheber keines wie auch immer gearteten Irrtums ist" (Sch 12).

Um manche Angaben in der Bibel, die eindeutig den Ergebnissen der neueren Geschichts- und Naturforschung widersprechen, mit der Lehre von der absoluten Irrtumslosigkeit der Bibel zu vereinbaren, verweist das Schema unter Berufung auf die Enzykliken Leos XIII. und Pius' XII. auf die unterschiedlichen Aussageweisen der Bibel:

„Diese Irrtumslosigkeit ist jedoch aus der Weise zu beurteilen, mit der die Wahrheit im heiligen Buch zur Sprache kommt... Anders wird nämlich die Wahrheit in einem geschichtlichen oder einem lehrhaften Buch ausgedrückt, anders in einem prophetischen, poetischen, allegorischen oder parabolischen. Was aber die einzelnen [Aussagen] angeht, muß die Weise, wie die Wahrheit zur Sprache kommt, auch aus dem Sinn beurteilt werden, den der Hagiograph in bestimmten Zusammenhängen den Bedingungen seiner Zeit entsprechend ausdrückte" (Sch 13).

Abweichend von „Divino afflante Spiritu" wird aber die Beachtung der unterschiedlichen Aussageweisen einzig zur Verteidigung der Irrtumslosigkeit empfohlen, nicht aber zum tieferen Erfassen der biblischen Aussagen selbst:

„Denn die Wahrheit und die Zuverlässigkeit der Heiligen Schrift bzw. das, was der Verfasser wirklich durch sein Schreiben bezeichnen wollte, wird öfters nicht richtig verstanden, wenn nicht sorgfältig auf die üblichen und gängigen Weisen des Denkens, Redens und Erzählens geachtet wird, die zur Zeit der Hagiographen vorherrschend waren" (Sch 13).

Zur tieferen Begründung der Eigenart biblischer Aussageweisen und besonders der Irrtumslosigkeit wird in dem Schema – ähnlich wie schon in der Enzyklika Leos XIII. – auf die Parallele zwischen der Herablassung Gottes in der Menschwerdung und der Herablassung Gottes bei der Abfassung der Bibel in menschlicher Sprache verwiesen:

„Dies alles macht, bei gleichzeitiger Wahrung der Wahrheit wie der Heiligkeit Gottes, die Herablassung (condescensio) der ewigen Weisheit in seinem göttlichen Wort deutlich, das in menschliche Zeichen und Buchstaben gekleidet und so den Menschen dargeboten werden sollte wie einst im eingeborenen Wort des Vaters, das durch Annahme des Fleisches menschlicher Schwäche in allem uns gleich werden wollte außer der Sünde (vgl. Hebr 4, 15) und der Unwissenheit" (Sch 14).

Hier wird – über die Angaben in „Providentissimus Deus" hinaus und anders als in Hebr 4, 15 – gesagt, daß Jesus uns in allem gleich wurde, mit Ausnahme aber nicht bloß der Sünde, sondern auch der „Unwissenheit". Mit Recht kann hier gefragt werden, ob dieser Hinweis auf Jesu „Unwissenheit" letztlich nicht zu einem monophysitischen Verständnis der Inkarnation verleitet (vgl. Grillmeier 530).

Diese ganz auf die Abwehr von Irrtümern zielenden und neuere theologische Ansätze völlig außer acht lassenden Darlegungen des Schemas stießen bei vielen Konzilsvätern auf Widerspruch. Längere Diskussionen über neuere Vorschläge führten zuerst zu keiner Verständigung. Eine Wende brachte am 2. Oktober 1964 die vielbeachtete Wortmeldung von Kardinal König (s. Grillmeier 532–534; Kirchschläger 58f.). Er berief sich zunächst auf die orientalischen Wissenschaften, die in den letzten Jahren große Fortschritte gemacht hatten, und betonte, daß dadurch viele Einwände der Gegner widerlegt worden seien, die Bibel also in vielen Punkten gar nicht irre. Doch fuhr König dann fort und erklärte offen:

„Die ... angeführte orientalische Wissenschaft zeigt jedoch auch, daß in den Heiligen Büchern die historischen und die naturwissenschaftlichen Angaben bisweilen der Wahrheit entbehren."

Als Beispiele für solches Abweichen von der Wahrheit verwies der Kardinal auf die irrtümliche Erwähnung des Abjatar statt dessen Vater Abimelech in Mk 2,26, des Jeremia statt des Maleachi in Mt 27,9 und die historisch unhaltbare Zeitangabe für die Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar in Dan 1,1 (in Wirklichkeit drei Jahre früher als dort angegeben). Ohne weitere ähnlich fehlerhafte Angaben aufzuzählen, erklärte der Erzbischof von Wien:

„So ist, damit die Autorität der Heiligen Schrift keinen Schaden leide, ernst und ohne Zweideutigkeit zu sprechen, nicht künstlich und nicht mit Furcht. Das heißt, daß die Kenntnis des Verfassers im Hinblick auf historische Angaben gemäß den Umständen seiner Zeit begrenzt gewesen ist und daß Gott ihn als solchen zum Schreiben bewegt hat."

Der Kardinal forderte damit auf, nicht aus Angst zu gekünstelten Erklärungen solcher Irrtümer zu greifen (wie etwa jener, daß Gott den Hagiographen bewußt zu der Angabe „Jeremia" – statt richtig Maleachi – bewogen habe, um so auf die Zusammengehörigkeit aller biblischen Propheten aufmerksam zu machen); statt dessen sollten wir offen eingestehen, daß der Verfasser sich geirrt habe. Kardinal König begründete seine Forderung, indem er die im Schema erwähnte Parallele zur Herablassung Gottes aufgriff, diese aber nicht auf die Unwissenheit Jesu ausdehnte, sondern auf die Grenzen des menschlichen Redens Gottes in der Bibel bezog:

„Wenn wir so die Herablassung des göttlichen Wortes, das menschlicher Rede ähnlich geworden ist, bekräftigen, dann verteidigen wir besser Gottes Wort in Menschenwort."

Mehrere Kommentare zum Konzilsdekret heben hervor, daß die Aufforderung des Wiener Kardinals, die nach dem im Schema (12) zitierten Verbot aus der Enzyklika „Providentissimus Deus" als „Frevel" (nefas) zu bewerten ist, damals wie auch später auf dem Konzil keinen offenen Widerspruch erfuhr. Wenn die Worte des Kardinals aus Wien auch nicht explizit in den endgültigen Text aufgenommen wurden, so haben sie doch wesentlich zu dessen Formulierung beigetragen.

Wie groß der Unterschied zwischen dem ersten Schema und der endgültigen Fassung ist, lehrt eine Durchsicht des neuen Textes. Schon die Überschrift des entsprechenden Kapitels III markiert die neue Grundeinstellung: *„Über die Inspiration der Heiligen Schrift und ihre Auslegung"* (De Sacrae Scripturae inspiratione et de eius interpretatione). Es fehlt hier das Wort „Irrtumslosigkeit" und wird als besonderer Inhalt die „Auslegung" angegeben. Ebenso wie in der Enzyklika „Divino afflante Spiritu" fehlt im ganzen Kapitel die polemische Zurückweisung von Irrtümern. Statt dessen heißt es nach dem Hinweis auf die Übereinstimmung mit der Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über die Inspiration, wonach die Heiligen Bücher „Gott zum Verfasser haben":

„Zur Abfassung der heiligen Bücher hat Gott Menschen erwählt, die ihm durch den Gebrauch ihrer eigenen Fähigkeiten und Kräfte dazu dienen sollten, all das und nur das, was er – in ihnen und durch sie wirksam – geschrieben haben wollte, als echte Verfasser schriftlich zu überliefern" (DV 11).

Die biblischen Schriftsteller sind also nicht bloß lebende Instrumente, sondern „wahre Verfasser" (veri auctores), wie auch Gott „Verfasser" ist. Die Konzilserklärung verzichtet anders als das Schema auf eine nähere Ausführung darüber, wie der Vorgang der Inspiration zu erklären ist, wohl nicht zuletzt, um jedes Mißverständnis der Inspiration nach Art eines mechanischen Diktats zu vermeiden und neuere Erklärungsversuche nicht a priori auszuschließen.

Unter Bezug auf die umstrittene Irrtumslosigkeit der Bibel heißt es dann:

„Da also alles, was die inspirierten Verfasser oder Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt zu gelten hat, ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte" (... veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit) (DV 11).

Die vorliegende Näherbestimmung der „Wahrheit", die die Heiligen Bücher „sicher, getreu und ohne Irrtum" lehren, erhielt erst in den letzten Konzilstagen und nach einem Eingreifen Pauls VI. ihre endgültige Fassung. In einer voraufgehenden Fassung hieß es, daß die biblischen Schriften „die Heilswahrheit (veritatem salutarem) ohne Irrtum lehren". Das schien vielen Konzilsvätern allzu offen gegen frühere kirchliche Verurteilungen einer Einengung der Inspiration (unter Ausschluß profaner Wahrheiten) zu sprechen. Statt dessen wurde die Formulierung vorgeschlagen: „die Wahrheit, die Gott, die Ursache unseres Heils, seinen Schriften anvertrauen (consignare) wollte". Da dieser Vorschlag aber die soteriologische Zielsetzung der Offenbarung nicht deutlich genug aussprach und einzig Gott als Verfasser angab, wurde der Text noch einmal leicht abgeändert: Durch die Weglassung der Kommata nach „Deus" und „causa" bilden jetzt die Worte „nostrae salutis causa" keine Apposition mehr zum Subjekt („Gott, die Ursache unseres Heils"), sondern eine Näherbestimmung zum nunmehr passivisch formulierten Prädikat (consignari voluit): „die Gott um unseres Heiles willen... aufgezeichnet haben wollte". Diese gewiß „gewundene Erklärung" (s. Grillmeier 537; Beumer 88) macht deutlich, daß die Inspiration nicht Gottes fast mechanisch vorgestelltes Einhauchen von Sätzen meint, sondern im Dienst der Selbstkundgabe Gottes zum Heil der Menschen erfolgt, wie es dem im 1. Kapitel betonten Verständnis der Offenbarung entspricht.

Als erste Folgerung für die Interpretation der biblischen Bücher wird dann gesagt:

„Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart (per homines more hominum) gesprochen hat, muß der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte" (DV 12).

Es genügt also nicht, die Texte einfach zu lesen und so zu verstehen, wie wir sie heute aufnehmen. Im einzelnen heißt es dann in enger Anlehnung an „Providentissimus Deus" und „Divino afflante Spiritu":

„Um die Aussageabsicht der Hagiographen zu ermitteln, ist neben anderem auf die literarischen Gattungen 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" (DV 12).

Beachtenswert ist, daß hier anders als in den herangezogenen Enzykliken und dem vorbereiteten Schema (13) nicht von einem Buch bzw. Text (im Singular) gesprochen wird, sondern (im Plural) von „Texten". Vor allem wird noch hinzugefügt: *„in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher... Art"*. Damit wird gesagt, daß nicht alle geschichtlichen Aussagen auf derselben Ebene liegen, es vielmehr verschiedene Weisen gibt, über geschichtliche Ereignisse zu sprechen (etwa in Form von Midraschim, Legenden, Kultätiologien u. ä.).

Auf der Linie dieser Anweisung liegen auch die beiden folgenden den Exegeten gestellten Aufgaben, auf die Entstehungsbedingungen der Texte (ihren „Sitz

im Leben") und die zur Zeit ihrer Abfassung üblichen Ausdrucksformen zu achten:

„Weiterhin hat der Erklärer nach dem Sinn zu forschen, wie ihn aus einer gegebenen Situation heraus der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend – mit Hilfe der damals üblichen literarischen Gattungen – hat ausdrücken wollen und wirklich zum Ausdruck gebracht hat. Will man richtig verstehen, was der heilige Verfasser in seiner Schrift aussagen wollte, so muß man schließlich genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren" (DV 12).

In Verbindung mit diesen Anweisungen für die rechte Interpretation der Bibel wird in Erinnerung gerufen:

„Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, daß man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens" (DV 12).

Dieser Hinweis entspricht ganz der christlichen Tradition, die immer in der Überzeugung vom Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche (vgl. 2 Petr 1, 21) auf die Regula fidei als Kriterium für die Wahrheit jeder Bibelauslegung verwies. Wie wenig durch diesen theologischen Aspekt der Auslegung die historisch-kritische Exegese beeinträchtigt wird, folgt aus der Bestimmung ihrer Aufgabe:

„Aufgabe der Exegeten ist es, nach diesen Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift" (DV 12).

Durch ihre bibelwissenschaftlichen Untersuchungen sollen demnach die Exegeten dazu beitragen, daß „das Urteil der Kirche reift". Dies setzt voraus, daß die Kirche, nicht bloß das kirchliche Lehramt (s. Lohfink 28), ständig auf die Bibel verwiesen bleibt und ihr Urteil keineswegs immer schon definitiv ist, sondern einem Reifungsprozeß unterliegt.

Am Schluß des Kapitels wird noch die seit Johannes Chrysostomus bekannte Parallele zwischen der Herablassung Gottes (condescensio) bei der Inkarnation des Logos und bei der Abfassung der biblischen Bücher aufgegriffen, und zwar in der Form, wie sie schon Kardinal König bei seiner Wortmeldung geboten hatte, ohne – wie im vorbereiteten Schema (14) – die „Unwissenheit" zu erwähnen:

„In der Heiligen Schrift also offenbart sich, unbeschadet der Wahrheit und Heiligkeit Gottes, eine wunderbare Herablassung der ewigen Weisheit, ‚damit wir die unsagbare Menschenfreundlichkeit Gottes kennenlernen und erfahren, wie sehr er sich aus Sorge für unser Geschlecht in seinem Wort zu uns herabgelassen hat' (Joh. Chrys., In Gen 3,8). Denn Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist" (DV 13).

In direktem Gegensatz zum Schema (14) wird hier aus der Herablassung Gottes nicht die absolute Irrtumslosigkeit der Bibel abgeleitet, sondern gemäß der oben zitierten Anregung von Kardinal König gefolgert, daß Gott auch menschliche Schwächen der biblischen Verfasser in Kauf nimmt (s. Grillmeier 544).

3. *Wahrheit der Evangelien.* Die Schärfe der Diskussion über das rechte Verständnis von Inspiration und Irrtumslosigkeit war zu einem großen Teil bedingt durch die schon erwähnte Furcht konservativer Kreise vor einer Anwendung der Prinzipien von „Divino afflante Spiritu" auf die Evangelien. Sollte vieles darin Gesagte nicht so stimmen, wie man es Jahrhunderte hindurch unbefangen angenommen und in den letzten beiden Jahrhunderten gegen eine rationalistische Auslegung verteidigt hatte? Ein Vergleich einzelner Abschnitte des vorbereiteten Schemas mit „Dei Verbum" ist diesbezüglich höchst instruktiv.

Im Schema der Vorbereitungskommission heißt es, daß die Evangelien von den Verfassern stammen,

„deren Namen im Kanon der Heiligen Bücher angeführt werden, nämlich Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, den Jesus liebte" (Sch 19).

Wer mit der Geschichte der neueren Exegese vertraut ist, erkennt unschwer: Hier wird als heute noch zu vertretende Tradition der Kirche verteidigt, daß die Evangelien keinesfalls von anderen als den im Kanon angeführten Männern verfaßt wurden. Zurückgewiesen wird damit (wie schon in einer Antwort der Päpstlichen Bibelkommission vom 29. Mai 1907) die Auffassung sehr vieler katholischer Exegeten, daß das vierte Evangelium nicht direkt vom Apostel Johannes stamme, mit dem die Tradition den geliebten Jünger identifizierte, sondern allenfalls unter Berufung auf den Apostel zwischen 90 und 100 abgefaßt wurde. Zurückgewiesen wird außerdem (wie ebenfalls schon in einer Antwort der Päpstlichen Bibelkommission vom 19. Juni 1911) die Meinung, daß das erste Evangelium nicht der Apostel Matthäus selbst geschrieben habe, sondern ein Christ der zweiten Generation, der nach der sogenannten Zweiquellentheorie seinen Stoff aus dem Evangelium des Nichtapostels Markus und aus der hypothetisch erschlossenen Logienquelle (Q) geschöpft und dann redigiert habe. Hingegen wird die direkte Abfassung durch zwei Apostel betont, weil die Theologen der Vorbereitungskommission meinten, die Zuverlässigkeit der Evangelien sei nur dann gesichert, wenn sie von zwei Augenzeugen (Matthäus und Johannes) bzw. von zwei Apostelschülern (Markus und Lukas) stammen.

Wie sehr die Sorge um die Zuverlässigkeit der Evangelien die römische Vorbereitungskommission bestimmte, zeigen auch folgende Verurteilungen:

„Deshalb verurteilt diese heilige vatikanische Synode jene Irrtümer, durch die – auf welche Weise und aus welchem Grund auch immer – die wirkliche historische und objektive Wahrheit der Ereignisse des Lebens unseres Herrn Jesus Christus, wie sie in jenen heiligen Evangelien erzählt werden, verneint oder abgeschwächt wird" (Sch 21).

An welche „Fakten" die besorgten Theologen denken, wird anschließend an einigen Beispielen aufgezeigt:

„Diese Irrtümer erweisen sich als um so gefährlicher, wenn sie die Fakten zum Beispiel der Kindheit Christi, die Zeichen und Wunder des Erlösers sowie seine wunderbare Auferstehung von den Toten und den glorreichen Aufstieg zum Vater in Zweifel ziehen, [Momente also,] die den Glauben selbst betreffen" (Sch 21).

Es fehlt hier wie auch bei der Äußerung zu den Verfassern jede Rücksichtnahme darauf, daß keineswegs alle Exegeten die erwähnten Fakten in gleicher Weise bestreiten, daß hingegen viele sich redlich bemühten und bemühen, den oft sehr unterschiedlichen, manchmal sogar widersprüchlichen Aussagen der biblischen Texte gerecht zu werden. Diese Exegeten verfahren auf eine der Tradition bester katholischer Theologie entsprechende Weise, indem sie nämlich jeweils zu „unterscheiden" (distinguere) versuchen, in welchem Sinn Aussagen historisch sind und in welchem nicht.

Solche notwendigen Unterscheidungen (distinctiones) zeichnen hingegen die ohne Polemik und pauschale Verurteilungen formulierte Neufassung in „Dei Verbum" aus. Die Kommission konnte sich dafür auf die inzwischen (am 21. April 1964) veröffentlichte Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission „Sancta Mater Ecclesia" berufen und deren Wortlaut zum Teil wörtlich übernehmen. Zunächst wird betont:

„Am apostolischen Ursprung der vier Evangelien hat die Kirche immer und überall festgehalten und hält daran fest" (DV 18).

In differenzierender Weise heißt es dann weiter:

„Denn was die Apostol nach Christi Gebot gepredigt haben, das haben später unter dem Anhauch des Heiligen Geistes sie selbst und Apostolische Männer uns als Fundament des Glaubens schriftlich überliefert: das viergestaltige Evangelium nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes" (DV 18).

Inwieweit die namentlich genannten Evangelisten die Evangelien direkt und nicht etwa mittels Gewährsmännern schriftlich fixiert haben, bleibt offen. Neben den Aposteln werden deshalb ausdrücklich „apostolische Männer" genannt (Ratzinger 517). Aus diesem Grund werden auch die Verfassernamen wie in den alten Handschriften mit *„nach* Matthäus, Markus, Lukas und Johannes" angeführt. (Noch am 24. November 1962 hatten 19 wegen ihrer streng konservativen Haltung bekannte Kardinäle in einem Brief an den Papst den Exegeten F. Neirynck aus Brügge [später Löwen] kritisiert, weil er in seinem Büchlein „L'Évangile de Noël", Brüssel 1960, einer Auslegung von Lk 1–2, im Untertitel „Selon S. Luc" [„nach dem hl. Lukas"] und nicht „des hl. Lukas" geschrieben hatte – ein eklatantes Beispiel dafür, wie wenig die Kritiker die Bibel selbst kannten [Neirynck 72].)

Hinsichtlich der historischen Zuverlässigkeit fehlt im folgenden Abschnitt (DV 19) jede ausdrückliche Zurückweisung der im Schema pauschal verurteilten Irrtümer. Am Anfang ist lediglich von den Evangelien die Rede, „deren Geschichtlichkeit sie [die Kirche] ohne Bedenken bejaht". Dieser auf Wunsch von Papst Paul VI. nachträglich eingefügte Zusatz muß im Licht der früheren Aussagen über die unterschiedlichen Weisen geschichtlicher Darstellung („in textibus vario modo historicis" [DV 12]) interpretiert werden. Das geht eindeutig aus der folgenden Darlegung hervor, die wesentliche Aussagen der inzwischen veröffentlichten Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission „Über die historische

Wahrheit der Evangelien" aufgreift. (Darauf verweisen auch die Eingangsworte des Abschnitts DV 19: „Unsere heilige Mutter, die Kirche", die sich wörtlich mit denen der „Instructio" decken.)

Wie in der Instruktion werden nämlich hinsichtlich des Inhalts der Evangelien drei Zeiten der Überlieferung (tria tempora traditionis) unterschieden: Die Evangelien überliefern zuverlässig,

1. „was Jesus, der Sohn Gottes, in seinem Leben unter den Menschen zu deren ewigem Heil wirklich getan und gelehrt hat" (DV 19).

Der Inhalt der Evangelien bezieht sich also auf Jesu Taten und Lehren.

2. „Die Apostel haben nach der Auffahrt des Herrn das, was er selbst gesagt und getan hatte, ihren Hörern mit jenem volleren Verständnis überliefert, das ihnen aus der Erfahrung der Verherrlichung Christi und aus dem Licht des Geistes der Wahrheit zufloß" (DV ebd.).

Die Zeugen der Reden und Taten Jesu haben also darüber nach Jesu Auferstehung und dank ihrer Geistbegabung nicht bloß stereotyp und protokollarisch berichtet, sondern sie aus ihrem österlichen Wissen um Jesu Macht über den Tod und seine Gottessohnschaft sowie dank der ihnen durch den Heiligen Geist geschenkten tieferen Einsicht in die volle Bedeutung von Jesu Leben und Reden (vgl. Joh 16,13) wiedergegeben.

3. „Die biblischen Verfasser aber haben die vier Evangelien redigiert, indem sie einiges aus dem vielen auswählten, das mündlich oder auch schon schriftlich überliefert war, indem sie anderes zu Überblicken zusammenzogen oder im Hinblick auf die Lage in den Kirchen verdeutlichten, indem sie schließlich die Form der Verkündigung beibehielten, doch immer so, daß ihre Mitteilungen über Jesus wahr und ehrlich waren" (DV ebd.).

Über die verdeutlichende Darstellung von Jesu Wirken und Lehren durch die Apostel hinausgehend haben demnach die Evangelisten die vorgegebenen mündlichen bzw. schriftlichen Überlieferungen auf eigenständige Weise wiedergegeben, etwa durch Auswahl, Zusammenziehung, Verdeutlichung im Blick auf die Leser ihrer Generation und durch die Wahl der aktualisierenden Verkündigung. (Ein Beispiel dafür ist der Umstand, daß sie Jesu Worte nicht einfach in ihrer ursprünglichen Fassung [ipsissima vox] wiedergaben, sondern als Worte des in der Kirche lebenden Herrn an die gegenwärtige Generation [Herrenworte] formulierten.)

Das Konzil hat sich durch diese Unterscheidung von „drei Zeiten der Überlieferung" bei der Entstehung der Evangelien auf leicht verständliche Weise wesentliche Ergebnisse der neueren Evangelienforschung zu eigen gemacht. Es hat damit zugleich gezeigt, wie die „historicitas evangeliorum" zu verstehen ist: nicht im Sinn moderner Historiographie, die meist nur an der „superficies historica" interessiert ist und alles in einer der kartesianischen Philosophie entsprechenden Klarheit und eindeutig berichten will („wie es eigentlich gewesen ist", L. v. Ranke), sondern unter Berücksichtigung der jeweils unterschiedlichen Weisen, über geschichtliche Vorgänge zu berichten (in textibus vario modo historicis).

Indem die Konzilserklärung darauf verzichtet, neuere Erklärungen der Kindheitsevangelien, der Wundererzählungen und Ostergeschichten global als Irrtümer zu verwerfen, gibt sie den Lesern der Bibel und besonders den Bibelwissenschaftlern die Freiheit, über diese Texte differenziert zu urteilen. Die diesbezügliche Einstellung der Mehrheit der Konzilsväter erhellt daraus, daß sie engere polemische Neuformulierungen des vorgelegten Schemas nicht akzeptierten, zum Beispiel die zweite, später zurückgewiesene Neufassung der Vorlage, in der es hieß: „Die biblischen Verfasser aber haben die vier Evangelien redigiert, ... indem sie schließlich die Form der Verkündigung beibehielten, immer aber so, daß sie nicht Erdichtetes, aus der schöpferischen Kraft der Urgemeinde Hervorgehendes, sondern Wahres und Echtes mitteilten" (Pacomio 119).

## Folgerungen für das heutige Ja zur Bibelwissenschaft

Die skizzierte Gegenüberstellung von Texten aus dem Schema der römischen Vorbereitungskommission mit der endgültigen Konzilserklärung zeigt unmißverständlich, welch richtungweisende Grundtendenz darin ihren Niederschlag gefunden hat und welch großen „Sprung nach vorn" (Johannes XXIII.) die Konzilsväter damit gewagt haben. Sicherlich tragen manche Formulierungen die Spuren der mühsam erkämpften Kompromisse und lassen noch viele Fragen offen (s. Ratzinger 499. 509. 520; Lohfink 31f.). Als nicht mehr zu bestreitende Folgerung aus dem Ringen um die endgültige Textfassung darf jedenfalls gelten, „daß es keinen Weg mehr an der historisch-kritischen Methode vorbei gibt und daß sie gerade als solche einem Anspruch der Sache der Theologie selbst entspricht" (Ratzinger 499). Dieses Urteil eines Konzilstheologen kann angesichts der früheren und auch heute wieder geäußerten Einwände gegen die neuere Exegese nicht hoch genug bewertet werden.

Die katholische Bibelwissenschaft, besonders die Erforschung der Evangelien, erhielt durch diese „Magna Charta" einen neuen Aufschwung. Das belegen viele neuere Veröffentlichungen katholischer Exegeten, die im Unterschied zu früher („Catholica non leguntur") jetzt auch von nichtkatholischen Kollegen ernst genommen und geschätzt werden. An der Weiterentwicklung biblischer Methoden waren in den letzten Jahren katholische Experten nachhaltig mitbeteiligt. Dies gilt u.a. für die Auswertung neuerer linguistischer, strukturalistischer, literaturwissenschaftlicher und kommunikationstheoretischer, soziologischer und psychologischer Forschungsergebnisse. Konnten diese auch nicht überall in gleicher Weise Anklang und dauerhafte Bedeutung erlangen, so öffneten sie doch in vielen Bereichen neue Perspektiven – über den Stand der Forschung in den Konzilsjahren hinaus – für das heutige Verständnis der Bibel (z.B. beim Vorrang der synchronen, den vorliegenden Text ins Auge fassenden Betrachtungsweise, vor

der diachronen, auf die Textgeschichte konzentrierten Untersuchung, sowie bei der Berücksichtigung der Wirkungsgeschichte). Dank des „Ja" zur Bibelwissenschaft auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil beteiligen sich heute auch katholische Exegeten freimütig an einer besseren Bestimmung des engen Verhältnisses zwischen dem Neuen und dem Alten (Ersten) Testament, berücksichtigen mehr als früher die Verankerung im Judentum („Jesus, der Jude"), die durch die damalige Situation gegebenen Einseitigkeiten (z. B. in der Bewertung der Frau) und die geschichtlich bedingten Frontstellungen zur Zeit der Abfassung der Evangelien sowie der späteren Schriften des Neuen Testaments.

Das Ja zu den Methoden und Ergebnissen neuerer Bibelwissenschaft und die positiven Äußerungen der Konzilskonstitution zur Hochschätzung der Bibel – etwa die Rede vom „Tisch des Wortes und des Brotes" (DV 21, vgl. 26) – gaben den schon vorher begonnenen Bemühungen um Bibelapostolat und Bibelpastoral neuen Auftrieb (vgl. den wachsenden Einfluß der katholischen Bibelwerke). Davon zeugt nicht zuletzt, daß der Wortgottesdienst nicht mehr bloß als „Vormesse" gilt und daß die Zahl der Perikopen gegenüber früher beträchtlich erweitert wurde. Schließlich fanden und finden Bibelkreise in vielen christlichen Gemeinden und Gemeinschaften größtes Interesse (vor allem in Lateinamerika).

Allerdings kann nicht übersehen werden, daß trotz dieses positiven Echos auf die Konzilserklärung die Ergebnisse neuerer Bibelauslegung in sehr breiten Volksschichten, auch bei führenden Intellektuellen (Journalisten, Dichtern u. a.), nach wie vor unbekannt sind, wie eingangs festgestellt wurde. In manchen kirchlichen Kreisen werden sie beargwöhnt oder sogar gänzlich abgelehnt. Dafür lassen sich verschiedene Gründe anführen:

Die neuere Sicht der Bibel, besonders der Evangelien, verlangt von vielen Christen ein großes Umdenken; denn die neuzeitliche, an der Historizität und überprüfbaren Faktizität interessierte Einstellung verhindert oft das rechte Verstehen der in einer vorwissenschaftlichen Epoche abgefaßten Texte. Außerdem sind viele Katholiken wie die Autoren des Schemas der Vorbereitungskommission bei ihrer katechetischen Unterweisung einseitig auf ein durch die Gegenreformation geprägtes Verständnis von Offenbarung und Glauben festgelegt worden, so daß ihnen ein Umdenken sehr schwer fällt, zumal ihre bisherige, wenig reflektierte Glaubenssicherheit dadurch mitunter in Frage gestellt wird. In dieser Situation werden sie anfällig für fundamentalistische Positionen, die ihnen scheinbar absolute Sicherheit anbieten.

Auf viele Protestanten, aber auch auf nicht wenige Katholiken, wirkt sich außerdem heute noch die von der protestantischen Orthodoxie vertretene Sicht der Bibel als „papierener Papst" dahingehend aus, daß sie jetzt statt von der „Bibel allein" von der Bibelwissenschaft absolut sichere Beweise für ihren Glauben erhalten wollen. Gefördert wird diese Überbewertung der Bibelwissenschaft für die Glaubensbegründung dadurch, daß nicht wenige Bibelwissenschaftler die Er-

gebnisse ihrer Forschung als absolut sichere Resultate der Wissenschaft ausgeben, wie es erste Vertreter der historisch-kritischen Exegese in Reaktion auf die Ansprüche der protestantischen Orthodoxie taten. Es ist daher nicht verwunderlich, daß in einer solchen Atmosphäre die oft voneinander abweichenden, ja nicht selten einander widersprechenden Antworten der Bibelwissenschaftler einfache Bibelleser irritieren und sie fragen lassen: Was sagt denn nun die Bibel wirklich? Ist die Heilige Schrift letztlich nicht ein Buch, das nur die Experten verstehen?

Es entspricht nicht der Konzilserklärung „Dei Verbum", wenn angesichts der zuletzt angeführten Schwierigkeiten heute mehrfach versucht wird, die Bibelwissenschaft pauschal für die Verunsicherung vieler Christen verantwortlich zu machen und vor der historisch-kritischen Exegese oder überhaupt jeder wissenschaftlichen Auslegung der Bibel zu warnen. Die zu Beginn dieses Beitrags ins Gedächtnis gerufene Vorgeschichte und Geschichte von „Dei Verbum" lehren, daß auf solche Weise keine Probleme gelöst werden können. Die Gegenüberstellung des aus Sorge vor Irrtümern verfaßten Schemas der Vorbereitungskommission und des positiv argumentierenden Konzilstextes weist hingegen einen besseren Weg: Nicht das Verschweigen der Forschungsergebnisse, erst recht nicht pauschale und auf mangelnder Sachkenntnis beruhende Verurteilungen von ungewohnten Thesen bzw. anfechtbaren Hypothesen, sondern nur mutige Berücksichtigung wissenschaftlicher Erkenntnisse und differenzierende Beurteilung neuerer Erklärungen können dazu beitragen, die Diskrepanz zwischen der geschichtlich bedingten Sprache der Bibel und den heutigen Auffassungen von Welt und Mensch zu überwinden.

Alle Exegeten werden durch die Skepsis gegenüber ihrer Forschungsarbeit und die verbreitete Neigung zum Fundamentalismus vor eine doppelte Aufgabe gestellt: Einerseits müssen sie sich der Grenzen ihrer Arbeit bewußt bleiben; sie dürfen hypothetische Ergebnisse nicht gleichsam als Dogma ausgeben, sondern als wertvolle, oft unerläßliche Hilfen für das heutige Bibelverständnis. Damit tragen sie wesentlich dazu bei, die meist auf Mißverständnissen beruhende Kritik an der Bibel und am christlichen Glauben zu widerlegen. Andererseits müssen sie alles tun, um ihre wichtigsten Forschungsergebnisse so zu vermitteln, daß auch einfache Bibelleser dadurch zu einem rechten Verstehen des uns in menschlicher Sprache geschenkten Wortes Gottes hingeführt werden. Dazu gehört zunächst, daß die Leser unter Berücksichtigung der „Hierarchie der Wahrheiten" den Stellenwert einzelner Probleme und deren Lösungen kennenlernen. So können sie zu einer „zweiten Naivität" gelangen, das heißt zum Lesen der biblischen Texte im Wissen darum, daß die Beantwortung vieler Einzelfragen, die aus unserer neuzeitlichen Denkweise (einer gleichsam depravierten Naivität) stammen, für das Vernehmen der biblischen Botschaft weniger wichtig ist. Als mündige Christen in einer pluralistischen Gesellschaft sind sie außerdem zum rechten Umgang mit

den Ergebnissen der Bibelwissenschaft, die häufig durch die Medien weiteste Verbreitung finden, anzuleiten. Ihrer jeweiligen Bildung entsprechend sollen sie lernen, die oft unterschiedlichen Ergebnisse der Wissenschaftler in der Gemeinschaft mit anderen kritisch zu prüfen, inwieweit sie ihnen helfen, das ihnen durch die Bibel in der Kirche verkündete Wort Gottes zu vernehmen.

[1] Für den Druck überarb. Vortrag vom 14. 10. 1992 im Rahmen der Ringvorlesung der Kath.-Theol. Fakultät Wien „Aufbruch des 2. Vatikanischen Konzils heute" (zum Gedenken an die Konzilseröffnung am 11. 10. 1962). Die Texte des Schemas der Vorbereitungskommission (Sch) und der Erstfassungen der Konzilserklärung werden (in eigener Übersetzung) zitiert nach *L. Pacomio,* Dei Verbum. Genesi della costituzione sulla divina rivelazione. Schemi annotati in Sinossi (Rom 1971). Die Übers. der Konzilserklärung „Dei Verbum" (DV) wird angeführt nach *O. Semmelroth, M. Zerwick,* Vaticanum II über das Wort Gottes. Die Konstitution „Dei Verbum" (SBS 16, Stuttgart 1966). – Aus der Fülle der Literatur zum Thema sei vor allem verwiesen auf folgende Veröffentlichungen (im Beitrag hinter den Autorennamen angeführte Seitenzahlen beziehen sich darauf): *J. Ratzinger, A. Grillmeier, B. Rigaux,* in: LThK-Konzil, T. 2 (Freiburg 1967) 497–583; *J. A. Fitzmyer,* Die Wahrheit der Evangelien. Die „Instructio de historica Evangeliorum veritate" der Päpstl. Bibelkommission vom 21. April 1964 (SBS 1, Stuttgart 1965); *J. Beumer,* Die kath. Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II. Kirchl. Dokumente im Licht der theol. Diskussion (SBS 20, Stuttgart 1966); *J. Gnilka,* Die bibl. Exegese im Lichte des Dekretes über die göttl. Offenbarung (Dei Verbum), in: MThZ 36 (1985) 5–19; *W. Kirchschläger,* Zweites Vat. Konzil. Über die göttl. Offenbarung (Klosterneuburg 1985); *S. Schmidt,* Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit (Graz 1989); *N. Lohfink,* Der weiße Fleck in Dei Verbum, Artikel 12, in: TThZ 101 (1992) 20–35; *H. Gabel,* Inspirationsverständnis im Wandel. Theol. Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vat. Konzils (Mainz 1991) (Lit.); *F. Neirynck,* Dagboeknotitie. Een preconciliair incident, in: The Four Gospels 1992 (Fs. F. Neirynck), hrsg. v. F. Segbroek u. a. (Leuven 1992) 68–80.

*Hans-Joachim Höhn*

# Ethik in der Risikogesellschaft

Das menschliche Grundbedürfnis, in Sicherheit leben zu können, ist von allen Epochen der Kulturgeschichte am erfolgreichsten von der Moderne erfüllt worden. Zumindest ist dies der erste Eindruck, der sich bei einer Sichtung typisch moderner Errungenschaften auf dem Feld der Wirtschaft, Technik, Medizin und Politik aufdrängt: Die technisch-industrielle Zivilisation hat die Menschheit weitgehend von naturwüchsigen Zwängen und Ängsten befreit. Über ein weitgespanntes soziales Netz wurde es möglich, dem Individuum, das durch Krankheit oder Alter aus dem Arbeitsleben ausscheiden muß, das Existenzminimum zu garantieren. Ärztliche Kunst und pharmazeutische Produkte erlauben lebensverlängernde Maßnahmen in früher hoffnungslosen Fällen. Der Rechtsstaat schützt den einzelnen vor Übergriffen seiner Mitbürger und der Obrigkeit. Und gegen äußere Feinde ist man durch ein Arsenal technisch hochgezüchteter Abschreckungs- und Vernichtungswaffen bestens gewappnet.

Seit einigen Jahren mehren sich jedoch die Anzeichen vom Ende der sozialstaatlich abgefederten Industriegesellschaft, die mit ihrer Wohlstandsproduktion soziale Interessen- bzw. Klassengegensätze entgiften konnte. Die ökologische Krise hat offenbart, daß Wissenschaft, Technik und Wirtschaft Gefahren hervorbringen, die in demselben Maß steigen, wie die erfolgreiche Beherrschung der menschlichen Lebensbedingungen zunimmt. Fortan wird der Lauf der modernen Welt nicht mehr von der technisch-industriellen Ausbeutung der natürlichen Ressourcen bestimmt, sondern von der Konfrontation mit ihren selbstproduzierten Gefährdungen. Die „Risikogesellschaft“ [1] hat die Nachfolge der Wohlstandsgesellschaft angetreten. Sie hat von ihr nicht nur die ungelösten sozialen Fragen des Industriezeitalters geerbt, sondern neue Herausforderungen hinzugefügt.

## Unterwegs in eine andere Moderne: Von der Wohlstandsproduktion zur Risikoproduktion

Der mit dem Stichwort „Risikogesellschaft“ markierte Kontinuitätsbruch der neuzeitlichen Sozialgeschichte wird dort offenkundig, wo die Kosten des industriellen Fortschritts den bis dato errungenen Wohlstand aufzehren und wo ökonomische Gewinne ökologisch entwertet werden. Diese „Epochenscheidung“ läßt sich nicht mit dem Hinweis aufheben, menschliches Handeln stehe immer

schon und unaufhebbar in der Sphäre des Scheiterns und Mißlingens, so daß das Krisenpotential der Moderne kein Novum darstelle. Zwar drückt sich im Begriff des Risikos nach wie vor die Erwartung aus, „daß von natürlichen Ereignissen oder Entwicklungen bzw. vom menschlichen Handeln oder Unterlassen schädliche Einflüsse auf Menschen oder andere Lebewesen, auf deren Lebensgrundlagen oder -bedingungen bzw. auf Sachen ausgehen“ [2]. Jedoch muß man auch sehen, daß sich die Risikogesellschaft von früheren gesellschaftlichen Formationen deutlich hinsichtlich Entstehung und Ausmaß ihrer Gefährdungspotentiale unterscheidet [3]:

1. Das neue ökologische Krisenszenario resultiert nicht aus naturwüchsigen Gefahren, sondern entsteht aus der Entfaltung der wirtschaftlichen Produktivkräfte und wird insofern gesellschaftlich erzeugt. Dies gilt sowohl für die Verschmutzung der Biosphäre als auch für Klimaveränderungen (Treibhauseffekt) und erhöhte Strahlenbelastungen (Ozonloch). Der Mensch ist abhängig von einer Natur, deren Zustand wiederum vom Menschen abhängig ist.

2. Die Gefahren des fortgeschrittenen Nuklear- und Chemiezeitalters lassen sich im Unterschied zu frühindustriellen Risiken weder räumlich noch zeitlich, noch gesellschaftlich eingrenzen. Vom Ozonloch geht eine egalisierende Wirkung aus, während der Manchesterkapitalismus hierarchisch war – hier hungerten in Krisenzeiten immer zuerst die Armen. Vor überhöhter UV-Strahlung aber sind alle gleich. Alles Leid, das Menschen einander zufügen, kannte bisher den Bereich der „anderen“, auf den die von Kriegshandlungen oder wirtschaftlicher Ausbeutung scheinbar Nichtbetroffenen verweisen konnten. Mit der Allgegenwart der Risiken von Groß- und Hochtechnologien ist diese Möglichkeit der Distanzierung und des Abwälzens von Negativa kaum mehr möglich. Wenn die Strahlenwolke aus Tschernobyl auf Ländergrenzen keine Rücksicht nimmt, kann der GAU eines Kernkraftwerks nicht länger als innere Angelegenheit eines souveränen Staates betrachtet werden.

3. Die neuen Gefahren und Belastungen besitzen dadurch eine neue Qualität, daß sie sich der sinnlichen Wahrnehmung entziehen und erst über technische Meßinstrumente nachweisbar werden. Wer sichergehen will, daß ein neues Haus nicht auf Baugrund errichtet wird, der mit chemischen Altlasten versehen ist, muß Experten beauftragen, die sich ihrerseits auf künstliche Wahrnehmungsapparate verlassen.

4. Gegenüber den neuen Risiken versagen die bisherigen Institutionen des Schadensausgleichs. Weder die finanzielle Vorsorge durch den Abschluß von Versicherungen noch die Nachsorge der Intensivmedizin kommen im nuklearen Katastrophenfall noch für ein gesellschaftliches Krisenmanagement in Frage. Vielmehr werden solche Schäden ersatzlos der Allgemeinheit zugemutet, als handelte es sich hierbei um die Folgen eines Wirbelsturms, für dessen Entstehen kein Schuldiger haftbar gemacht werden kann.

Die genannten Symptome, Tendenzen und Beispiele lassen in ihrer zugespitzten Beschreibung ein durchgängiges Kennzeichen der Risikogesellschaft hervortreten. Es ist dies die Erfahrung, an die Grenzen jenes menschlichen Sicherheitsstrebens gelangt zu sein, das Sicherheit durch die Ausdehnung menschlicher Verfügungsmacht über die Natur mit Hilfe von Wissenschaft und Technik herstellen will. Nur mit diesen Mitteln läßt sich der erreichte Verfügungsspielraum über die Natur nicht mehr beherrschen. Allerdings reicht dieses Eingeständnis nicht aus, um die Zukunftsfähigkeit der Moderne zu sichern. Sie selbst bringt ja mit den Phänomenen der Risikogesellschaft Vorzeichen einer Zukunft hervor, die es zu verhindern gilt. Wenn sie die Erfahrung ihrer Grenze produktiv verarbeiten will, bringt es nichts, allein nach weiteren Möglichkeiten des herrschaftsförmigen Ausgriffs auf die natürlichen Bedingungen des Daseins zu suchen.

Das Entdecken von Alternativen wird jedoch einstweilen blockiert durch den irritierenden Befund, daß gerade die Industriegesellschaft mit ihrer Produktion von Wohlstand und Lebensqualität in die Risikogesellschaft führt. Auch die Sozialwissenschaft und Sozialethik haben lange gebraucht, um erste Kriterien für den Umgang mit Risiken zu entwickeln, die aus der vergesellschafteten Natur entstehen[4]. Zu kurz greifen Ansätze, welche die Sicherung von Fortschritt und Zukunft lediglich als eine politisch-ökonomische Planungs-, Entscheidungs- und Gestaltungsaufgabe darstellen. Hierbei beschränkt man sich darauf, die Funktionalität der wichtigen Teilsysteme zu optimieren und unbeabsichtigte Nebenfolgen durch ein Systemmanagement in den Griff zu bekommen, das mit den Mitteln soziotechnischer Planung störende Tendenzen zurückbildet und unübersichtliche Handlungsketten abbaut. Moralische Wertungen und Eingaben gelten bei der Steuerung dieses Prozesses als gegenstandslos[5]. Eine fein abgestimmte funktionale Differenzierung der Gesellschaft soll ethische Imperative ersetzen.

Befürworter dieser Strategie ersparen sich die Mühe, den Diskurs über Sicherheit und Risiko, über Expansion und Selbstbegrenzung der Industriekultur neu zu vermessen. Sie sehen über die Tatsache hinweg, daß die Bestimmung des gesellschaftlich Verantwortbaren nicht allein an den Sachzwängen oder der Eigenlogik der funktionalen Differenzierung auszurichten ist. Sachzwänge sind stets nur das vermeintlich zwangsläufige Resultat vorher gefällter Grundentscheidungen, Zielsetzungen und Werturteile. Die Vernünftigkeit dieses normativen Kontextes zu überprüfen, ist Aufgabe der Ethik, die darauf insistiert, daß das funktional Richtige zwar integrales Moment verantwortlichen Handelns ist, sich aber nicht darin erschöpft, sondern auch den weiter ausgreifenden Radius des human-, sozial- und umweltverträglichen Handelns zu berücksichtigen hat[6].

Während über die Reichweite verantwortlichen Handelns noch relativ rasch Einverständnis zu erzielen ist, mehren sich die Schwierigkeiten bei der Frage nach Maß und Grenze des Verantwortbaren. Das Problem besteht vor allem darin, daß die überkommene Zuordnung von Risiko und Verantwortung, wonach

die ethische Vertretbarkeit einer Handlung in Relation zum angestrebten Gut und der Wahrscheinlichkeit des Scheiterns bzw. der dann eintretenden Schäden quantitativ bestimmt wurde, unter den Bedingungen der Risikogesellschaft nicht mehr operationabel ist.

## Sicherheit und Wagnis: Risikobereitschaft und Risikoverantwortung

Der sozialstaatliche Slogan der Moderne lautet: Sicherheit ist Versichertsein. Versprochen wird damit nicht Unfallfreiheit und Gesundheit, wohl aber bleibt gewährleistet, daß die im Schadens- und Krankheitsfall anfallenden materiellen Belastungen aufgefangen werden[7]. Finanziell wird diese Aufgabe versicherungstechnisch so gelöst, daß man die für die Zukunft erwarteten Schäden vorab auf alle Versicherten umlegt. Für die Berechnung der Umlage müssen Schadensumfang und -art sowie die Wahrscheinlichkeit eines solchen Ereignisses bekannt sein. Anhand dieser Größen wurde ein versicherungsmathematischer (und ingenieurwissenschaftlicher) Risikobegriff definiert, der den Risikograd einer Handlung oder eines Ereignisses aus der Eintrittswahrscheinlichkeit eines möglichen Schadensfalls multipliziert mit dem Umfang des Schadens errechnet. Für zahlreiche Risiken vom Wohnungseinbruch bis zum Brückeneinsturz sind beide Faktoren (d.h. Schadensumfang und -wahrscheinlichkeit) aufgrund vorliegender statistischer Daten bis auf geringe Abweichungen ziemlich genau angebbar.

Schwierigkeiten mit dieser Risikoformel (Risikograd = Eintrittswahrscheinlichkeit des Schadens × Schadensumfang) ergeben sich jedoch bereits dann, wenn sehr große Schäden mit sehr kleiner Wahrscheinlichkeit eintreten.

„Für die Explosion der britischen Bohrinsel Piper Alpha im Juli 1988 in der Nordsee muß mit einem Gesamtschaden von einer bis eineinhalb Milliarden US-Dollar gerechnet werden, und der Unfall im Atomkraftwerk TMI (Harrisburg 1989) hat knapp eine Milliarde US-Dollar gekostet. Derartige Schadensausmaße zu versichern ist durch Rückversicherung gerade noch möglich, indem also die Versicherung sich ihrerseits dagegen versichert, plötzlich für einen so hohen Schaden aufkommen zu müssen. Noch wesentlich höher können die Schäden bei sehr unwahrscheinlichen Unfällen in Atomkraftwerken sein. Hier hat der Gesetzgeber die Haftpflicht der Betreiber auf 500 Millionen DM begrenzt und alles, was darüber hinausgeht, zu Lasten der Allgemeinheit akzeptiert."[8]

An diesem Beispiel wird deutlich, wie problematisch sich die überkommene Risikoformel in der Risikogesellschaft ausnimmt. Sie berücksichtigt nicht, ob die drohenden Schadensereignisse reversibel oder irreversibel sind, ob ihre direkten und indirekten Folgen zeitlich begrenzt sind oder ob auf unabsehbare Zeit Menschen davon betroffen sind. Bei der Bemessung des Schadensausmaßes bleiben zudem zahlreiche Größen außer acht, deren Geldwert kaum zu beziffern ist, wie etwa der ästhetische Wert einer intakten Landschaft oder die Bedeutung von Baudenkmälern für die historische Identität einer Gesellschaft[9]. Kurz: Der überkommene Risikobegriff ist eher Ausdruck als Lösung der Frage, ob Schadens-

ausmaße denkbar sind, die bei einer noch so geringen Eintrittswahrscheinlichkeit nicht mehr riskiert werden dürfen.

Welche Schadensobergrenze die „Allgemeinheit" zu tragen bereit ist, stellt letztlich auch kein versicherungstechnisches Problem dar. Hier beginnt das Feld der gesellschaftlich-politischen Debatte um die Akzeptanz von Risiken, in der sehr heterogene Faktoren und Motive die Risikobereitschaft der Bevölkerung mitbestimmen[10]. Entsprechende Umfragen haben ergeben, daß die Akzeptanz von bekannten und natürlichen Risiken größer ist als die Bereitschaft, sich unvertrauten und kulturell bedingten Gefährdungen auszusetzen. So werden gesundheitliche Beeinträchtigungen beim Sonnenbaden geringer bewertet als die Strahlenbelastung bei medizinischen Untersuchungen. Ebenso werden freiwillig eingegangene Risiken leichter akzeptiert als unfreiwillig übernommene. Es kommt vor, daß dieselben Personen die Schadensgefahr beim Drachenfliegen eher hinnehmen als die statistisch viel geringere Wahrscheinlichkeit, durch künstliche Aromastoffe in Lebensmitteln Nachteile für Leib und Leben zu erleiden. Feststellen läßt sich auch, daß später eintretende Folgen risikobehafteten Tuns für unproblematischer gehalten werden als unmittelbar eintretende. So beruhigen sich Raucher angesichts eindringlicher Warnungen vor den Langzeitfolgen des häufigen Griffs zur Zigarette mit der Hoffnung auf den Fortschritt der Medizin, der irgendwann auch den Lungenkrebs besiege.

Das faktische Akzeptanzverhalten vieler Zeitgenossen gegenüber riskanten Handlungen ist erwiesenermaßen oft irrational und gibt nur wenig Anhalt für das Projekt einer ethischen Risikobeurteilung. Allerdings beruht diese Irrationalität nur selten auf einem Mangel an Vernunft auf seiten des Subjekts. Vielmehr dürfte eher die Unüberschaubarkeit des Handlungsfelds sowie die vernetzte Folgenlastigkeit eigenen und fremden Tuns dazu führen, die Komplexität der Urteilssituation so zu reduzieren, daß man sich am Vordergründigen und vermeintlich eigenhändig Steuerbaren orientiert[11]. Die Erfahrung zeigt, daß solche Versuche einer eindimensionalen Ausrichtung des Wollens und Tuns sich auf Dauer kontraproduktiv auswirken. Sie geraten in einen Widerspruch zum ursprünglichen Handlungsziel, da sie im Hinblick auf die Gesamtbilanz ihrer direkten und indirekten Wirkungen genau den ursprünglich angestrebten Wert untergraben[12].

Die moderne Wohlstandsgesellschaft scheint vielfach vom „Midas-Effekt" eingeholt zu werden. Der antiken Sage nach wurde König Midas der Wunsch erfüllt, alles solle zu Gold werden, was er berühre. Nach einiger Zeit wurde klar, daß die Erfüllung dieses Wunschs nicht die Maximierung erfolgreichen Strebens nach Reichtum bedeutete, sondern dessen Verkehrung ins Negative. Gold kann man nicht essen. Eine derart kleinformatige Erfolgskalkulation können sich soziale Institutionen und Instanzen in der Risikogesellschaft nicht leisten, die über die Einführung neuer Technologien, die Beteiligung an kapitalintensiven Investitionen oder prekäre außenpolitische Engagements zu entscheiden haben. Hier

sind nur Kriterien hilfreich, die nicht auf die einlinige Verwirklichung eines einzigen Handlungszwecks abzielen, sondern sich auf die optimale Verknüpfung vielfältiger, miteinander gekoppelter und/oder einander widerstreitender Handlungsmöglichkeiten, Chancen und Risiken beziehen.

## Ethische Kriterien der Risikoakzeptanz

Jede Planung von Projekten, die mit erheblichen Eingriffen in bestehende politische, ökonomische und ökologische Zusammenhänge verbunden sind, muß mit dem Auftreten unbeabsichtigter Nebenfolgen rechnen. Inwieweit diese heute als verantwortbar und zumutbar eingeschätzt werden können, bemißt sich wesentlich danach, inwieweit eine vorausschauende Gefahrenkalkulation unter Einbeziehung ethischer Maßstäbe gelingt. Ein ethischer Risikodiskurs ist dort unumgänglich, wo quantitative Verfahren der Risikoabschätzung nicht mehr ausreichen oder überhaupt nicht mehr greifen. Diese Grenze ist bereits dort erreicht, wo präzisiert werden muß, was als human-, sozial- und umweltverträglich zu gelten hat.

So sind vor allem für die Festlegung von Grenzwerten bei der Schadstoffbelastung der Umwelt oft die Voraussetzungen für statistische Trendaussagen nicht gegeben. Denn die Extrapolation von der Vergangenheit in die Zukunft ist nur bei ausreichend gesicherter Datenbasis (Langzeitanalysen) und bei gleichbleibenden Randbedingungen möglich. Aber selbst Computersimulationen können kaum sämtliche Randbedingungen inklusive ihrer Schwankungsbreite berücksichtigen. Die Zunahme von Allergieerkrankungen, die dem Kumulationseffekt von Umweltbelastungen und Zivilisationsschäden zugeschrieben wird, beweist die begrenzte Aussagekraft von Unbedenklichkeitsäußerungen über die toxische Wirkung von Substanzen, die unterhalb der akuten Gefährdungsschwelle für die menschliche Gesundheit liegen, jedoch aufgrund synergistischer Effekte und nach entsprechender Latenzzeit ihre Gefährlichkeit offenbaren.

Daß die wohlstandsbedingte Risikoproduktion ethische Fragen aufwirft, zeigt nicht zuletzt die Diskussion um die Akzeptabilität von Großtechnologien[13]. Das Verhältnis von Vorteilen und Belastungen, das Angehörigen eines Gemeinwesens zum Beispiel beim Bau eines Zwischenlagers für Atommüll zugemutet werden kann, formuliert ein verteilungs- und gerechtigkeitstheoretisches Problem, das nicht in einer ökonomischen Kosten-Nutzen-Rechnung aufgeht. Es wird daher immer wichtiger, Regeln für eine qualitative Risikoabschätzung zu entwikkeln, die materielle und immaterielle Werte bzw. Schäden in gleicher Weise berücksichtigen. Weil sich immaterielle Schäden materiell auswirken, spielen im Bereich der Produkthaftung solche Regeln bereits eine wichtige Rolle. Eine PKW-Serie, die wegen möglicher Mängel an der Bremsanlage vom Hersteller in

die Vertragswerkstätten zurückgerufen werden muß, bedeutet einen erheblichen Imageverlust und einen Schwund des Vertrauens in die Sicherheit der übrigen Konzernmarken, der sich finanziell kaum beziffern läßt.

Die ökonomische Relevanz nichtökonomischer Faktoren gilt vielfach auch als Grund, ethische Maßstäbe in die Risikokalkulation einzubeziehen. In der Tat ist es der Akzeptanz dieser Maßstäbe selbst wiederum förderlich, wenn sie den Verfechtern einer „moralfreien" technisch-instrumentellen Rationalität als kompatibel mit ihren Vernunftstandards erscheinen. Der Nachweis dieser Kompatibilität kann kaum anders geführt werden als durch den Aufweis struktureller Konvergenzen bzw. Gemeinsamkeiten beider Bereiche[14]: Theoretische und praktische Vernunft, ethische und technische Rationalität kommen überein in der Verpflichtung zur Widerspruchsfreiheit[15]. Nur solche Vollzüge gelten als vernünftig, die auf Dauer und im ganzen jene Zwecke, Güter und Werte nicht zerstören, deren Realisierung sie beabsichtigen. Diesem Imperativ folgt auch die instrumentelle Vernunft, die bei vorgegebenen Handlungszielen nach der bestmöglichen Zweck-Mittel-Relation fragt. Die ethische Vernunft reflektiert die Rationalität der jeweiligen Zwecke, indem sie einer Beurteilung unterworfen werden, deren Maß zum Beispiel Gesichtspunke des Verallgemeinerbaren und der Verantwortung auch gegenüber zukünftigen Generationen sind.

Daß ein instrumenteller Gebrauch der Vernunft rational sein kann, bedeutet daher nicht, daß das Zweckrationale allein Vernunft konstituiert. Zweckrationalität ist am Kriterium der Kontraproduktivität zu messen: Wenn ein kurzfristiger Handlungserfolg um den Preis eines langfristig um so größeren Mißerfolgs erkauft wird, ist eine solche Handlung kontraproduktiv und unvernünftig. Nach den Kriterien der Zweckrationalität zu handeln ist auf Dauer und im ganzen nur dann verantwortbar, wenn die Rationalität solcher Zwecke ausweisbar ist. Es bietet sich an, die näheren Bedingungen eines solchen Verfahrens und damit auch die Gelenkstelle zwischen dem ethischen Risikodiskurs und einer ingenieurwissenschaftlichen Technikfolgenabschätzung anhand des „Verbots" kontraproduktiven Handelns zu identifizieren[16].

Einen ersten Hinweis erbringt die Reflexion auf die Zeitdimension kontraproduktiven Handelns bzw. risikobehafteter Maßnahmen. Hier zeigt sich, daß eine Handlung, die sehr große Schäden bei sehr geringer Wahrscheinlichkeit riskiert und eine prinzipiell unbegrenzbare Sequenz von Folgen und Nebenwirkungen nach sich zieht, ein unendliches Risiko in sich birgt. In diesem Fall ist aufgrund der Unbegrenzbarkeit der Handlungskonsequenzen mit jeder denkbaren negativen Wirkung zu rechnen. Zwar läßt sich ermitteln, wie viele Störfälle in einer bestimmten Zeit wahrscheinlich sind (z. B. ein Störfall in 10000 Jahren), doch besagt diese Rechnung nichts über die Datierbarkeit des Schadensfalls. Er kann ebensogut am Ende wie zu Beginn der Zeitspanne von 10000 Jahren eintreten. Das sogenannte „Begrenzbarkeitspostulat" fordert angesichts der permanenten

Katastrophennähe, in der sich solche Maßnahmen bewegen, diejenige Handlung zu verwerfen, „deren Handlungsfolgenraum prinzipiell unbegrenzbar ist“ [17].

Man wird hierbei ein Gefahrenpotential künftigen Generationen dann nicht zumuten dürfen, wenn der größte denkbare Unfall auch der gegenwärtigen Generation nicht zumutbar erscheint. Im Umkehrschluß gilt, daß es nicht unverantwortlich ist, Risiken einzugehen, deren Ausmaß im Eintrittsfall begrenzt ist und deren Folgen beherrschbar sind. Verlangt ist gleichwohl, daß Maßnahmen vermieden werden, bei denen ein Fehler unweigerlich irreversible negative Folgen für die Verwirklichung jenes Wertes hat, um dessentwillen die jeweilige Maßnahme geplant worden ist bzw. die Verwirklichung anderer zumindest gleichrangiger Werte nicht irreversibel verhindert wird. Es kommt also darauf an, daß neue Technologien in diesem Sinn „fehlerfreundlich“ sind [18]. Insofern man dies von allen Verfahren und Produkten nicht behaupten kann, die zum Beispiel Fluorchlorkohlenwasserstoffe freisetzen und damit zur Zerstörung der Ozonschicht beitragen, ist ethisch der unverzügliche Verzicht auf FCKW angezeigt.

Hält man sich nur an diese Vorgaben, kann leicht der Eindruck entstehen, sie leisteten eher der Verhinderung technischer Innovationen Vorschub als daß sie einer Verbesserung menschlicher Lebensverhältnisse dienten. Schließlich kennt die Technik- und Wissenschaftsgeschichte viele Beispiele, wo ein Experiment in völliger Ungewißheit über sein Gelingen begonnen wurde oder nur ein lebensgefährlicher Selbstversuch eines Forschers die Wirksamkeit eines neuen Medikaments beweisen konnte. Hier wird also einer Ethik des Risikos, deren Grundpostulat die Vermeidung von Kontraproduktivität ist, selbst ein Widerspruch zum Vorwurf gemacht, indem sie in Frontstellung zur gebotenen Humanisierung der Lebensverhältnisse gebracht wird. Aber gerade um der Humanität dieses Fortschritts willen ist eine Ethik des Risikos nötig, die durchaus darum weiß, daß ein ethisch verantwortbares oder gebotenes Ziel nicht immer ohne negative Nebenfolgen zu realisieren ist. Allerdings hält sie nur solche Vollzüge für verantwortbar, deren Negativfolgen nicht größer sind als die Negativität (d. h. Irreversibilität) jener Folgen, die bei einem Unterlassen der fraglichen Maßnahme entstehen. Jedes Ziel aber verliert Sinn und Wert, wenn „die negativen Nebenfolgen, über die es zu erreichen ist, seinen eigenen positiven Wert übersteigen“ [19].

Das Begrenzbarkeitspostulat ist ebenso wie das Postulat der Fehlerfreundlichkeit zu seiner erfolgreichen Anwendung wesentlich abhängig vom Stand der Wissenschaft, da nur sie das Kausal- und Konditionalwissen bereitstellt, das es erlaubt, „die direkten und indirekten, gewollten und nicht gewollten, synergistischen und zeitverzögerten, sozialen und ökologischen Folgen und Wirkungen des Einsatzes von Technik darzustellen und ethisch und politisch verwertbar zu machen“ [20]. In vielen Fällen ist jedoch auch unter Experten kein Konsens über den Risikograd eines Projekts zu erzielen. Je nach Standort, leitendem Interesse und Auftraggeber kann eine Endlosspirale von Gutachten und Gegengutachten

in Gang gesetzt werden[21]. In dieser Situation sind unter Zeitdruck zu fällende Entscheidungen nur dann ethisch gerechtfertigt, wenn sie dem Postulat folgen, der „Negativprognose" den Vorrang einzuräumen. Dies sieht vor, eher nach der Überlegung zu handeln, ein riskantes Unternehmen könne mißlingen, als der gegenteiligen Erwartung zu folgen, es werde schon alles gutgehen[22]. Voraussetzung ist hierbei natürlich, daß die Beibehaltung des Status quo nicht mehr Schäden fordert, die nicht mehr wiedergutzumachen sind, als durch das Scheitern eines riskanten Unternehmens entstehen. Auch dieses Postulat wäre mißverstanden, würde man es als Ausdruck von Technikfeindlichkeit auffassen. Vielmehr klagt es den für die Risikogesellschaft überlebenswichtigen Vorrang der Schadensvermeidung vor weiterer Nutzensteigerung ein.

So groß die Fortschrittsverheißungen einer neuen, aber enorm risikoreichen Technologie sein mögen, angesichts ihres Katastrophenpotentials ist daran zu erinnern, daß der neuzeitliche kategorische Komparativ „immer schneller, höher, weiter" kein unabänderliches Gesetz der sozialen Evolution verkündet. Was jeweils als höchstes Ziel gelten soll, welcher Zweck am schnellsten zu realisieren ist und welche Mittel immer weiter zu perfektionieren sind, bleibt der gesellschaftlichen Entscheidungsfindung aufgegeben. (Auch die moderne Medizin kann uns nicht sagen, wie wir gesund leben können, sondern nur: wie wir leben sollen, wenn wir sagen können, was für uns „Gesundheit" ist). Der Rationalität dieser Entscheidungen hat eine Risikoethik zuzuarbeiten. Auf ihren weiteren Ausbau richten sich große Erwartungen, die gleichwohl in einem Punkt zu enttäuschen sind. Eine Risikoethik nimmt den Trägern riskanter Entscheidungen und Handlungen nicht die Ungewißheit ab, Urheber möglicher negativer Folgen zu werden. Sie bewahrt sie aber davor, den Preis für das Erreichen eines legitimen Zwecks einfach auf spätere Generationen abzuwälzen oder sich für die negativen Spätfolgen mit dem Hinweis aus der Verantwortung zu stehlen, daß der Zweck die Mittel und Nebenwirkungen heilige. Ein solches Konzept ist zweifellos allen anderen ethischen Entwürfen eines gelungenen Lebens an Attraktivität unterlegen. Gegenüber weitausgreifenden Glücksutopien setzt es nüchtern auf die rationale Wahl des kleineren Übels – wohl wissend, daß die Risikogesellschaft ohne das größte Glück, aber nicht mit dem größten Übel leben kann.

## ANMERKUNGEN

[1] U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne (Frankfurt 1986).

[2] W. Heimann, Das Risiko im menschlichen Leben (München 1990) 8.

[3] U. Beck, a. a. O. 25–112.

[4] Risiko und Wagnis. Die Herausforderung der industriellen Welt, hrsg. v. M. Schüz, 2 Bde. (Pfullingen 1990).

[5] Auf dieser Linie liegen etwa die Überlegungen von N. Luhmann, Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral (Frankfurt 1990); ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3 (Frankfurt 1989) 358–447.

[6] Vgl. hierzu etwa: Zukunftsethik und Industriegesellschaft, hrsg. v. Th. Meyer, S. Miller (München 1986).
[7] A. Evers, H. Novotny, Über den Umgang mit Unsicherheit. Die Entdeckung der Gestaltbarkeit von Gesellschaft (Frankfurt 1987).
[8] K. M. Meyer-Abich, Von der Wohlstandsgesellschaft zur Risikogesellschaft. Die gesellschaftliche Bewertung industriewirtschaftlicher Risiken, in: Aus Parlament und Zeitgeschichte B 36/1989, 37.
[9] Leben ohne Risiko? Ein Beitrag zur umweltorientierten Risikoabschätzung und -akzeptanz, hrsg. v. G. Hohlneicher, E. Raschke (Köln 1989).
[10] Zum Folgenden s. u. a.: Mensch – Gesellschaft – Technik. Orientierungspunkte in der Technikakzeptanzdebatte, hrsg. v. E. Kistler, D. Jaufmann (Opladen 1990); Leben in der Risikogesellschaft. Der Umgang mit modernen Zivilisationsrisiken, hrsg. v. M. Schmidt (Karlsruhe 1989); A. F. Fritsche, Wie sicher leben wir? Risikobeurteilung und -bewältigung in unserer Gesellschaft (Köln 1988); O. Renn, Risikowahrnehmung der Kernenergie (Frankfurt 1984).
[11] D. Birnbacher, D. Koch, Zum Problem der Rationalität in der Akzeptanz technologischer Risiken, in: Der Mensch und die Wissenschaft vom Menschen, hrsg. v. G. Frey, H. Zelger (Innsbruck 1983) 487–498.
[12] P. Knauer, Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung, in: ThPh 55 (1980) 321–360.
[13] Ch. Perrow, Normale Katastrophen. Die unvermeidbaren Risiken der Großtechnik (Frankfurt 1987); L. Lagadec, Das große Risiko. Technische Katastrophen und gesellschaftliche Verantwortung (Nördlingen 1987).
[14] Diese methodische Beschränkung bedingt, daß nachfolgend nur einige „Minima moralia" einer Risikoethik skizziert werden können. Zum weiteren sozialethischen Kontext vgl. H. Hastedt, Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik (Frankfurt 1991).
[15] Th. G. Bucher, Das Prinzip der Widerspruchsfreiheit als Grenze der Toleranz, in: ZkTh 99 (1977) 385–416.
[16] Das Folgende nimmt Bezug auf: C. F. Gethmann, Ethische Aspekte des Handelns unter Risiko, in: Freiheit und Verantwortung, hrsg. v. M. Lutz-Bachmann (Berlin 1991) 152–169; M. Schlitt, Umweltethik (Paderborn 1992) 218–243; J. Reiter, Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Be-denkliches zu Technik, Ethik, Politik (Kevelaer 1989) 9–27.
[17] C. F. Gethmann, a. a. O. 163.
[18] C. u. E. U. v. Weizsäcker, Fehlerfreundlichkeit als Evolutionsprinzip und Kriterium der Technikbewertung, in: Universitas 41 (1986) 791–799.
[19] W. Korff, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik (München 1985) 278; ders., „Grammatik der Zustimmung". Implikationen der Akzeptanzproblematik, in: ders., Die Energiefrage (Trier 1992) 229–285.
[20] J. Reiter, a. a. O. 20f.
[21] D. Wandschneider, Das Gutachtendilemma. Über das Unethische partikularer Wahrheit, in: Wissenschaft und Ethik, hrsg. v. H. Lenk (Stuttgart 1991) 248–267.
[22] Ähnlich die Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der Dt. Bischofskonferenz: Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung (1985) Nr. 36.

*Roman Bleistein SJ*

# Hans Carossa und Rupert Mayer

## Zeitgeschichtliche Annäherung an ein Mißverständnis

Es kann gefährlich werden, wenn Werke der Literatur mit einem falschen Vorverständnis gelesen werden. Ob sie wahre Berichte über die Geschichte vermitteln wollen, wird dann wahrnehmbar, wenn Tagebücher des Autors sozusagen als Lesehilfe erscheinen. So geschah es bei P. Rupert Mayer, der nach dem bisherigen Urteil in Hans Carossa einen Bewunderer und Kronzeugen seines vorbildlichen Lebens gefunden hatte. Heute muß man fragen: Hat Carossa zu einer Legende beigetragen, die durch nichts gerechtfertigt ist? Im Folgenden soll im Blick auf die Veröffentlichungen Carossas[1] versucht werden, eine Antwort auf diese Frage zu geben.

### „Rumänisches Tagebuch"

Von den Begegnungen zwischen dem Dichterarzt Hans Carossa (1878–1956) und dem Divisionsgeistlichen P. Rupert Mayer SJ (1876–1945) im Kriegsjahr 1916 berichtet nur Hans Carossa. In den Predigten und Schriften Mayers findet sich auch nicht die geringste Anspielung, nicht einmal auf den verdienten Militärarzt, der ihn unmittelbar nach der Verwundung am 30. Dezember 1916 ärztlich betreute. Um so mehr befaßt sich Hans Carossa mit Rupert Mayer. Ein erstes Zeugnis enthält ein 1924 herausgegebenes „Rumänisches Tagebuch" (SW I 391–501). Es verarbeitet literarisch die Zeit vom 4. Oktober bis 16. Dezember 1916. Carossa setzt ein mit den letzten Tagen an der Front in Nordfrankreich, berichtet dann von der langen Eisenbahnfahrt der Truppen nach Rumänien. Den ausführlichsten Teil widmet er seinem ärztlichen Dienst bei den Kämpfen der deutschen Truppen im Gebiet von Gymes-Uz in Rumänien. Die Gestalt P. Mayers kommt, allerdings ohne Namensnennung, in einer kurzen Notiz flüchtig in den Blick:

„Verwundete liegen in allen Räumen, viele draußen im Regen auf Gras und Spreu. Ein Priester, leuchtend-bleichen Gesichts, wandelt zwischen Sterbenden, flüstert ihnen vertraulich zu, netzt sie mit geweihtem Öl, fragt nach ihren letzten Vermächtnissen und Wünschen, dazu nach den Adressen ihrer Angehörigen; dies alles schreibt er sorglich in ein dunkelgrünes gebundenes Buch" (SW I 441).

Dann findet sich noch die Zusage des „Feldgeistlichen", seinen Diener zur Erstellung eines Hilfslazaretts zu senden. Offensichtlich waren dies aber „schöne

Versprechungen", so daß auch eine weitere Mahnung nichts nützte (SW I 441) und Carossa mit Hilfe anderer Soldaten seinen Unterstand bauen mußte. Der Leser kann in diesem Text nur schemenhaft P. Mayer entdecken. Dennoch hebt bereits diese Andeutung einen seelsorglich engagierten Priester heraus.

## „Führung und Geleit"

Eine zweite, greifbarere Darstellung bringt Carossa in „Führung und Geleit" (SW I 665–791). Dieser Text aus dem Jahr 1933 hat dem Dichter zu schaffen gemacht, wie aus einem Brief vom 27. Juli 1933 an Frau Lo Schoenberner zu entnehmen ist. Carossa schreibt:

„Hab ich Ihnen niemals von dem Jesuiten-Pater Mayer erzählt, den ich im Feld verbunden habe, als ihm das Bein verwundet wurde, das ihm nachher abgenommen werden mußte? Er beschäftigt mich jetzt sehr; aber ihn darzustellen, erfordert eine solche Concentration, wie sie in ihm selber war. Man darf jetzt ruhig die katholische Kirche ein wenig verklären; sie wahrt sich ihre Freiheit; die evangelischen Geister müssen sich, scheint es, die ihrige stark verkümmern lassen. Ich brauchte jetzt so notwendig einige gute Gedanken – können Sie mir keine zusegnen?" (B II 295–296).

Dieser seit 1978 zugängliche Brief – erst in diesem Jahr erschienen drei Bände Briefe Hans Carossas – läßt ahnen, daß Carossa in seinem „Lebensgedenkbuch" nicht nur die blanke Historie darstellt, sondern das Erlebte von damals aufgrund der inzwischen vergangenen Jahre der Reifung und aufgrund der aktuellen, zumal politischen Situation in ein neues, verklärteres Bild umsetzt.

P. Mayer wird in einem langen Text von vier Seiten gleichsam vollplastisch dargestellt. Die wiederholte Begegnung an der Front wird einerseits geschichtlich gerafft und gewinnt andererseits literarisch an Tiefe und Kontur. Carossa wollte in Mayer einen der Männer darstellen, die ihm „in der ersten Zeit meines Dienstes an der Front großen Beistand, freilich auf recht verschiedene Weise" leisteten (SW I 736). Der Text lautet – mit Auslassungen – so:

„Ein Wegweiser zeigte an, daß wir uns keine neunzig Kilometer von Paris befanden. Wir eilten eben an der Ortschaft Amy vorüber, als uns auf scharzem Pferd ein Reiter begegnete. – ‚Der Herr Divisionspfarrer ist wieder früh auf dem Weg', sagte mein Führer. Es war der erste Geistliche, den ich im Felde traf. Seine Uniform hatte ein graueres Grau als unser mehr grünliches, die Aufschläge aber beinahe das nämliche Violett wie die schönen Kardendisteln, die gerade jetzt auf den Feldern um Amy blühten, nur etwas dunkler. Was aber sein Gesicht betraf, so wäre es nicht nur hier in der einförmigen Landschaft, sondern auch in jeder Versammlung vieler Menschen durch seine Entschiedenheit aufgefallen. Es war im Frühlicht gelblich-bleich, schmal, scharf, die grauen Augen tiefliegend, nicht ohne Spuren von Müdigkeit, die ganze Erscheinung aber so voll Zucht und Würde, so belebt von einem guten Willen, dazu so heiter und biegsam, daß körperliche Abspannungen da wohl nicht so leicht aufkommen konnten. Der Geistliche hielt seinen Rappen an, fragte, ob ich der neue Bataillonsarzt wäre, beugte sich zum Händedruck nieder, wünschte mir Glück und ritt weiter. Daß er mit kräftig treuherziger Stimme ein veredeltes Schwäbisch redete, so daß ich abermals an meine Augsburger Freunde gemahnt wurde, empfand ich als eine besondere Aufmerksamkeit.

Es gibt Physiognomien, die verraten, daß ihr Träger einmal vor einer Kreuzung mehrerer Wege ge-

standen hat, und je nachdem er einen weiterging, formte sich der ganze Mensch der Erde oder dem Lichte zu. Hier nun hatte sich eine Verbindung von Priester- und Soldatentum ergeben, die mir in so geistig-natürlicher Form durchaus neu war. Man fühlte einen Menschen, dem es nicht mehr schwer sein konnte, auch die härtesten Gelöbnisse zu halten. Auch wenn mein Begleiter es nicht erwähnt hätte, daß dieser Pater Rupert Mayer dem Orden der Gesellschaft Jesu angehöre, wäre mir Ignatius von Loyola in den Sinn gekommen. Auch dieser war ja Offizier gewesen, und erst, nachdem ihm in der Zitadelle von Pamplona eine Kugel das Bein zerschmettert hatte, Mönch geworden. Dem Infanteristen ging das Herz weit auf, als er Näheres von dem geistlichen Herrn berichtete. Dieser sei ziemlich leidend, gehe aber in kein Lazarett, schone sich überhaupt in keiner Weise, nehme jede Mühe gern auf sich, und man müsse sich nur wundern, daß er noch lebe. In den Kämpfen an der Somme habe er sich mehr als die Mannschaft selber der Gefahr ausgesetzt, auch beim Einschlagen schwerster Geschosse auf Deckung verzichtet und wie ein Unverwundbarer überall die Sterbenden aufgesucht und getröstet.

Mir gingen diese Lobesworte in der folgenden Zeit stetig durch den Sinn, vor allem in den Wochen des Mißbefindens, das mich nun, eine Folge veränderter Lebensweise, grausam heimsuchte. Bald sah es wirklich danach aus, als wäre ich dem Dienst nicht gewachsen... Auf die Dauer war es ohne Zweifel wirksamer, mit aller Kraft an den ernsten stillen Priester zu denken, der nach allem, was man von ihm hörte, weit Ärgeres erduldet hatte, ohne seine Leistung nur um einen Grad herabzusetzen. An sein Vorbild klammerte sich meine Verzweiflung; ich zwang es gewissermaßen, mir Kräfte aus dem Unsichtbaren zuzuwenden, und so überstand ich immer wieder den Tag oder die Nacht. Manchmal trafen wir uns, schliefen wohl auch einmal im gleichen Zelt oder saßen uns an der Mittagstafel des Regimentsstabes gegenüber, kamen jedoch im Gespräch über allgemeine freundliche Worte nicht hinaus. Mich machte seine Gegenwart immer ein wenig befangen...

Pater Mayer hatte niemals meine ärztlichen Dienste in Anspruch genommen; als es aber wirklich einmal geschah, da war es eine dunkle Stunde für die ganze Division. Am vorletzten Tage des Jahres 1916 sollte den Russen der Gipfel des Berges Vadas entrissen werden, wo sie dicht über unseren Köpfen in festen Stellungen saßen. Zwei Stunden lang hatten unsere Geschütze den Sturm vorbereitet, und immer stärker wurde die feindliche Gegenwirkung, als mein Diener verstörten Blickes meldete, der Herr Divisionspfarrer liege mit schwer verwundetem Bein im Sulta-Tal; er lebe zwar noch, sehe aber schon aus wie ein Toter. Seltsamerweise war das erste, was mir bei dieser Botschaft einfiel, das zerschmetterte Bein des heiligen Ignatius von Loyola. Ich eilte mit meinem Assistenzarzt Dr. Rouge, einem Landsmann aus dem Bayerischen Walde, den Fuß des Vadas entlang. Witterung und Landschaft haben sich mir für immer eingeprägt. Bei warmem Föhn war die Luft unter grau verschlossenem Himmel übermäßig durchsichtig; ein gefrorener Wasserfall am westlichen Hang, einer zweimal gebrochenen Treppe gleichend, hatte an seinen perlmuttrig schimmernden Rändern zu tauen begonnen; zwischen ganz entfärbten, wie aus weißem Papier geschnittenen Farnwedeln standen noch, Blumen ähnlich, kleine violette Schwämme. Am Eingang in das leere Tal kam uns ein Mann mit Stahlhelm entgegen; er deutete auf eine der grauen Schäferhütten, die sich in jenen Waldgebirgen überall finden; dorthin habe man den Verwundeten gebracht. Das moosbewachsene Blockhäuschen stand nah dem fichtenreichen Gehänge, in dessen felsigen Winkeln und Einschnitten die deutschen Minenwerfer und Kanonen versteckt waren. Darauf zulaufend, sahen wir links und rechts Einschläge russischer Granaten; es waren aber nur kleine Kaliber, und die meisten blieben, ohne zu zerspringen, im Boden stecken. Vier Krankenträger der Sanitätskompanie langten mit einer Bahre fast gleichzeitig mit uns von der entgegengesetzten Seite her bei der Hütte an. Ein schöner schottischer Schäferhund, mit rotem Kreuz am Halsband, der seit einiger Zeit den Pater auf seinen Gängen in die Stellung zu begleiten pflegte, sprang vor der verschlossenen Türe ratlos hin und her, immer wieder von Geschossen zurückgescheucht. Drinnen gab es keinen Bretterboden; der Priester lag in einer Blutlache auf bloßer Erde, den Mantel über sich gebreitet, Gesicht und Hände leichenblaß, aber wundersam ins Knabenhafte verjüngt. Das Lächeln, womit er uns grüßte, war deutlich und gegenwärtig, kam keines-

wegs aus dem Nichts herüber und gab uns erst den rechten Mut zur Hilfe. Doktor Rouge legte nach gestillter Blutung einen meisterlichen Verband um den heillos zerfetzten Unterschenkel…" (SW I 739–743).

Ohne Zweifel ein bewundernswertes Denkmal für P. Mayer, das nicht nur die Zustimmung der Kriegskameraden Mayers erhielt. Sie sagten: Ja, so war er unter uns und mit uns gewesen.

Das Buch Carossas machte dieses Berichts wegen im Leben P. Mayers Geschichte. Als P. Mayer im Juli 1937 vor dem Sondergericht in München wegen Nichteinhaltung des Predigtverbots angeklagt wurde, lag das Buch Carossas den Richtern vor[2]. Als P. Mayer 1940 aus der Haft im KZ Sachsenhausen entlassen werden sollte, scheint wiederum Carossas Buch eine Rolle gespielt zu haben, obgleich auf eine entsprechende Frage, ob Carossas Buch bei der Entlassung mitgewirkt habe, der Ministerialrat im Reichskirchenministerium Joseph Roth[3] nur lächelt. Endlich bot dieses Buch, das Carossa 1933 mit einer Widmung an P. Mayer geschickt hatte, 1942 den Anlaß für Joseph Warmuth, den Rechtsanwalt Mayers, sich an Carossa als den „Präsidenten der Europäischen Schriftstellervereinigung" zu wenden, um durch seinen Einsatz bei Größen der Partei Mayer aus der Isolierungshaft in Ettal freizubekommen. Carossa antwortete auf das erste Schreiben, er wisse nicht, wen er angehen solle. Ob er auf ein zweites Schreiben hin für P. Mayer etwas unternommen hat, ist nicht nachzuweisen[4]. Fest steht nur, daß er sich in anderen Fällen – etwa für Peter Suhrkamp – bei dem Chef des Reichssicherheitshauptamts Ernst Kaltenbrunner eingesetzt hat (B III 284).

So hat das Buch „Führung und Geleit" frühzeitig zu einer tieferen Kenntnis des Namens und der Gestalt Mayers über die Grenzen Bayerns hinaus beigetragen, vor allem bei jenen Deutschen, die während der Repression des Dritten Reichs Zuflucht bei den schönen Künsten fanden.

## Die Tagebücher Carossas

Im Jahr 1986 wurden von Eva Kampmann-Carossa, der Tochter des Dichters, die „Tagebücher 1910–1918" vorgelegt. Mit ihnen änderten sich überraschend alle Bewertungen, die von seiten Carossas für P. Mayer bislang galten – und zwar aufgrund der Notizen Carossas über seine Begegnungen mit dem Divisionsgeistlichen Rupert Mayer in den gemeinsamen Fronttagen.

Unter den etwa 14 Eintragungen befinden sich Texte unterschiedlichen Gewichts. Aus der Gesamtzahl läßt sich aber schon entnehmen, daß Mayer zu den wichtigsten Menschen in diesem Lebensabschnitt des Militärarztes Carossa zählte. Der erste Text bietet gleichsam die Ouvertüre der sich über Monate hinziehenden Begegnung. Es ist vom „Divisionspfarrer" die Rede, ohne daß dessen Namen genannt würde.

„Ein Divisionspfarrer vom Orden der Jesuiten kam uns zu Pferd entgegen, ein energisches geistreiches Gesicht, eigentlich das erste interessante, das mir begegnet. Er trug ein außerordentlich sicheres Wesen zur Schau, dabei war er sehr höflich, das Eiserne Kreuz erster Klasse stand ihm (trefflich) besser wie manchem Divis. Arzt. Mein Begleiter sprach hernach über ihn, natürlich in der (ober)flächlichen Weise, die den gebildeten Deutschen von vorgestern kennzeichnet. Immerhin hörte ich gern, daß der kriegstüchtige geistliche Herr in einer auffallenden Weise kühn sei, während der großen Schlacht an der Somme überall sich der Gefahr ausgesetzt, beim Einschlagen der 28er (mit als Einziger) in größter Nähe sich völlig gleichgiltig verhalten, kein Deckung gesucht habe. Ich hoffe ihm noch zu begegnen, aber wer weiß, ob es nicht besser ist, die Bekanntschaft bleibt flüchtig" (Tb 200).

Diese Eintragung signalisiert Bewunderung, aus der ein zwiespältiges Gefühl entsteht: Hoffnung und Furcht, ihm zu begegnen. Nach diesem Vorspiel folgen kurze Notizen über den Pfarrer Mayer von unterschiedlichem Inhalt. Sachliche Notizen: Gottesdienst (Tb 234), Meldung über Kranke (Tb 245) usw. Emotionale Wahrnehmungen: „Müde und mit abgespanntem Gesichtsausdruck kommt der Pfarrer" (Tb 234), gemeinsames Wachen (Tb 250). Äußere Umstände: Mayer auf „schönem, schwarzem Hengst" (Tb 252), Rede des Pfarrers bei einem Soldatenbegräbnis (Tb 268), Gratulation an Carossa wegen des EK I (Tb 277), Weihnachtsbesuch Mayers bei Carossa (Tb 277).

Diese sachlichen Berichte werden überlagert von äußerst kritischen Bemerkungen über P. Mayer und von einer exzessiven Betroffenheit bei Carossa. Die kritischen Aussagen: „Der sanfte Pfarrer brennt vor Gier nach Ehrenzeichen" (Tb 246). Der Pfarrer unterscheidet nach Konfessionen bei der seelsorglichen Betreuung der Verwundeten im Lazarett. Carossas Kommentar: „Katholik! Kein Christ!" (Tb 254). „Das kalte Grausame seiner Augen, zuweilen, der gierige Mund" (Tb 246) und sozusagen als Erhärtung dieser Charakterisierung Mayers Erzählung von der Kriegslist bei der Übertölpelung eines französischen Soldaten. Aber diese Kritik an Mayer wird mit sehr gefühlvollen Begegnungen konfrontiert. Etwa diese:

„Klarer Morgen. Der Morgenstern hält sich noch lange glänzend über den langen roten Streifenwolken. Gerade aber, da ich ihn dem Pfarrer Maier zeigen will, nimmt ihn eine kleine graue Wolke fort" (Tb 243). „Ein Mann auf schönem schwarzen Hengst begegnete uns, der mir sofort ausnehmend gefiel, weil ich sofort sah, daß er das, was er war, ganz war" (Tb 252). „Pfarrer Maier besuchte mich am Vormittag, durch Frau Wimmer v. Schalding bin ich in der Lage, ihn bewirten zu können. Ob heute sonst Weihnachtspost kommen wird, fragen sich Alle" (Tb 277).

Dies alles spielt sich noch auf der unmittelbaren Ebene von Aufmerksamkeit und Bewunderung ab. In Randbereiche hinüber gleiten dann bereits zwei andersgeartete Berichte Carossas. Der eine führt eine Halluzination Carossas vor:

„Da steigt eine Leuchtkugel und erhellt für Sekunden den winternächtlichen Wald (mit grünlichweißem Lichte den frischen Schnee des Waldes beleuchtend) und zeigt den Weg. Gutes Lager: mir fällt Schnee aufs Gesicht. Seltsam: Nachts erwachend sah ich den Pfarrer Maier am Feuer sitzen Zigaretten rauchend, neben ihm Raab; lang merkte ich nicht, daß es 2 feuerschürende Ungarn waren; so intensiv sah ich die beiden Bekannten in die fremde Gestalt hinein. Die jammernden Rumänen" (Tb 254).

Der andere Bericht schreibt von einem merkwürdigen Traum:

„Montag 20. 11. 16. Klare Luft. Föhnsturm. Ein toter Rumäne kommt nun, da der Schnee schmilzt, noch zur Erscheinung. Heftige rheum. Schmerzen. Abends in Rauch und Hitze früh eingeschlafen, Träume: Pf. Maier mutet mir zu, im Kölner Dom einen Vortrag zu halten" (Tb 257).

Beide Texte dokumentieren Ängste, ja Befürchtungen Carossas. Die erste: wieder dem Pfarrer zu begegnen, in Freude oder in Abneigung, zumal er in Gemeinschaft mit dem anderen „Helfer" Carossas an der Front erscheint (Sanitätsunteroffizier Otto Raab, SW I 736). Die zweite kann die Angst vor der Konfrontation mit einer Entscheidung oder mit einem Bekenntnis verraten; denn ein Vortrag im Kölner Dom kann sich gewiß nicht mit Nebensächlichkeiten beschäftigen, eher mit den letzten Fragen des christlichen Glaubens. Von daher: eine Zumutung.

Wieder erscheint jene Ambivalenz, die bereits bei der ersten Begegnung anklang. Und es ereignet sich zugleich jene „magnetische Heilkraft aus der Ferne", auf die Carossa dann in „Führung und Geleit" (SW I 741) hinweisen wird. Die lange Reihe der Eintragungen wird mit einem Bericht über die Verwundung Mayers am 30. Dezember 1916 beendet:

„Sonnabend. Sehr trüber Morgen. Schwarzgraue Wolken über den Bergen, die das Sulta-Tal einschließen. Alles deutet auf Schnee. Schon um 9 Uhr beginnt gewaltiges Artilleriefeuer. Um 12 Uhr kommt die Meldung, daß Pfarrer Maier schwer verwundet in einer Hütte nahe dem Sägewerk liege. Zurück mit Rouge bei schwerem Feuer. Furchtbare Verletzung des l. Unterschenkels. Granaten schlagen ganz in der Nähe ein, sie suchen eine deutsche Batterie, die weiter hinten in der Mulde steht. Er lächelt mir entgegen, furchtbar blaß wie völlig ausgeblutet. Muskeln u. Sehnen fallen, da der Notverband abgenommen ist, in zerfetzten Strängen Wulsten und Zipfeln herab. Er ist so tapfer, gefaßt wie immer, entschuldigt sich noch dafür, daß er etwas seufzt u. stöhnt. Morph. Inj. machte ihm zuerst übel (nimmt) mildert aber bald den Schmerz. Wir können ihn an dieser gefährdeten Stelle nicht lassen, riskieren den Rücktransport nach Sostelek" (Tb 279–280).

Das Ende der Begegnungen mit Mayer teilt die kurze, lakonische Notiz am 31. Dezember 1916 mit: „Pf. Maier amputirt" (Tb 280). Nur das tragische Ende einer langen Geschichte?"

## Eine Legende um Rupert Mayer?

Oder zugleich der Anfang einer Legende? So meinte zumindest Erich Unglaub, als er im Oktober 1989 auf einem Carossa-Symposion in Passau über das Thema sprach: „Die Komposition einer Legende: Pater Rupert Mayer als Kunstfigur in Hans Carossas Schriften"[7]. Eigentlich wäre die Frage nach dem Anteil des Autobiographischen in Carossas erzählendem Werk ein authentisches germanistisches Problem. Doch der Autor geht hinüber in zeitgeschichtliche Beurteilungen, die deshalb eine Auseinandersetzung mit seinem Beitrag nahelegen.

Man kann niemand einen Vorwurf der übereilten Ungeschichtlichkeit machen, wenn er vor 1986 „Führung und Geleit" wie eine geschichtliche Darstellung las; denn in Carossas Schriften war dieses literarische Genus – Autobiographie in li-

terarischer Verarbeitung – des öfteren anzutreffen. Lebensgeschichte als Fundus der Prosa, als verdichteter und gedeuteter Alltag. Dazu kam, daß sich Carossas ausmalende Deutung mit den Erfahrungen der Soldaten und Offiziere traf, die den Divionsgeistlichen im engen Kontakt des Alltags erlebt hatten. Diese Übereinstimmung forderte geradezu das Mißverständnis, man habe es in Carossas Werk mit einer geschichtlichen Quelle, mit einem Geschichtsbuch zu tun.

Nur Bruder Georg Karl SJ, Diener von P. Mayer seit Mitte August 1916, durchschaute die dichterische Freiheit Carossas, als er am 7. April 1950 in seinem „Bericht über mein Zusammensein mit P. Mayer" schrieb:

„Die schöne Schilderung des Hans Carossa, daß der Hund immer in Sprüngen herumlief, muß man sich in Dichters Sinne vorstellen. In Wirklichkeit war der Sanitätshund, den P. Mayer erst einige Tage hatte, spurlos verschwunden." [8]

Aber wer kannte damals schon nach dem Erscheinen des „Lebensgedenkbuchs" Carossas die Einwände des Jesuitenbruders Karl, aufgrund deren vielleicht eine größere Skepsis gegen die suggestive Historizität von Carossas Text hätte entstehen können? Demnach scheint es doch übereilt, allen jenen, die über P. Mayer nach seinem Tod geschrieben und sich auf Carossa berufen haben, eine unkritische Einstellung vorzuwerfen und ihnen die Verfertigung einer Legende anzulasten. Auch in anderen Fällen haben Tagebücher dem Leser erst die Augen geöffnet, wenn er die Aussagen eines Dichters endgültig beurteilen wollte.

Eine ganz andere Frage werfen die Einschätzungen Unglaubs auf, die sich teilweise auf Carossa beziehen. Unglaub schreibt:

„Hans Carossas Darstellung von Pater Rupert Mayer in diesem privaten ‚Journal' ist somit von einigen Konstanten begleitet, von der Fama der Kriegstüchtigkeit, Unerschrockenheit und Hilfsbereitschaft, durchaus im Gegensatz zur herrschenden Mentalität im Offizierkorps, von der Betonung des Priesterberufs und seinem humanitären Anspruch, durchaus im Vergleich mit Carossas Arztberuf, von der Kritik am übertriebenen militärischen Ehrgeiz und schließlich von der Kritik an Mayers Engstirnigkeit und Militanz. Wir erhalten also trotz der knappen Notizen ein anschauliches, zwar nicht widerspruchsfreies, aber durchaus plausibles Bild dieser markanten Persönlichkeit." [9]

Um diese Aussage werten zu können, die Carossas Tagebuch wertet, ist es nötig, die Lebens- und Glaubensgeschichte beider Männer miteinander in Beziehung zu setzen und sozusagen gegenzulesen. Gewiß, beide sind Zeitgenossen: Mayer 1876, Carossa 1878 geboren. Beide waren im Ersten Weltkrieg an der Front in Nordfrankreich und in Rumänien eingesetzt. Aber das ist auch fast schon alles, was sie miteinander verbindet.

Rupert Mayer wächst in einem tiefreligiösen katholischen Elternhaus auf, als Kind eines Kaufmannsehepaars, unter vielen Geschwistern und in der protestantischen Landeshauptstadt Stuttgart, in der sich die katholische Kirche von Protestantismus und von Sozialdemokratie bedrängt sieht. Carossa dagegen lebt seine Kindheit in einem Arzthaushalt – sein Vater war übrigens einmal Novize und verließ die Ordensgemeinschaft vor Ablegung der Gelübde – und lernt den bayerischen Katholizismus in der Nähe von Bad Tölz kennen, von dem er später zu

einer Religiosität im Verständnis Johann Wolfgang Goethes findet. Beide beginnen um die Jahrhundertwende ihren Beruf: Mayer 1899 als Vikar in Spaichingen in der Nähe von Rottweil, Carossa 1903 als Aushilfsarzt in der Praxis seines Vaters in Passau. Mayer trifft im Januar 1912 in München ein, und diese Stadt mit ihren Nöten und Problemen wird ihm zu einem stets herausfordernden Schicksal. Carossa ist wenig von dieser Großstadt angetan, obgleich er seit 1905 immer wieder in ihr lebt. Er kann sie kaum aushalten und flieht immer wieder in ländliche Gegenden. Im übrigen ist er zwischen dem Arztberuf und der Sendung eines Dichters hin und her gerissen. Der Unterschied in der Lebensgeschichte und im Verständnis ihres je eigenen Berufs ist so gravierend, daß beide sich wohl im Dienst am Soldaten an der Front fanden; daß sie damals Tieferes verband, ist aber eher unwahrscheinlich.

Mayer war ein engagierter Priester, das ist nicht zu bestreiten. Warum E. Unglaub dies als „Engstirnigkeit und Militanz" qualifiziert, ist schwer einzusehen. Vermutlich entsteht dieses Urteil, soweit es sich auf Carossa berufen kann, aus anderen Urteilen Carossas, der zum Beispiel auch dem engagierten Katholiken Reinhold Schneider attestierte, er habe „eine entschiedene katholische Richtung (die aber bei ihm nicht mit Beschränktheit verbunden ist)" (B III 170). Bei Carossa mögen sich in solchen Urteilen seine leidvollen Erfahrungen in einem geistlichen Internat in Landshut bündeln, in dem er 1880–1894 wenig glückliche Jahre verbracht hat (vgl. SW II 111 ff.). Wenn Erich Unglaub sich ein solches Bild eines „militanten Katholiken" zurechtdenkt – was immer das dann konkret sein mag –, schätzt er teilweise die Situation gut ein, indem er Carossas Bewunderung für Bismarck zitiert und damit den Kulturkampf ins Spiel bringt. Daß der gleiche Bismarck die Jesuiten 1872 aus dem Deutschen Reich, ihrer Heimat, vertrieb und die Katholiken zu Bürgern zweiter Klasse degradierte, sollte allerdings in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden. Mayer wuchs in einem von Protestanten politisch verantworteten Württemberg auf und erlebte als Kind den Kulturkampf. Er hatte dabei ein Glaubensverständnis erworben, das sich in der Auseinandersetzung bewähren mußte und das in der weltweiten Kirche (nicht zuletzt Roms) seinen Halt fand. Der Begriff „Militanz" greift angesichts dieser Tatsachen ebenso zu kurz wie der der „Engstirnigkeit". Vermutlich sind solche Begriffe eher Abwertungen aus Unsicherheit als sach- und zeitgerechte Einschätzungen; sie tragen zu einem weiteren Mißverständnis bei.

Endlich wendet sich die Kritik E. Unglaubs gegen die Rezeption des Carossatextes in vielen Veröffentlichungen über P. Mayer. Damit werde einmal der literarische Text zu einer historischen Quelle aufgewertet, und zum anderen würden die kritischen Passagen der Tagebücher harmonisiert. Aus beiden werde dann die „Legende" komponiert, entstehe Pater Rupert Mayer als „Kunstfigur" und – man kann hinzufügen – gehe ein literarisches Produkt in einen Seligsprechungsprozeß ein[10]. Diese Reduktion des Carossatextes aus seinem Buch „Führung und

Geleit" ist das eigentliche Mißverständnis; denn sie wird dem Anliegen Carossas nicht gerecht, in seinem „Lebensgedenkbuch" den Mann festzuhalten, der ihm – neben dem Sanitätsunteroffizier Otto Raab – in den schweren Tagen an der rumänischen Front das Bestehen der Kriegserfahrungen ermöglicht hatte. Das Mißverständnis Unglaubs entsteht also aus der Weigerung, Carossa eine Änderung seiner Urteile zuzugestehen. Carossa hatte seit 1916 in seinem Leben und in der politischen Situation des Jahres 1933 dazugelernt. Unglaub nimmt dies offensichtlich nicht wahr und rechtfertigt sich mit der Deutung, daß die legendarischen Züge an der Mayerfigur „nur ein Wegweiser, ein ‚vorübergehender Meteor', aber ein entzündender" [11] in die Kindheit seien. „Vielleicht", schränkt Unglaub zumindest ein. Dieses Bedenken läßt weiterfragen. Warum können Motive nicht noch komplexer sein? Können sie etwa auch die Korrektur der Vergangenheit, die Bewunderung in der Gegenwart, den Dank für beide Zeiten im eigenen Leben umfassen? Auch hier ergibt sich die Folgerung: Das Verhältnis zwischen Carossa und Mayer ist ohne die Zeitgeschichte nicht zu verstehen.

## Die weiteren Lebensgeschichten

Der weitere Lebensweg beider verlief nach diesen Vorspielen mit großer Konsequenz. Mayer geriet aufgrund seiner Entschiedenheit [12] bereits 1935 mit der Polizei, 1936 mit der Gestapo in Konflikt, wurde im Juli 1937 zu sechs Monaten Gefängnis verurteilt, saß 1938 im Gefängnis in Landsberg seine Strafe ab, wurde 1939 ins KZ Sachsenhausen verschleppt und im August 1940 im Kloster Ettal in die Isolierungshaft „weggeräumt". Carossa dagegen lehnte zwar 1933 die Berufung in die preußische Dichterakademie ab. Er muß aber bei den Nationalsozialisten in gutem Ruf gestanden sein, denn sonst hätte ihm die Reichsschrifttumskammer niemals das Papier für den Druck seiner Bücher bewilligt. 1941 wurde Carossa – wohl auf den Wunsch von Joseph Goebbels hin – Präsident der „Europäischen Schriftstellervereinigung". Er wurde dazu genötigt. Mit Beklemmung berichtet er darüber in seinem Buch „Ungleiche Welten" (SW II 735):

„Seit elf Uhr vormittags befand ich mich in Weimar, und schon fünf Stunden später war ich Präsident einer ‚Europäischen Schriftstellervereinigung', also Vorsitzender einer Gesellschaft, von der ich gleich wußte, daß alle wahrhaft schöpferischen Geister des Erdteils ihr in weitem Bogen ausweichen würden. Die Beamten des Propagandaministeriums, die beauftragt waren, mich mit dieser neugeschaffenen Dienststellung zu behaften, wußten recht gut, wie jede auch nur scheinbare Teilhabe an weltlicher Macht mir auch in ganz normalen Zeiten unerträglich gewesen wäre; deshalb verfuhren sie behutsam."

Carossa hat später bedauert, daß er sich dieser Nötigung ergab. Sie bot ihm aber auch die Möglichkeiten, sich für andere Menschen in den Bedrängnissen eines Terrorsystems einzusetzen. Und sein lebensbedrohendes Engagement für die Rettung der Stadt Passau im April 1945 ist bewundernswert unerschrocken.

Inwieweit Carossa mit sich selbst über seine Rolle im Dritten Reich im reinen war, werden wohl erst weitere Briefbände – über sein Werk nach dem Krieg hinaus – klären können.

Die Hermeneutik zu den Aussagen Carossas über Rupert Mayer bieten die doch sehr unterschiedlichen Lebensgeschichten der beiden, gibt die Zeitgeschichte. Es scheint müßig, Carossa einen P. Mayer als „Kunstprodukt" aufzuladen. Für Carossa war Mayer am Ende doch ein Mann, den er verehrte und für den er sich während seines ganzen Lebens interessierte[13]. Andererseits bedarf Rupert Mayer, zumal bei den sogenannten „kleinen Leuten", weder der literarischen Überhöhung noch einer glatten Harmonisierung[14]. Er kann – mit allen Ecken und Kanten – die Wirklichkeit seines engagierten Lebens aushalten. Gerade deshalb ist er für viele so gewinnend.

## ANMERKUNGEN

[1] H. Carossa, Sämtliche Werke, 2 Bde. (Frankfurt 1962), zit. SW; ders., Briefe, Bd. 1–3 (Frankfurt 1978), zit. B; ders., Tagebücher, Bd. 1 (Leipzig 1986), zit. Tb; H. Wagner, Begegnung an der Front. Hans Carossa über Bbr. Pater Rupert Mayer SJ, in: Lioba. Nachrichten des Altherrenverbandes der K. D. St. V. Teutonia, Nr. 63 (15. 11. 1987) 15–22.

[2] Rupert Mayer, Leben im Widerspruch, hrsg. v. R. Bleistein (Frankfurt 1989) 235.

[3] Joseph Roth (1897–1941), 1922 Priester der Erzdiözese München und Freising, Sympathisant des Nationalsozialismus, im April 1936 Ministerialrat im Reichskirchenministerium. Am 5. Juli 1941 im Inn bei Rattenberg ertrunken (RMA 6.8.2.).

[4] Vorgang im Rupert-Mayer-Archiv, München (6.4.7.).

[5] Brief von Eva Kampmann-Carossa v. 12. 4. 1990.

[6] Bd. 2 folgt 1993 (freundl. Mitt. v. E. Kampmann-Carossa 15. 11. 1992).

[7] Hans Carossa. Dreizehn Versuche zu seinem Werk, hrsg. v. H., Laufhütte (Tübingen 1991); 216–235 der Beitr. v. E. Unglaub.

[8] G. Karl SJ, Bericht über mein Zusammensein mit P. Mayer, Rupert-Mayer-Archiv, München (8.2.).

[9] E. Unglaub a. a. O. 223.

[10] E. Unglaub, Mit Rupert Mayer im Krieg. Das Bild des Paters zwischen literarischer Legende und unvermuteter Distanzierung im Tagebuch, in:; Augsburger Allgemeine, 24. 4. 1987; ders., „Ahnenlehre" in kritischer Sicht. Hans Carossas autobiographisches Erzählen unter den Bedingungen des Dritten Reiches (Frankfurt 1985).

[11] E. Unglaub, Mit Rupert Mayer im Krieg, a. a. O. 235.

[12] Rupert Mayer, Leben im Widerspruch, a. a. O. 55 ff.

[13] Lt. Brief von E. Kampmann-Carossa v. 12. 4. 1990 hat die Gestalt und das Schicksal P. Mayers ihren Vater immer wieder beschäftigt. Er hat während der Arbeit an „Führung und Geleit" „über Ignatius von Loyola gelesen" (Tb II, 253, Eintr. 12. 7. 1933) und das „Exerzitienbuch sich besorgt" (Tb II, 540). (Brief v. E. Kampmann-Carossa 15. 11. 1992).

[14] A. Weber, Widersprüche harmonisieren? Hans Carossas Leben als Werk, in: Hans Carossa, hrsg. v. H. Laufhütte, a. a. O. 97–116; über R. Mayer 110.

*Johanna Schießl*

# Priestertum der Frau

Im Februar 1992 stimmten ca. 200 Frauen und Männer bei einer Veranstaltung des Münnerstädter Kreises zum Thema „Mutter Kirche – geputzt von den Töchtern – regiert von den Söhnen" ab: Die erste katholische Bischöfin gebe es im nächsten Jahrtausend. Kaum jemand aus dem Publikum hält die Entwicklung zum Priestertum der Frau in der katholischen Kirche für unvorstellbar. Ebenfalls im Februar 1992 forderten die Bundesvorsitzende und der bayerische Landesverband des Katholischen Deutschen Frauenbunds die Zulassung von Frauen zu Diakonat und Priesteramt. Als „Geschöpfe Gottes" sollten Frauen Anteil an allen Ämtern und Gremien in der Kirche haben.

Diese beiden Blitzlichter repräsentieren durchaus die Meinung vieler Frauen und Männer an der „Basis" des Volkes Gottes bezüglich der Zulassung von Frauen zu dem entscheidenden Amt in der Kirche, zum Priesteramt, von dem im neuen CIC (Can. 1024) knapp zu lesen ist: „Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann."

Mit ihrer Meinung stehen jene Gläubigen nicht allein; denn sowohl feministische Organisationen wie die amerikanische „Womens Ordination Conference" und die deutsche Initiative „Maria von Magdala" als auch die international besetzte Gruppe „Priests for equality" fordern die „volle und gerechte Teilhabe von Frauen an den Lebens- und Leitungsfunktionen der Kirche". Namhafte Theologinnen und Theologen wie Elisabeth Schüssler-Fiorenza und Karl Rahner haben sich ebenfalls mit diesem Thema auseinandergesetzt. Karl Rahner hat sich bereits in seinem 1977 erschienenen Aufsatz „Priestertum der Frau"[1] für die Überprüfung der kirchlichen Tradition in dieser Frage ausgesprochen.

Dieser in seinen Grundaussagen immer noch aktuelle Beitrag Rahners war eine der vielen kritischen Reaktionen auf die 1976 erschienene Erklärung der römischen Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt „Inter insigniores". Karl Rahner prüft die römische Erklärung auch auf ihre Verbindlichkeit und Gültigkeit „für alle Zeiten". Er schreibt dazu: „Die Erklärung ist aber trotz der Approbation durch den Papst keine definitive Entscheidung, sie ist grundsätzlich reformabel, sie kann (was nicht von vorneherein heißt: sie muß) irrig sein." Das heißt aber – und nur unter dieser Prämisse ist die Beschäftigung mit dem Priestertum der Frau mehr als eine zwar interessante, aber letztlich konsequenzlose Diskussion –, daß in dieser Frage das letztgültige Wort entgegen allem Anschein noch nicht gesprochen ist. Denn es ist

auch heute noch eine „Tatsache, daß der kirchlichen Lehrautorität bei der Ausübung ihres Amtes Irrtümer unterlaufen können und unterlaufen sind“[2].

Die Quintessenz der von Rahner analysierten kirchenamtlichen Verlautbarung lautet: „Die Kirche, die dem Vorbild des Herrn treu bleiben will, erkennt sich nicht die Vollmacht zu, Frauen zur priesterlichen Weihe zuzulassen.“ Diese knappe Formulierung faßt die seit apostolischer Zeit bestehende Tradition in der Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt zusammen, eine Tradition, die das Zweite Vatikanum bestätigt, an der die Deutsche Bischofskonferenz festhält[3], auch wenn sie wenigstens empfiehlt, die von der Würzburger Synode angeregte Diskussion eines möglichen Diakonats von Frauen wieder aufzugreifen, und die von Papst Johannes Paul II. erneut im Apostolischen Schreiben „Mulieris dignitatem“ (1988) bekräftigt wurde.

Die theologische Argumentation des kirchlichen Lehramts gründet sich zum einen auf die Behauptung, der Ausschluß der Frauen vom Priesteramt gehe letztlich auf den Willen Jesu zurück, der, obwohl er sich Frauen gegenüber gänzlich anders verhalten habe als in seiner patriarchalen Umwelt üblich und, so wird vermutet, obwohl er es gekonnt hätte, keine Frauen unter die Zwölf berufen hat. Die apostolische Gemeinde sei diesem Verhalten Jesu in der Folgezeit treu geblieben, und so hat auch die Kirche immer und unangefochten die Frauen vom Weihesakrament ausgeschlossen. Diese Argumentation soll im folgenden „Traditionsargument“ heißen.

Die zweite Begründung lautet, daß der Priester in seinen spezifischen liturgischen Funktionen Christus, den Mann, repräsentiert und daß er deshalb männlichen Geschlechts sein müsse. Hinter dieser Begründung verbirgt sich u. a. eine schon im Alten Testament häufig erwähnte Symbolik für die Beziehung Gottes zu seinem Volk: der als Ehe verstandene Bund, in dem Gott (der Bräutigam) sein Volk zur Braut erhebt. Diese Symbolik wird im Neuen Testament aufgegriffen und auf das Verhältnis Christi zu seiner Kirche übertragen. Christus ist der Bräutigam, die Kirche seine Braut. Da nun der Priester Zeichen Christi ist, muß er ein Mann sein, um dieses Beziehungssymbol „angemessen“ repräsentieren zu können. Diese Argumentation kann man „Symbolargument“ nennen.

Hinsichtlich dieser beiden Argumentationsformen gibt es drei „Quaestiones disputatae“, drei theologische Streitpunkte: 1. Handelt es sich bei der bis in die Zeit der Urkirche zurückreichenden und sich auf das Verhalten Jesu gründenden Praxis um eine menschliche Tradition oder um eine Norm göttlicher Offenbarung? 2. Läßt sich die Nichtzulassung von Frauen zum Priestertum aufgrund der Aussagen der Hl. Schrift begründen? Das „Traditionsargument“ umfaßt im Grund genommen diese beiden Streitpunkte, die im folgenden zusammen erörtert werden. 3. Verbirgt sich hinter dem „Symbolargument“ nicht doch eine Anthropologie, nach der die Frau dem Mann untergeordnet ist, nicht die gleiche Würde und die gleichen Rechte wie der Mann besitzt?

## Traditionsargument

Auch wenn nicht ausdrücklich behauptet, so unterstellt die lehramtliche Position – beweisen kann sie es nicht –, daß es sich bei dem Verhalten Jesu und dann seiner Apostel letztlich doch um geoffenbarte Lehre handelt, die für alle Zeiten zu gelten hat. Denn Jesus hätte, wenn er gewollt hätte – und nach unausgesprochener Meinung dieser Argumentation hätte er kraft seiner Souveränität auch gekonnt –, Frauen in den Kreis der Zwölf berufen. Also hat er auch nicht gewollt, daß Frauen zu Priesterinnen geweiht werden. Diese Position richtet sich vornehmlich gegen jene Stimmen, die behaupten, daß sich dieses faktische Verhalten Jesu aufgrund der kulturellen und religiösen Lebensbedingungen der damaligen patriarchalen Gesellschaft erklären läßt. Diese gegenteilige Position vertritt auch Karl Rahner, wenn er schreibt, „daß Jesus und die Apostel in ihrem konkreten und gesellschaftlichen Milieu nicht daran denken konnten (ohne damals Unmögliches zu unternehmen), Frauen zu eigentlichen Gemeindeleitern und Vorstehern der Eucharistiefeiern zu bestellen", und er ergänzt, um seine Position zu erläutern, wie sie ja auch nicht die Sklaverei ausdrücklich bekämpften, „bloß deshalb, weil sie doch von der grundsätzlichen Gleichberechtigung und Würde aller Menschen überzeugt waren".

Zusätzlich bleibt in den entsprechenden Verlautbarungen die historische Entwicklung, das konkrete Werden der Urkirche, unberücksichtigt und ebenso die symbolische Bedeutung der Zwölfzahl der Apostel als Ausdruck der eschatologischen Sammlung Israels, als Abbild der zwölf Stämme Israels, die ja ebenfalls durch zwölf Männer repräsentiert waren. Auch ist nicht berücksichtigt, daß der Übergang vom Begriff des Apostels zum Begriff des Priesters – vor dem Hintergrund des Werdens der Struktur und der Organisation der Kirche – zu einfach dargestellt wird und daß eine „eucharistische Sondervollmacht" (die ja unserem Verständnis nach mit dem Priesteramt aufs engste verknüpft ist) „im Neuen Testament überhaupt nicht unmittelbar greifbar ist" (Rahner).

Was aber ist im Neuen Testament „greifbar", was wissen wir über die Stellung der Frau in den neutestamentlichen Gemeinden, und wie kam es zu der Entwicklung der Ämter und des Amtes, wie sie dann im 1. Timotheusbrief ihren vorläufigen Abschluß fanden?

Unbestritten ist, daß das Verhalten Jesu den Frauen gegenüber für die damalige Zeit außergewöhnlich war und daß die ersten Christen den Willen hatten, diese Praxis, die man als eine Konkretisierung der Gleichheit von Frau und Mann als Ebenbild Gottes bezeichnen könnte, durchaus weiterzupflegen. Und da man eigentlich nicht davon ausgehen kann, daß Jesus selbst bereits konkrete Vorstellungen von den Strukturen der Gemeinden hatte, die sich ja nach Tod und Auferstehung erst konstituierten, war es die Aufgabe der Christen, Jesu Praxis auch strukturell umzusetzen.

Es gibt jedoch sehr wohl konkrete Vorgaben Jesu über das Verhalten zwischen denjenigen, die ihm nachfolgen wollen; sie sind in Mk 10, 42–45 (und als Praxis in Joh 13 umgesetzt) zusammengefaßt: „Bei euch soll es nicht so sein." Dies hat Jesus bezeichnenderweise im Zusammenhang mit Fragen des Herrschens, der Macht, der Bedeutung, der Rangordnung zu den Jüngern gesprochen, die sich Gedanken darüber machten, wer von ihnen rechts bzw. links von Jesus in seinem Reich sitzen würde. Hier zeigt sich aber – wie es auch in seinem eigenen Verhalten immer wieder deutlich wird –, daß Jesus von den ihm Nachfolgenden erwartet, eine andere, modern ausgedrückt, herrschaftsfreie Form des Zusammenlebens zu verwirklichen, was sich auch auf das Verhältnis zwischen den Geschlechtern beziehen müßte, wenn man Jesu herrschaftsfreien Umgang mit Frauen ernst nehmen will.

Eine Theologie dieser Haltung Jesu, daß Frau und Mann in gleicher Weise nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen und unterschiedslos mit der gleichen Würde ausgestattet und mit den gleichen Fähigkeiten begabt sind, formuliert Paulus in Gal 3, 28: In Christus gibt es weder Stand noch Rasse, noch Geschlecht, sondern alle getauften Christen haben den gleichen Geist empfangen, einen Geist, der sie alle bevollmächtigt, die Großtaten Gottes zu verkünden.

Wenn die These der Exegetin Elisabeth Schüssler-Fiorenza stimmt, daß sich hinter diesem Zeugnis eine urchristliche Taufformel verbirgt, dann heißt dies aber, daß neugetaufte Christen, „wenn sie dieses Bekenntnis rezitierten", nicht nur „ihr Selbstverständnis gegenüber den religiösen Credos der sie umgebenden griechisch-römischen Kultur zum Ausdruck gaben", sondern auch bei ihrer Taufe bekannten, „daß alle religiös patriarchalischen Unterschiede in Jesus Christus aufgehoben sind" [4].

Dieses Bekenntnis zur fundamentalen Gleichheit von Frau und Mann fand in den ersten christlichen Gemeinden durchaus seinen strukturellen Ausdruck: in einem partnerschaftlich organisierten Gemeindemodell, wo Frauen wie Männer öffentlich und innerhalb der Gemeinde Verantwortung für die Gemeinde und ihre Glieder trugen, Gottesdienste leiteten und auch Feiern, in denen an Jesu Tod erinnert wurde.

Das Neue Testament zeigt uns Gemeinden, in denen es eine Fülle von Ämtern, Diensten und Funktionen gab, die von Frauen wie von Männern je nach Charisma (vgl. 1 Kor 12, 3 ff.) ausgeübt wurden. Frauen waren bereits Jüngerinnen Jesu, Zeuginnen seiner Auferstehung, von ihm mit der Verkündigung der Auferstehung betraut, insofern „Apostolinnen"; sie waren missionarisch tätig, Diakoninnen, Leiterinnen von Ortsgemeinden und Patroninnen von Hausgemeinden (Röm 16, 1 ff.), sie waren Prophetinnen (Apg 21, 9) und möglicherweise Apostolinnen (Röm 16, 7). Wichtig in diesem Zusammenhang ist eine sprachliche Besonderheit des Griechischen, nach der das griechische Wort „Apostel" sowohl die männliche als auch weibliche Form bezeichnen kann, ähnlich wie bei

uns „Bürokaufmann" früher durchaus eine Frau meinen konnte. Das heißt aber, daß es durchaus Apostolinnen gegeben haben kann. Von der sprachlichen Konstruktion her ist dies möglich; ein Indiz für die historische Realität liefert die Grammatik jedoch nicht.

Die Frage aber, wie es dazu kam, daß sich innerhalb eines knappen Jahrhunderts aus einer Vielfalt von Ämtern, Diensten und Funktionen, die alle dem Aufbau des Leibes Christi dienten (1 Kor 12), ein einziges, männlich besetztes Amt herauskristallisierte, das erst die Oberherrschaft und schließlich die Alleinherrschaft in der Kirche übernahm, ist sehr schwer zu beantworten. Man kann aber auf zwei Entwicklungen hinweisen, die die urchristlichen Gemeinden in ihrem strukturellen Werden beeinflußten.

Zum einen ist es der Anpassungsdruck einer (griechisch-römischen) Kulturwelt, in die hinein sich das Christentum entfalten mußte. Es war eine patriarchal organisierte Gesellschaft, wo die hierarchische Ordnung der Beziehungen zwischen Mann und Frau, Freien und Sklaven, Bürgern und Beisassen Garant war für die Stabilität und das Funktionieren des Reiches. „Für die Annahme, daß die ersten Christen in ihrer Akkulturation den Rahmen der griechisch-römischen Welt übernahmen, spricht manches in verschiedenen Paulusbriefen, worin der Widerspruch zwischen dem von Jesus übernommenen Grundsatz, daß alle Menschen einander gleichgestellt sind, und dem Nachgeben gegenüber der hochgradig patriarchalischen Gesellschaft der griechisch-römischen Welt klar zum Ausdruck kommt."[5]

Zum anderen ist es sicher auch die Ambivalenz in den christlichen Gemeinden zwischen ihrer „Treue" zur Praxis Jesu und der eigenen patriarchalischen Herkunft. Man muß ja bedenken, daß die Männer alle aus patriarchalischen Milieus stammten. Außerdem weiß man sehr wenig über die Einstellung der Frauen selbst; auch sie können durchaus patriarchal geprägte Einstellungen gehabt haben.

Man kann sich jedoch in diese Entwicklung durchaus einfühlen, wenn man unsere heutigen Diskussionen über Partnerschaft, Gleichberechtigung, Emanzipation der Frau als Vergleichspunkte nimmt. Wie schwer fiel und fällt es „unseren" Männern, eine andere Rollenaufteilung zu riskieren, geschweige denn Macht zu teilen. Um wieviel schwieriger mag es dann für die Menschen, vornehmlich die Männer, in einer Zeit gewesen sein, wo der fromme Jude jeden Tag Gott zu danken pflegte, daß er keine Frau ist, und wo der Grieche von der naturgegebenen Inferiorität der Frau überzeugt war.

Wie auch immer sich die zunehmende Ausgrenzung der Frauen aus den Gemeindefunktionen entwickelt haben mag, Tatsache ist, daß sich in diesem Zusammenhang eine Anthropologie entwickelt hat, die mit der Praxis Jesu von der Gleichheit der Frauen und Männer und der Forderung des herrschaftsfreien Umgangs unter denen, die ihm nachfolgen, nicht mehr viel gemeinsam hat.

Diese Anthropologie beginnt mit der Einführung des Prinzips der Unterordnung der Frau unter den Mann (1 Kor 11, 3–10; Eph 5, 22–6, 9 u. a.), das sich zuerst auf Ehe und Familie beschränkt, bald aber auch auf die Gemeindeordnung ausgedehnt wird und dort ihren Ausdruck findet in dem berühmt-berüchtigten Wort: „Die Frau schweige in der Kirche" (1 Kor 14, 34). Auch wenn dieses Wort nicht von Paulus selbst stammen mag, hat bereits Paulus eine theologische Unterscheidung eingeführt, die bis heute eine Rolle spielt, nämlich die Unterscheidung zwischen der *Gnadenordnung* in Christus, die die Gleichheit von Frau und Mann vor Gott impliziert und deren Verwirklichung in der eschatologischen Dimension erwartet wird, und der *Schöpfungsordnung*, die im irdischen Bereich in den vorhandenen sozialen Strukturen realisiert ist. Und in dieser gilt keineswegs diese Gleichheit, sondern die Unterordnung der Frau unter den Mann: „Der Mann ist das Haupt der Frau" (Eph 5,23).

Einen vorläufigen Abschluß der Partizipation der Frauen an den Gemeindestrukturen zeigt uns 1 Tim 2, 8–15 (Abfassung ca. 100 n. Chr.), denn hier wird ein eindeutiges Lehrverbot für die Frau ausgesprochen: „daß eine Frau lehrt, erlaube ich nicht" (2, 12a). Ungeachtet dessen hält 1 Tim noch am Amt der Gemeindewitwe (5, 3–16) und der Diakonisse (3, 11) fest, kirchliche Ämter, die es am Ende des 6. Jahrhunderts nicht mehr geben wird. Ungefähr 70 Jahre hat es also gedauert, bis die Frauen in den urchristlichen Gemeinden aus den anfangs partnerschaftlich besetzten Ämtern, Diensten und Funktionen weitgehend verdrängt waren.

Bezogen auf unsere Fragestellung, ob sich die Nichtzulassung von Frauen zum Priestertum aus der Heiligen Schrift heraus begründen läßt, gibt jedoch der neutestamentliche Befund der geschichtlichen Entwicklung der Gemeindeämter keine eindeutig positive Antwort. Und auch die Frage, ob es sich bei der Praxis um eine „geoffenbarte Lehre" handelt, muß verneint werden, da sie aus dem Schriftbefund heraus nicht ausreichend begründet werden kann. Vielmehr scheint es so zu sein, daß das kulturell und gesellschaftlich bedingte Faktum (nämlich daß Frauen zum hierarchischen Amt keinen Zugang hatten) mit der Zeit den Charakter einer geoffenbarten Lehre bekam und entsprechend die weitere institutionelle Entwicklung der Kirche beeinflußte.

Das bedeutet aber, daß die Einführung des Priestertums der Frau – trotz des „Traditionsarguments" – durchaus noch möglich ist. So auch Rahner: „Für das Verhalten Jesu und seiner Apostel genügt zur Erklärung das damalige kulturelle und gesellschaftliche Milieu, in dem sie so handelten und handeln mußten, wie sie gehandelt haben, ohne daß ihr Verhalten eine normative Bedeutung für alle Zeiten haben muß."

Da das „Traditionsargument" also nicht zwingend für eine Begründung der Nichtzulassung von Frauen zum Priesteramt ausreicht, müssen wir uns dem „Symbolargument" zuwenden.

## Symbolargument

Die Argumentation hier ist in etwa folgende: Christi Rolle in der Eucharistie kann sakramental (zeichenhaft, als Abbild) nur von einem Mann zum Ausdruck gebracht werden, denn Christus war und bleibt ein Mann. Damit kommen wir aber zwangsläufig auf die dritte, für das Thema prinzipiellere Streitfrage, nämlich die Frage nach der Stellung und der Rolle der Frau in der Kirche und auf die Vermutung, ob hier nicht doch die alte Vorstellung von der Unterordnung der Frau unter den Mann und ihre Minderwertigkeit ihm gegenüber durchsickert.

Niemand in der Kirche würde (offen) behaupten, daß Frauen aufgrund ihres Geschlechts weniger wert sind. Das Zweite Vatikanum hat mehrfach betont, daß eine Benachteiligung der Frauen aufgrund ihres Geschlechts letztlich eine Sünde ist und daß die volle Teilhabe der Frau am sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben einer Gesellschaft eingefordert werden muß. Nur in der „Gesellschaft" der Kirche ist das nicht möglich.

Es ist für Außenstehende (wie auch für Innenstehende) oft sehr schwer zu verstehen, warum dies nicht möglich sein soll. Und vielleicht nicht ganz unberechtigte Vermutungen werden laut, daß die Kirche entweder über bestimmte Vorstellungen über die Inferiorität der Frau doch noch nicht hinweg ist, oder daß es sich um puren Machterhalt handelt (der natürlich mit allen Mitteln ausgefochten wird). Denn vom Sakramentsverständnis her läßt sich nicht begründen, „daß ein Mensch, der im Auftrag Christi und insofern (aber doch auch nicht anders) ‚in persona Christi' handelt, diesen unbedingt in seinem Mannsein repräsentieren müsse" (Rahner). Man könnte ja dann die Analogie so weit auf die Spitze treiben, daß dieser Mensch Jude sein müßte, weil Gott in einem Juden Mensch geworden ist. Ebensowenig läßt es sich von der oben erwähnten Brautsymbolik (Christus liebt die Kirche als seine Braut; er ist das Urbild des Mannes, der die Gattin liebt) her begründen; denn es handelt sich hier um eine eindeutig kulturell bedingte Symbolik, wo ein aktiver Mann eine passive Frau zur Braut erwählt. Das entspricht nicht mehr den heutigen Vorstellungen von Partnerschaft, wo zwei gleichwertige und eigenständige Persönlichkeiten eine Beziehung eingehen.

Also bleibt die Vermutung, daß es sich letztlich um eine Begründung handeln muß, die mit der sogenannten Natur der Frau und mit ihrem Geschlecht zu tun hat. Die Abwertung der Frau aufgrund ihres Geschlechts hat in der Kirche ja eine sehr lange Tradition, und auch diese nimmt ihren Anfang im Neuen Testament, wo bereits Paulus Frauen ethisch und seinsmäßig unter den Mann einordnet (Schöpfungsordnung) und wo 1 Tim sein Lehrverbot für Frauen exakt mit dieser Inferiorität zu begründen versucht. Dabei führt er eine Vorstellung über das Wesen der Frau ein, die die Frauen bis heute nicht mehr losgeworden sind: Eva habe zuerst gesündigt und auch den Adam zur Sünde verführt. Sowohl die Kirchenväter als auch die Scholastiker nahmen das Motiv der Unterordnung der

Frau unter den Mann wie das Motiv der verführenden Eva auf, festigten so das Bild von der minderwertigen Frau (bis hin zu der Meinung, daß die Frau nicht Ebenbild Gottes sei) und legten weitere Grundsteine für die – schließlich juristisch festgelegte – Weiheunfähigkeit der Frau aufgrund ihres Geschlechts, die bis heute gilt.

Man kann den kirchlichen Verlautbarungen nicht unterstellen, daß sie diese diskriminierenden und abwertenden Vorstellungen von Frauen mit Absicht weiterpflegen. Trotzdem bleiben sie den Beweis schuldig, warum die Kirche Frauen nicht zum Priesteramt zuläßt und warum sie ihre eigene Lehre von der Gleichberechtigung der Frau nicht in ihrem eigenen Leben und in ihren eigenen Strukturen verwirklicht.

Abgesehen davon, daß Frauen bei vielen Entscheidungen des kirchlichen Lehramts, die sie oder ihre „eigene" Natur und „spezifische" Rolle betreffen, in der Regel nicht gehört werden, muß man sich auch fragen, ob die Kirche wirklich begriffen hat, daß sowohl die Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau wie die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus auch den Status der Frau grundlegend geändert hat.

Auch wenn die amtliche Kirche es nicht wahrhaben will, erleben viele Frauen sie als eine der letzten patriarchalen Bastionen, wo Über- und Unterordnungsbeziehungen aufgrund des Geschlechts verewigt zu sein scheinen. Sie erleben sich als Opfer einer in der kirchlichen Struktur verkörperten Ideologie, die ihnen keine Möglichkeit zur vollen Teilhabe an den Entscheidungs- und Machtstrukturen läßt. Daß viele Frauen diese Machtstruktur als eklatanten Widerspruch zur Erlösungsbotschaft des Evangeliums und zur herrschaftsfreien Praxis Jesu erfahren und begreifen, muß wirklich nicht verwundern.

Am Thema Priestertum der Frau läßt sich am deutlichsten zeigen, daß die seinsmäßige Gleichheit von Frau und Mann und ihre gleiche Berechtigung in der Gnaden- wie in der Schöpfungsordnung immer noch ein ungelöstes Problem der Kirche ist. Insofern behandelt dieses Thema keineswegs ein Randproblem, sondern eine Frage, die letztlich das Selbstverständnis der Kirche als Volk Gottes betrifft. Denn hier geht es nicht um ein akademisches Geplänkel, hier geht es um eine die Zukunft der Kirche mitbestimmende Fragestellung.

## ANMERKUNGEN

[1] Zuerst in dieser Zschr. 195 (1977) 291–301.

[2] Schreiben der dt. Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind (Trier 1967) 12.

[3] Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft (1981).

[4] M. Brennan, Frauen und Männer im kirchlichen Dienst, in: Concilium 4 (1980) 289.

[5] Ebd. 290.

*Reinhard Marx*

# Ist Kirche anders?

## Zum Miteinander in der Kirche aus der Sicht der katholischen Soziallehre

Das Unbehagen am Miteinander in der Kirche scheint weit verbreitet zu sein. Vielfältig sind die Tagungen und mittlerweile auch die Papiere zu diesem Thema. Man schaue nur in die Programme der katholischen Akademien oder lese das Diskussionspapier „Dialog statt Dialogverweigerung" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken[1]. Leider muß man des öfteren feststellen, daß bei der in diesem Zusammenhang geführten Diskussion über Strukturveränderungen in der Kirche die Ebenen immer wieder durcheinandergeworfen werden. Einerseits fordert man mehr Demokratie, ohne genau theologisch geklärt zu haben, wo das theologische Fundament gegeben ist, andererseits wird das Postulat nach größerer Partizipation abgewehrt mit Hinweis auf die Ganzandersartigkeit der Kirche. Hier sind Klärungen notwendig, damit nicht emotionalisierte Debatten geführt werden, die letztlich unfruchtbar bleiben und zu Frustrationen auf allen Seiten führen.

### Differenzierung von Individual- und Sozialethik

Wie in allen Bereichen menschlichen Miteinanders gilt es, die individualethische und sozialethische Ebene zu differenzieren. Auf der Ebene des einzelnen Handelnden kann es für das innerkirchliche Miteinander nur den Maßstab Jesu geben. So Paulus: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht" (Phil 2, 5). Oder Jesus selbst: „Ihr wißt, daß die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen mißbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele" (Mk 10, 42–45). Diese Gesinnung Jesu muß für jeden Christen Norm sein, besonders natürlich für den Amtsträger.

Schon im Neuen Testament wird allerdings deutlich, daß es mit dem Appell an die rechte Gesinnung nicht genug sein kann. Individuelle Moral läßt sich nicht dekretieren und herbeipredigen. Sie ist eine Haltung, um die man sich immer neu

mühen muß und die deshalb nicht einfach vorausgesetzt werden kann, auch in der Gemeinschaft der Erlösten nicht. Schließlich ist das neue Leben in Christus nicht eine Folge unserer moralischen Anstrengungen, sondern ein Geschenk der Gnade Gottes. Es muß also immer auch mit Sünde, Versagen, mangelnder Offenheit für das Geschenk der Gnade gerechnet werden. So gibt es schon bei Jesus selbst Ansätze für Gemeinderegeln, Strukturen und Anweisungen über das Miteinander in der Kirche. Besonders deutlich etwa im Wort Jesu: „Wenn dein Bruder sündigt, dann geh zu ihm und weise ihn unter vier Augen zurecht. Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder zurückgewonnen. Hört er aber nicht auf dich, dann nimm einen oder zwei Männer mit, denn jede Sache muß durch die Aussage von zwei oder drei Zeugen entschieden werden. Hört er auch auf sie nicht, dann sag es der Gemeinde. Hört er aber auch auf die Gemeinde nicht, dann sei er für dich wie ein Heide oder ein Zöllner" (Mt 18, 15f.).

Diese Grundansätze sind dann in den Pastoralbriefen und in der späteren Tradition der Kirche ausgebaut worden. Das entspricht durchaus dem realistischen Menschenbild des Christentums, das menschliches Miteinander nicht nur abhängig machen kann vom guten Willen und der moralischen Gesinnung der handelnden Subjekte und auch nicht von der schwärmerischen Überzeugung, in allem unmittelbar und direkt durch den Hl. Geist geführt zu werden. Es steht also außer Zweifel, daß neben einer individualethischen und gnadentheologischen Betrachtung die sozialethische hinzutreten muß.

Für die Sozialethik entscheidend ist, daß das ethische Urteil nicht mehr nur ansetzt bei der Motivation des einzelnen Menschen, sondern daß der Versuch unternommen wird, ethische Ziele in Rahmenbedingungen zu gießen, die es ermöglichen, eine Gesellschaft zu organisieren, die bestimmten ethischen Idealen besser genügt als eine andere. Daß hier natürlich vielseitige Wechselbeziehungen zwischen Individual- und Sozialethik notwendig sind, ist klar. Aus dieser grundsätzlichen Überlegung ergibt sich die Konsequenz, daß es Kirche ohne rechtliche Verfassung nicht geben kann, wenn sie nicht ins Schwärmertum absinken soll. Das Kirchenrecht hat genau diese Funktion und geht wie das staatliche Recht in zwei Richtungen: Einerseits soll es die Rechte des einzelnen vor einem unzulässigen Zugriff der Gemeinschaft wahren, andererseits sollen die Grundziele einer Gemeinschaft einem einzelnen gegenüber, der dieser Gemeinschaft angehören will, durchgesetzt werden können.

## Die Organisation der Kirche vergleichbar mit anderen menschlichen Gemeinschaften?

Gegen eine solche etwas nüchtern anmutende Argumentation wird gesagt: Die Kirche ist hierarchisch organisiert und deshalb mit anderen menschlichen Ge-

meinschaften so nicht vergleichbar. Insofern sind Parallelen zu anderen Sozialsystemen nicht zu ziehen. Es handelt sich hier scheinbar um ein starkes Argument, das sich aber bei genauerem Hinsehen als durchaus angreifbar erweist. Denn bei der sogenannten hierarchischen Struktur geht es ja um die Ämter in der Kirche und um die Frage, wie Glaubensentscheidungen zustande kommen. Klar ist, daß die Ämter sich nicht herleiten können in ihrer Vollmacht „von unten", sondern im Sinn des unverfügbaren Heils Geschenke „von oben" sind. Wie aber Ämter in der Kirche besetzt werden, ist eine geschichtlich sehr veränderliche Verfahrensfrage, die in unterschiedlichen Kulturen und Gesellschaften je anders organisiert wurde. Ähnliches gilt für die Glaubensentscheidungen. Konzilien sind das beste Beispiel dafür, daß es auch dafür geregelte Verfahren gibt, die sich geschichtlich verändert haben. Auch hier bedeutet das hierarchische Element eigentlich nichts anderes als die Anerkennung des Wirkens des Hl. Geistes, der die Kirche in der Wahrheit hält, wie wir glauben.

Diese Überzeugung muß sich auch im Miteinander in der Kirche erkennen lassen. Souverän in der Kirche ist Gott und nicht das Volk. Das wird wohl kein Theologe in Frage stellen. Das bedeutet aber keineswegs, daß die Regelungen für dieses Miteinander nicht sehr starken geschichtlichen und gesellschaftlichen Veränderungen unterworfen sind und auch sein können, ohne daß diese Grundmaxime in Frage gestellt wäre. Es gibt sogar eine historisch durchaus nachweisbare Beeinflussung der Art und Weise der kirchlichen Organisation durch die zeitgenössischen gesellschaftlichen Konzepte[2].

Ein zentraler Artikel aus der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" des Zweiten Vatikanischen Konzils soll das noch einmal theologisch verdeutlichen:

„Der einzige Mittler Christus hat seine Heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie als solche unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus. Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Worts ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes" (LG 8).

In diesem faszinierenden Text wird das gesellschaftliche Gefüge der Kirche analog verstanden zur menschlichen Natur Jesu. Für das Geheimnis der Menschwerdung gilt aber, daß Menschheit und Gottheit in Jesus nicht getrennt oder halbiert vorkommen, sondern im Gegenteil: Jesus ist als ganzer Mensch auch Gottessohn, „ungetrennt und unvermischt", wie es das Konzil von Chalcedon formuliert hat[3]. Die Kirche hat Jahrhunderte gebraucht, um sich zu dieser radikalen Aussage durchzuringen. Gott hat in seinem Sohn wirklich die ganze Menschheit

angenommen, nicht nur Teile der menschlichen Natur, sogar bis zu dem extremen Satz des Paulus hin: „Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden" (2 Kor 5, 21).

## Analogie von Menschwerdung und „Kirchewerdung"

Wenn diese Analogie des Zweiten Vatikanischen Konzils nun angewandt wird auf die Wirklichkeit Kirche, bedeutet das doch, daß der Geist Christi nur durch das gesellschaftliche Gefüge der Kirche hindurch wirksam wird, wie auch die Gottheit Christi im Menschen Jesus von Nazareth aufgeleuchtet ist. Diese hochtheologische Analogie hat große Auswirkungen auf das Verständnis des Miteinander in der Kirche, denn konsequent weitergedacht heißt das: Der Geist Gottes zerstört das gesellschaftliche Element in der Kirche nicht, sondern führt es in eine neue Perspektive hinein. Und wie für den Menschen Jesus von Nazareth die Gesetze der menschlichen Natur nicht einfach außer Kraft gesetzt waren, wie schon die Kirchenväter immer wieder betonten (Jesus schlief, hatte Hunger, war erschöpft etc.), so kann auch für die Kirche, insofern sie menschliche Gesellschaft ist, nicht das gesellschaftliche Miteinander völlig anders aussehen als in anderen Gesellschaften. Natürlich muß auch hier differenziert werden, denn der Begriff Gesellschaft führt manche Unklarheiten mit (mehr jedenfalls als der Begriff Mensch), und sicher ist es eine Fiktion der frühen Soziologen zu meinen, man könne die Gesetze der menschlichen Gesellschaft quasi naturwissenschaftlich erheben. Aber dennoch: Es gibt Erkenntnisse über gesellschaftliches Miteinander, die nicht einfach außer Kraft gesetzt werden können, wenn man Gesellschaft nicht selbst zerstören will[4].

Diese Erkenntnis prägt ja von Anfang an auch die katholische Soziallehre, die sich bemüht, Gesellschaft nicht als kollektives Subjekt zu begreifen, sondern von der Person her zu konzipieren. Die katholische Soziallehre setzt ein Menschenbild voraus, das untrennbar mit dem Personenbegriff verbunden ist. Auch von daher kann man hinter bestimmte Erkenntnisse des menschlichen Miteinanders nicht zurückfallen, wenn man nicht jegliche Erkenntnisse über gesellschaftliche Zusammenhänge für unmöglich erklären will. Aus der theologischen Erkenntnis der Analogie von Menschwerdung und Kirchewerdung ergibt sich zwingend das Fazit, daß das, was für menschliches Miteinander und personenförderndes Zusammenleben in anderen Gesellschaften von der katholischen Soziallehre gefordert wird, im kirchlichen Leben nicht suspendiert werden kann, wenn man nicht von vorneherein die Kirche zu einer ungeschichtlichen und menschlichen Erkenntnissen unzugänglichen Wirklichkeit erklären will.

Dabei muß man aber natürlich beachten, daß die Beurteilung gesellschaftlichen Miteinanders durch die Soziologie oft von Ideologien geprägt war. Vorsicht ist

also auf jeden Fall geboten, denn Gesellschaft kann auch ein neuer Mythos sein[5]. Die Kirche ist ein spezifischer Kommunikationszusammenhang und kann soziologisch nur in den Blick kommen, wenn die Soziologie sich dem Selbstverständnis der Kirche stellt und die Ziele des Glaubens der Kirche akzeptiert. Aber diese Bedingung vorausgesetzt, kann Soziologie, vor allem in der Form der katholischen Soziallehre, die ja die Kirche selber erarbeitet hat, eine große Hilfe sein, um das reale gesellschaftliche Gefüge der Kirche auch selbstkritisch in den Blick zu nehmen.

## Anwendung der Soziallehre der Kirche auf ihr eigenes Selbstverständnis

Insofern ist es völlig legitim, etwa die drei elementaren Prinzipien der katholischen Soziallehre, Personalität, Solidarität und Subsidiarität, auf das gesellschaftliche Gefüge der Kirche anzuwenden. Ja, es ist geradezu notwendig, wenn die Kirche sich in Analogie der Menschwerdung Gottes versteht. Insofern ist Personalität, zu der die Implikationen Freiheit, Verantwortlichkeit, Offenheit für Transzendenz, Menschenwürde etc. gehören, auch für das kirchliche Miteinander unbedingt zu fordern. Das gesellschaftliche Miteinander in der Kirche muß auf die Entfaltung der Person in allen Dimensionen angelegt sein, denn nur die einzelnen Personen können durch ihre Antwort auf das Wort und Ereignis Gottes zur Kirche werden. Dasselbe gilt für das Prinzip der Solidarität. Die Kirche muß dieses Prinzip für ihre konkrete gesellschaftliche Ausgestaltung wie für ihre Wirksamkeit in der Welt berücksichtigen. Das müßte im einzelnen weiter ausgeführt werden. Am Beispiel des Subsidiaritätsprinzips soll das ansatzweise versucht werden[6].

Das Subsidiaritätsprinzip der katholischen Soziallehre ist nur verständlich vom grundsätzlichen Ansatz bei der Person. Es geht um das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, kleiner Gemeinschaft und sie umgreifender Gesellschaft. Klassisch definiert findet sich das Subsidiaritätsprinzip in der Enzyklika Quadragesima anno Nr. 79:

„Wenn es nämlich auch zutrifft, was ja die Geschichte deutlich bestätigt, daß unter den veränderten Verhältnissen manche Aufgaben, die früher leicht von kleineren Gemeinwesen geleistet wurden, nur mehr von großen bewältigt werden können, so muß doch allzeit unverrückbar jener höchstgewichtige, sozialphilosophische Grundsatz festgehalten werden, an dem nicht zu rütteln, noch zu deuteln ist: Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, daß, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen."

Natürlich muß sich dieser sozialphilosophische Grundsatz unter veränderten geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen je neu auslegen lassen. Er ist für die Aufnahme neuer human- und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse offen. Die Anwendung dieses Prinzips kann also nur im je neuen konstruktiven Dialog geklärt werden. Im übrigen ist das Subsidiaritätsprinzip das einzige, dessen Anwendbarkeit auf die Kirche formell und ausdrücklich von Pius XII. bestätigt wurde[7].

Diese lehramtliche Bestätigung der Anwendung eines Sozialprinzips auf das Leben und Miteinander der Kirche erklärte zum erstenmal öffentlich, daß die Kirche nicht nur, aber auch ein gesellschaftliches Gebilde ist, das in seiner inneren Struktur und Organisation Erkenntnissen der Human- und Sozialwissenschaften nicht widersprechen darf. Die theologische Debatte, die sich mit Unterbrechungen an diese Worte Pius' XII. anschloß, hat zu dem Ergebnis geführt, „daß alle gesellschaftlichen Prinzipien auch in der Kirche Geltung haben" [8]. Die Kritiker der Übernahme des Prinzips haben nicht gesehen, daß es sich hier um einen sozialphilosophischen Grundsatz handelt, der eng mit der Personalität des Menschen zusammenhängt, also nicht einfach im Sinn einer politischen Demokratie interpretiert werden darf[9].

Natürlich ist damit die konkrete Ausfaltung eines solchen Prinzips und aller anderen Prinzipien des sozialen Lebens nicht ein für allemal festgelegt, sondern dem geschichtlichen Wandel unterworfen und begrenzt durch das dogmatische Selbstverständnis der Kirche, das jeweils sehr genau dann theologisch begründen muß, warum die auch von der Kirche begründeten Prinzipien gesellschaftlichen Miteinanders in einzelnen Punkten auf die Kirche nicht anwendbar sein sollen. Festzuhalten ist:

„Für die sichtbare Gestalt der Kirche, gleichsam das greifbare Zeichen, gilt voll und uneingeschränkt das Subsidiaritätsprinzip. Die dahinterliegende geistliche, transzendente Realität wird davon weder beeinträchtigt noch überhaupt betroffen. In diesem Zusammenhang geht es aber einzig und allein um den organisatorischen Aufbau der Kirche. Dieser besitzt keinen Eigenwert, sondern hat subsidiär dem personalen Wohl der in der Kirche vereinten Menschen zu dienen, d. h. ihrem geistlichen Wohl. In Abwandlung eines Wortes Jesu könnte man sagen: ‚Die Kirche ist für den Menschen da und nicht der Mensch für die Kirche.'" [10]

An diesem Beispiel zeigt sich, wie wichtig es ist, von der katholischen Soziallehre her das kirchliche Miteinander zu diskutieren und auch, wenn es sein muß, in Frage zu stellen. Es widerspricht auch der theologischen Erkenntnis, wenn das gesellschaftliche Miteinander in der Kirche unter dem Niveau dessen bleibt, was sonst für ein menschenwürdiges Miteinander in der Gesellschaft zu Recht verlangt und erwartet wird. Auch für die Kirche in ihrer konkreten gesellschaftlich greifbaren Gestalt gelten die grundsätzlichen anthropologischen Orientierungen, die sie für andere Sozialgebilde fordert. Zentraler Bezugspunkt bleibt dabei ein personaler Ansatz, wie er vom Konzil in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" und im Anschluß daran von Johannes Paul II. weiter theologisch ausge-

baut wurde. Ob und wie im Blick auf diesen Maßstab im gesellschaftlichen Miteinander der Kirche Defizite festzustellen sind, ist im offenen kirchlichen Kommunikationsprozeß zu klären.

Im übrigen entspricht das auch der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, denn Communio ist ja ein „personaler Akt"; genau wie die vom Konzil geforderte Kollegialität hat sie eine „effektive" und eine „affektive" Seite, ist also Gestaltungsaufgabe und bleibt dennoch auch immer Gabe Gottes. Communio muß sich ausweiten (effektiv und affektiv) im gesellschaftlichen Miteinander der Kirche. Sie hat eine sozialethische Dimension im Sinn der je neuen Überprüfung von Strukturen und Organisationsformen in der Kirche. Um das Sakrament Kirche wirklich zum Tragen zu bringen, muß dieser personale Akt der Communio im menschlichen Miteinander sichtbar werden, und deshalb kann die Kirche in ihrem eigenen menschlichen Miteinander nicht unter den von ihr selbst propagierten Grundnormen personalen Zusammenlebens bleiben. Alle gesellschaftlichen Prinzipien der katholischen Soziallehre sind aber personale Prinzipien und zielen hin auf die personale Entfaltung des Menschen. Insofern ist eine Anwendung dieser Prinzipien im Bereich der Kirche hingeordnet auf ein richtig verstandenes „subjektorientiertes Kirchenverständis"[11]. Von hier aus ergibt sich ein nicht nur vom einzelnen guten Willen abhängiges, sondern auch organisatorisch greifbar zu machendes neues Miteinander von Gesamtkirche, Ortskirche, von Priestern und Laien usw. Das wäre im einzelnen dann zu entfalten.

## Konsequenzen für weiterführende Überlegungen

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus dieser theologischen Grundlegung?

1. Das Miteinander in der Kirche bedarf Regeln, die aber geschichtlich veränderbar sind, wenn sie auch den grundlegenden Zielen des Neuen Testaments immer genügen müssen.

2. Die Analogie zwischen Menschwerdung und Kirchewerdung führt zu der Erkenntnis, daß, wie die Wirklichkeit Gottes im Menschen Jesus von Nazareth greifbar wurde, so auch die Wirklichkeit des Geistes in der ganz menschlichen Gemeinschaft der Kirche.

3. Daraus folgt, daß die Kirche nicht einfach ganz anders ist als andere menschliche Gemeinschaften, sondern in ihrem Miteinander den Erkenntnissen menschenwürdigen Zusammenlebens genügen muß.

4. Die katholische Soziallehre mit ihren Prinzipien kann auch Anwendung finden im innerkirchlichen Bereich, denn sie entspricht einem realistischen Menschenbild.

5. Unbeschadet des dogmatischen Selbstverständnisses der Kirche können also für das gesellschaftliche Miteinander alle Prinzipien und Forderungen der katho-

lischen Soziallehre in entsprechender Weise auf das kirchliche Miteinander angewandt werden und müssen es sogar.

6. Das bedeutet: Das Miteinander in der Kirche hat sozialethischen Kriterien zu genügen, die in Ordnungen zu gießen sind, die dem Menschen als Person dienen und die Offenheit für den sich offenbarenden Gott bezeugen.

Es ist ein theologischer Irrweg, das gesellschaftliche Miteinander in der Kirche gegen jede Vernunfterkenntnis als Sonderwelt zu konzipieren, es sei denn, man schlägt der Kirche den Weg in die Sekte vor. Das aber wäre mit dem universalen Anspruch des Heils unvereinbar. Wichtig ist daher, daß ohne jede Angst und Scheu an diesem Miteinander gearbeitet wird, was in der Konsequenz auf jeden Fall mehr Subsidiarität, mehr Partizipation aller, mehr Delegation bedeuten würde. Es reicht nicht, einfach individualethisch bessere Gesinnung in der Kirche zu fordern. Das ist sicher eine wichtige Voraussetzung. Aber es muß auch in Rahmenbedingungen, Organisationsformen und Strukturen erkennbar sein, daß die Kirche, insofern sie Gesellschaft ist, nicht unter dem Niveau dessen bleibt, was sie von anderen Gesellschaften fordert.

## ANMERKUNGEN

[1] H. Heinz, Wie in der Kirche miteinander umgehen?, in: Anzeiger für die Seelsorge 8 (1992) 351–356.

[2] K. Schatz, Päpstlicher Primat und politische Verfassungsgeschichte – Spiegel oder Kontrast?, in dieser Zschr. 209 (1991) 435–451.

[3] DS 302.

[4] Vgl. zur Soziologiekritik: R. Marx, Ist Kirche anders? Möglichkeiten und Grenzen einer soziologischen Betrachtungsweise (Paderborn 1990) 315–376.

[5] F. X. Kaufmann, Der Ort Gottes in unserer Kultur. Die Differenz von Religion und Gottesfrage in der Gegenwart, in: Herder-Korrespondenz 39 (1985) 332f.

[6] R. Marx, a. a. O. 418–423.

[7] A. F. Utz, J. F. Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Bd. 2, 4094.

[8] W. Kasper, Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf, in: Herder-Korrespondenz 41 (1987) 234.

[9] Ebd. 234f.

[10] W. Kerber, Die Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, in dieser Zschr. 202 (1984) 667.

[11] J. B. Metz, F. X. Kaufmann, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (Freiburg 1987) 150f.

*Sabine Demel*

# Standesamt – Ehe – Kirche

## Die Neubewertung der Zivilehe als Versuch einer ökumenischen Annäherung

Eine Hochzeitsfeier ohne kirchliche Trauung – das ist auch heute noch kaum vorstellbar. Denn wie für den gläubigen und praktizierenden Christen Eheschließung im Angesicht Gottes und der Kirchengemeinschaft einen wichtigen Bestandteil seines Glaubenslebens darstellt, so gehören auch für den „Weihnachtschristen" und den gleichgültigen oder ungläubigen Taufscheinchristen immer noch Hochzeit und kirchliche Feierlichkeiten fast wie selbstverständlich zusammen, und wenn auch nur wegen der romantischen Atmosphäre in der Kirche bei weißem Brautkleid und Orgelmusik. Weiß sich auch der künftige Ehepartner von einer dieser Einstellungen getragen, so wird wieder ein Hochzeitstag nach dem alten und bewährten Brauch ablaufen: Erst standesamtliche „Eheschließung", dann kirchliche Trauung[1] und anschließend die üblichen weltlichen Festlichkeiten.

Doch was tun, wenn der eine katholisch, der andere evangelisch ist, der eine unbedingt nach den Regeln seiner Glaubensgemeinschaft heiraten will, der andere dazu aber nicht bereit ist, wenn der eine glaubt, der andere aber nicht (mehr), der eine kirchlich, der andere aber nur standesamtlich heiraten will? Ist in solchen Konfliktfällen eine Trauung in der evangelischen Kirche genauso „gut" wie in der katholischen? Reicht hier auch eine nur standesamtliche Trauung?[2]

### Die kirchliche Lehre

Nach Auffassung der evangelischen Kirche schließt jeder evangelische Christ durch die standesamtliche Trauung eine gültige Ehe, ganz gleich, ob er einen anderen evangelischen Christen, einen Katholiken oder einen Ungetauften heiratet; die anschließende kirchliche Trauung ist die erwünschte, aber nicht unbedingt notwendige Segnung der schon gültigen Ehe.

Die katholische Kirche unterscheidet dagegen – von dem Sonderfall der Noteheschließung und seltener vorkommenden Ausnahmen abgesehen – bei der Form der Eheschließungsfeier zwischen einem rein katholischen, bekenntnis- und religionsverschiedenen Brautpaar. Nach katholischer Auffassung gilt hier folgende, durchaus nicht ganz einfache Regelung:

Wollen zwei Katholiken heiraten, dann wird erst durch die kirchliche Trauung eine Ehe gültig geschlossen, die dann aber zugleich auch sakramental ist (c.1117 iVm cc.1108, 1055 CIC/1983)[3]. Handelt es sich um ein bekenntnisverschiedenes Brautpaar, also um ein Brautpaar, bei dem zwar beide Partner getauft sind, aber nur der eine von beiden katholisch, der andere jedoch nicht katholisch, sondern zum Beispiel evangelisch getauft ist (vgl. c.1124 CIC), so gilt grundsätzlich die gleiche Verpflichtung zur katholischen Trauung. Doch aus ökumenischen Gründen kann von dieser Verpflichtung auf Antrag befreit werden, dann nämlich, wenn sich der nichtkatholische Partner aus Glaubens- bzw. Gewissensgründen weigert, nach katholischem Ritus zu heiraten[4]. Diese Regelung stellt eine Konkretisierung des Rechts auf religiöse Freiheit (DH 3,3)[5] im Bereich des kirchlichen Eherechts dar. Liegt nun eine solche Befreiung von der Trauung nach katholischem Ritus vor, kann ein bekenntnisverschiedenes Brautpaar eine gültige und auch zugleich sakramentale Ehe in der evangelischen Kirche, in der katholischen Kirche nach einem ökumenischen Ritus oder sogar nur auf dem Standesamt eingehen (vgl. c.1127 iVm c.1055 CIC)[6]. Die Entscheidung für eine dieser drei Möglichkeiten sollte nach dem Kriterium getroffen werden, ob sich die beiden Partner auf eine religiöse Eheschließungsform einigen können oder wegen Uneinigkeit in dieser Frage auf eine religiöse Form der Eheschließung verzichten und sich deshalb mit der standesamtlichen Trauung begnügen.

Auch für religionsverschiedene Brautleute, also für die Eheschließung eines Katholiken mit einem Ungetauften wie zum Beispiel einem Moslem (vgl. c.1086 § 1 CIC), ist zunächst die katholische Trauung zur Gültigkeit der Ehe vorgeschrieben; doch auch in diesem Fall kann wiederum von der Verpflichtung zur katholischen Trauung dispensiert werden, so daß dieses Brautpaar seinen Ehewillen nur in einer öffentlich beweisbaren Form, egal, ob weltlich oder religiös, erklären muß, um eine in den Augen der katholischen Kirche gültige Ehe einzugehen (c.1129 iVm c.1055 CIC). Die religionsverschiedene Ehe genießt in der katholischen Kirche insofern einen Sonderstatus, als sie neben der Ehe von zwei Ungetauften die einzige Eheform eines Christen, näherhin eines Katholiken darstellt, die zwar als gültige, aber zugleich nichtsakramentale Ehe anerkannt wird; für jede andere Ehe eines Christen gilt aus der Perspektive der katholischen Kirche: entweder gültig und damit zugleich auch sakramental oder nichtsakramental und damit zugleich auch ungültig.

Unterzieht man diese auf den ersten Blick durchaus verwirrenden Regelungen der katholischen Kirche einer kritischen Würdigung, so fällt vor allem die Tatsache auf, daß der standesamtlichen Trauung ein recht unterschiedlicher Stellenwert eingeräumt wird, je nachdem, ob es sich um eine katholische, religions- oder bekenntnisverschiedene Ehe handelt. Wird bei einem rein katholischen Brautpaar der standesamtlichen Trauung keinerlei Rechtsfunktion für den kirchlichen Rechtsbereich zuerkannt, kann bei einer religionsverschiedenen Ehe durch

die standesamtliche Trauung eine kirchlich gültige und bei einer bekenntnisverschiedenen Ehe sogar eine kirchlich gültige und sakramentale Ehe zustande kommen. Für den Katholiken entsteht dadurch die paradoxe Situation, daß er je nach Bekenntniszugehörigkeit seines Partners auf dem Standesamt in einem Fall eine zwar bürgerlich gültige, aber kirchlich ungültige, im anderen Fall eine bürgerlich und kirchlich gültige und im dritten Fall schließlich eine bürgerlich gültige und eine kirchlich nicht nur gültige, sondern auch sakramentale Ehe eingehen kann.

## Theologische und historische Wurzeln

Ursache für diese verwirrende Rechtslage ist die Lehre der katholischen Kirche, daß jeder gültige Ehevertrag unter Getauften zugleich Ehesakrament ist (vgl. c.1055 § 2 CIC). Nach katholischer Auffassung ist also nicht nur jede gültige Ehe ihrer Kirchenmitglieder ein Sakrament, sondern die gültige Ehe aller Getauften, unabhängig davon, ob diese katholisch, evangelisch oder anglikanisch etc. getauft sind, und egal, ob nach dem Glaubensverständnis der jeweiligen Kirchengemeinschaft die Ehe ein Sakrament darstellt oder nicht.

Diese vor allem aus ökumenischer Sicht anmaßend wirkende Lehre von der Gleichsetzung: Ehevertrag unter Getauften = Ehesakrament muß in ihrer geschichtlichen Verwurzelung gesehen werden. Denn nur so kann zum einen die eigentliche Bedeutung dieser Lehre sichtbar werden und zum anderen geprüft werden, ob bzw. inwieweit sie auch heute noch berechtigt ist.

Die Lehre von der Gleichsetzung bzw. negativ gesagt: von der Untrennbarkeit des Ehevertrags und des Ehesakraments hat ihre Ursache in der Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den antikirchlichen Vorstellungen der Aufklärung im 17./18. Jahrhundert. Denn durch die von und in der Aufklärung propagierte und praktizierte Glaubens- und Gewissensfreiheit zerfiel die jahrhundertelange Identität von christlicher (Ehe-)Auffassung und allgemeinem Bewußtsein in einen Pluralismus der (Ehe-)Anschauungen. Weil nun jede(r) frei sein sollte bzw. für frei erklärt wurde, christlich bzw. kirchlich zu denken und zu handeln oder nicht, mußte die allgemeingültige (Ehe-)Ordnung so umgestaltet werden, daß sie auch die Zustimmung der nicht kirchlich denkenden Bevölkerung fand, mußte also sozusagen verweltlicht werden. Zur Durchsetzung dieses Ziels erklärte der staatliche Gesetzgeber, daß die Ehe bzw. der Ehevertrag nicht mehr in der Kirche geschlossen wird, sondern vor einer staatlichen bzw. weltlichen Behörde. Was die Kirche vorschreibt und was in der Kirche anläßlich einer Eheschließung geschieht, ist rechtsunerheblich, ist lediglich ein frommer Brauch, der Sakrament genannt wird, nicht aber der Abschluß eines gültigen Ehevertrags. Damit trennte der Staat die beiden bisher zusammengehörenden Elemente des einen Instituts Ehe zu zwei verschiedenen, voneinander getrennten Bereichen,

nämlich zu dem nach staatlichem Recht gültig geschlossenen Vertrag und zu dem nach kirchlichem Recht vollzogenen Sakrament; Rechtsgültigkeit wurde dabei nur dem Vertrag zuerkannt, während das Sakrament als religiöse Zeremonie betrachtet wurde, der keinerlei Rechtsfunktion zukam. Aus dieser Betrachtungsweise wurde dann schließlich auch noch die Schlußfolgerung gezogen, daß das Ehesakrament nur dann zustande kommen kann, wenn (vorher) ein gültiger Ehevertrag geschlossen worden ist. Damit war die Ehe zu einem rein bürgerlichen Vertrag gemacht worden, dem das Sakrament als rechtsunerhebliches Beiwerk folgen konnte[7].

Diese Gefahr, die Ehejurisdiktion an den Staat abgeben zu müssen, versuchte die Kirche nun durch die genau entgegengesetzte Lehre abzuwehren, nämlich durch die Lehre der Gleichsetzung und (absoluten) Untrennbarkeit von Sakrament und kirchenrechtlich gültigem Ehevertrag.

Zwar mehr oder weniger in der Not geboren, darf diese Gleichsetzung von Vertrag und Sakrament aber nicht nur im Sinn einer bloßen Schutzbehauptung gegen die Ansprüche des Zivilrechts bzw. gegen einen drohenden Funktionsverlust der Kirche verstanden, sondern muß auch als Sorge um das Heilsgut der Ehe gesehen werden. Denn die moderne Staats- und Rechtsauffassung des Ehevertrags als Vertrag rein positiven bürgerlichen Rechts bedeutete nicht nur eine Loslösung des Ehevertrags von der religiösen, sondern auch von der naturrechtlichen Dimension der Ehe. Dies aber hätte wiederum zur Folge gehabt, daß die Ehe der freien Verfügungsgewalt des Staates und damit dem willkürlichen Zugriff des Menschen ausgeliefert gewesen wäre[8]. Gegen diese mögliche Gefährdung der Ehe ist die Lehre der Kirche von der Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament gerichtet, indem sie sagen will, daß die sakramentale – und damit implizit auch die naturrechtliche – Wirklichkeit der Ehe nicht erst dem bürgerlichrechtlichen Vertrag hinzugefügt werden kann, sondern daß die gegenseitige Ehewillenserklärung, also der Vertragsakt selbst, die (naturrechtlich) gültige und bei Christen aufgrund ihrer Taufe außerdem noch sakramentale Ehe begründet. Hierin ist also die Sinnspitze der These von der Untrennbarkeit zu sehen und nicht etwa in der Aussage, daß sich das Wesen der sakramentalen Ehe im Ehevertrag erschöpfe.

Der auch heute noch gültige Lehrsatz von der Untrennbarkeit, im zeitgeschichtlichen Kontext seiner Entstehung betrachtet, macht somit zweierlei deutlich: Zum einen ist er als Hauptwaffe gegen drohende Übergriffe des modernen Staates und somit eventuell bewußt überspitzt und apodiktisch formuliert worden, das heißt schärfer artikuliert als eigentlich gemeint; zum anderen ist er in einer Zeit entstanden, in der von der Vermutung auszugehen war: Christ = gläubiger = kirchentreuer Christ, die aber heute nicht mehr gilt, da der moderne Christ ein ungläubiger Christ, ein sogenannter Taufscheinchrist, ein gläubiger, aber nicht- oder antikirchlicher Christ oder ein gläubiger und kirchentreuer

Christ sein kann. Berücksichtigt man diese beiden zeitgeschichtlichen Faktoren, so ergeben sich für die heutige Bedeutung dieses Lehrsatzes die Fragen: Kann die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament auch heute noch einfach für alle getauften Eheleute gelten oder nur für die Getauften, die auch einen entsprechenden Glauben haben? Und bezogen auf das Verhältnis von Kirche und Staat ist zu fragen: Muß nicht das geschichtlich schon längst überholte Gegeneinander von Staat und Kirche auch im Bereich des Eheabschlusses endlich nicht nur zu einem Nebeneinander, sondern auch zu einem Miteinander umgestaltet werden?

## Versuch einer Neukonzeption

Eine Lösung beider Anfragen scheint nur durch die Neukonzeption des Ehesakraments möglich zu sein, und zwar Neukonzeption in dem Sinn, daß man künftig nicht mehr einfach von *dem* Ehesakrament ausgeht, sondern vielmehr von zwei verschiedenen Verwirklichungsstufen des Ehesakraments, nämlich von einer anfanghaft sakramentalen und einer vollsakramentalen Ehe. Wie kann diese Neukonzeption begründet werden und inwiefern stellt sie eine Antwort auf die genannten Anfragen dar?

Die Neukonzeption eines gestuften Ehesakraments beruht vor allem auf folgendem Gedankengang: Die Ehe ist ja als einziges der sieben Sakramente nicht nur eine sakramentale, sondern auch eine natürliche Wirklichkeit, sie ist nicht nur ein kirchliches, sondern auch ein gesellschaftliches Phänomen, sie ist nicht nur ein innerkirchliches Glaubensgut, sondern auch eine menschliche Grundwirklichkeit. Mit anderen Worten: Das Sakrament der Ehe ist bereits in der Schöpfungsordnung grundgelegt. Und als diese von Gott für den Menschen geschaffene Wirklichkeit ist die Ehe bereits von ihrer natürlichen Eigenart her ein Bild für die Liebe Gottes zu den Menschen[9]. Insofern kommt der Ehe bereits in der Schöpfungsordnung der gleiche Symbolsinn zu wie in der Heils- bzw. Erlösungsordnung, nur nicht die gleiche Symbolkraft – gleicher Symbolsinn, aber nicht gleiche Symbolkraft deshalb, weil erst in, mit und seit der Erlösungstat Jesu Christi der volle Umfang der Liebe Gottes zu den Menschen offenbar geworden ist. Folglich kann dieses einzigartige Liebesverhältnis Gottes zu den Menschen in der Ehe nur dann in seiner vollen Kraft abgebildet werden, wenn die Ehepartner in der Nachfolge Jesu Christi stehen. Für die Nachfolge Jesu Christi und damit für die Erlösungsordnung muß sich aber jeder einzelne Mensch selbst entscheiden; als Freiheitswesen muß der Mensch vor allem bei wichtigen Ereignissen seines Lebens immer wieder neu entscheiden, ob er in der durch die Sünde gestörten, aber nicht gänzlich zerstörten Schöpfungsordnung verbleibt oder seiner Berufung in Christus entsprechend die Heilsordnung verwirklicht (vgl. DH 3,3). Diese notwendige Entscheidung für oder gegen die Heilsordnung kommt im Be-

reich der Sakramentenspendung dadurch zum Ausdruck, daß für jedes Sakrament beim Empfänger ein gewisses Maß an Glauben vorhanden sein muß, wenn das Sakrament gültig empfangen werden soll.

Wenn also einerseits jede Ehe ein Bild für die Liebe Gottes ist und andererseits der Glaube an Jesus Christus die Voraussetzung dafür ist, daß die Ehe nicht nur ein Bild, sondern das Bild schlechthin ist, dem eine besondere Wirkkraft zukommt, dann kann man den Unterschied zwischen Ehe und sakramentaler Ehe auch dadurch erfassen, daß man zwischen der anfanghaft sakramentalen und der vollsakramentalen Ehe unterscheidet. Diese Differenzierung würde zugleich auch ermöglichen, das noch bestehende Gegen- und Nebeneinander von standesamtlicher und kirchlicher Trauung zu einem Miteinander zu gestalten. Denn mit der Konzeption einer gestuften Sakramentalität der Ehe wäre folgende neue Regelung denkbar: Insofern die (getauften) Ehepartner die in der Schöpfungsordnung enthaltenen Sinnziele der Ehe, also Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, bejahen und in Treue zueinander halten, ist ihr Ehebund ein gewisses bzw. implizites Bild für den Bund Gottes mit den Menschen; ihre Ehe ist sozusagen ein anfanghaft sakramentales Zeichen. Und diese anfanghafte Gestalt der Sakramentalität kommt durch die beiderseitige Ehewillenserklärung der Partner auf dem Standesamt zustande[10]. Stehen aber die Eheleute darüber hinaus auch in der Nachfolge Jesu Christi, das heißt, sind sie getauft und bekennen sich in Wort und Leben zu Jesus Christus, dann ist ihre Ehe (voll)sakramentales Zeichen der Treuebindung Jesu Christi und seiner Kirche. Diese Vollgestalt der Sakramentalität wird in der liturgischen Feier der Eheschließung grundgelegt, um sich dann im alltäglichen Eheleben zu entfalten.

Diese neue, den heutigen Verhältnissen entsprechende Zuordnung, aber auch Unterschiedenheit von standesamtlicher und kirchlicher Trauung würde die Eheschließung zu einem „gestreckten Ganzen" machen, das für im Glauben lebendige katholische Christen natürlich erst mit der kirchlich vorgeschriebenen Form zu einem inneren Abschluß kommt[11]. Deshalb ist dann auch für Katholiken, die auf diesen inneren Abschluß verzichten, also auf dieser Anfangs- bzw. Grundstufe stehenbleiben und nicht in die vollsakramentale Ehe eintreten, eine Minderung in der Rechtsstellung innerhalb der katholischen Kirche verbunden. Denn wer sich als Katholik mit der anfanghaften Form der Sakramentalität begnügt, stellt sich nicht voll und ganz seiner Glaubenspflicht. Wer sich aber nicht allen Pflichten stellt, der kann auch nicht alle Rechte beanspruchen.

## Lösung der Probleme

Inwiefern wären durch dieses neue Modell die mit der bisher (noch) geltenden Regelung verbundenen Probleme gelöst?

Da in dem Konzept einer gestuften Ehesakramentalität jede zivilrechtlich gültige Ehe auch als kirchlich gültige Ehe anerkannt wäre, müßte bezüglich der standesamtlichten Trauung nicht mehr zwischen einem katholischen, bekenntnis- und religionsverschiedenen Paar unterschieden werden, sondern alle drei würden durch die standesamtliche Trauung eine auch kirchlich gültige Ehe eingehen, die unter Getauften zugleich eine anfanghaft sakramentale, nie aber eine vollsakramentale Ehe sein könnte. Denn die vollsakramentale Ehe würde – außer natürlich in Notfällen – nur durch eine kirchliche Trauung begründet werden können. Zu dieser müßte dann aber die katholische Kirche eben nicht mehr jeden Katholiken zulassen, sondern könnte nur noch den Katholiken zur kirchlichen Trauung zulassen, der sich von dem Glauben an Jesus Christus getragen weiß. Denn mit der Nichtzulassung zur kirchlichen Trauung wegen mangelnden oder völlig fehlenden Glaubens würde die Kirche ja nicht mehr das Grundrecht auf eine gültige Ehe verweigern, sondern lediglich das Grundrecht des Christen auf eine (voll-)sakramentale Ehe, was aber wiederum legitim ist, wenn eben der Glaube als Voraussetzung für den Empfang des Vollsakraments Ehe fehlt.

Mit diesem Modell einer gestuften Sakramentalität wäre also die katholische Kirche auch endlich von dem Dilemma befreit, einen getauften, aber bekennenden Ungläubigen entweder zum Sakrament zu zwingen oder ihm das Sakrament und damit das Recht auf eine gültige Ehe zu verweigern[12].

Unter der Voraussetzung einer gestuften Sakramentalität der Ehe in dem beschriebenen Sinn wäre es dann durchaus pastoral wie auch rechtlich verantwortbar und hätte nichts mit Diskriminierung zu tun, wenn in Zukunft Brautpaare, die religiös und/oder kirchlich völlig unmotiviert sind und die die kirchliche Trauung nur als ein gesellschaftliches Brauchtum und/oder administratives Verfahren der Kirche betrachten, nicht mehr ohne weiteres zu einer kirchlichen Trauung zugelassen werden. In einem solchen Fall, wo ein Verständnis für die kirchliche Eheschließungsform und ihren religiösen Sinn fehlt, müssen die Brautleute vorläufig auf die kirchliche Trauung verzichten. Dieser Verzicht darf allerdings nicht im Sinn einer endgültigen Zurückweisung der Kirche verstanden werden, sondern im Sinn eines Trauungsaufschubs bzw. einer Zurückstellung der kirchlichen Feier, so lange, bis die Braut- bzw. Eheleute die religiöse Bedeutung des liturgischen Aktes erkennen und für sich bejahen[13]. Nur unter diesen Bedingungen ist ein Trauaufschub rechtlich zu rechtfertigen, aber auch als „Gebot der Ehrlichkeit" zu fordern[14].

Die Eheschließung eines getauften mit einem nichtgetauften Partner (religionsverschiedene Ehe) ist ja bereits von der Kirche als eine solche gültige, aber nichtsakramentale Ehe anerkannt. Und genau diese Möglichkeit, daß ein Christ (auch) eine nichtsakramentale, aber dennoch (kirchlich) gültige Ehe eingehen kann, sollte sowohl auf den innerchristlichen wie auch innerkatholischen Bereich ausgeweitet werden. Während bisher für den Katholiken bei einer Eheschließung mit

einem (nichtkatholischen oder katholischen) Christen nur die Alternative besteht, entweder eine sakramentale und damit kirchlich gültige oder eine nichtsakramentale und damit kirchlich ungültige Ehe einzugehen, sollte mit Hilfe des Modells einer gestuften Sakramentalität die bisherige Alternative – analog zur Eheschließung eines Katholiken mit einem Ungetauften, also der religionsverschiedenen Ehe – mit einer dritten Möglichkeit aufgebrochen werden, nämlich mit der Möglichkeit einer nicht sakramentalen, aber dennoch gültigen Ehe, die allerdings die bereits erwähnten (gestuften) Rechtsminderungen mit sich bringt. „Nicht sakramental" muß dann natürlich gemäß dem Zusammenhang von Schöpfungs- und Erlösungsordnung und der darauf aufbauenden Vorstellung einer gestuften Sakramentalität als „nicht vollsakramental" verstanden werden.

Das Sakrament der Ehe in dieser Stufung verstanden, daß nämlich der Konsensaustausch auf dem Standesamt oder in einer anderen öffentlich anerkannten Form bereits – als erste Stufe – die Ehe mit und in ihrer schöpfungsmäßig grundgelegten sakramentalen Struktur begründet und der Konsensaustausch von zwei an das Abbild der Liebe Christi zur Kirche glaubenden Getauften in der kirchlichen Feier eine weitere Stufe, nämlich die Stufe der Vollform des Ehesakraments darstellt, die dann im konkreten und alltäglichen Eheleben zu ihrer Entfaltung kommt, führt also in ihrer Folgewirkung auch zu einer gestuften Identität von Vertrag und Sakrament, durch die wiederum der Streit um die absolute und relative Untrennbarkeit zwischen Ehevertrag und Ehesakrament von zwei Getauften als überholt zu betrachten ist. Da nämlich einerseits bei jedem gültigen Ehevertrag unter Getauften zugleich das Ehesakrament – entweder anfanghaft oder in seiner Vollform – zustande kommt, ist das Anliegen der Lehre von der absoluten Identität gewahrt, daß die durch die Taufe begründete Zugehörigkeit zur Kirche die Ehe von Getauften zum Sakrament macht; weil aber andererseits bei der Identität von Ehevertrag und Ehesakrament nach der zugrunde liegenden Glaubensdisposition der Getauften differenziert wird zwischen anfanghaft sakramentalem und vollsakramentalem Ehevertrag, kommt auch die Position der relativen Identität insofern zum Tragen, als ein gültiger Ehevertrag unter Getauften nicht „automatisch" das Ehesakrament in seiner Vollform begründet. Insofern kann und muß also die Identität von Ehevertrag und Ehesakrament „als eine in sich differenzierte Spannungseinheit verstanden werden. Bekanntlich setzt schon rein philosophisch jede Identitätsaussage, die mehr als eine bloße Tautologie sein soll, eine gewisse Differenz voraus. Das gilt erst recht, wenn es um die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung geht. Hier eine differenzlose Identität zu behaupten, wäre schlicht häretisch. Deshalb muß man auch in der Ehe das Verhältnis von Schöpfungs- und Heilswirklichkeit analog dem christologischen Prinzip ‚unvermischt und ungetrennt' bestimmen." [15]

Außerdem würde die Theorie eines gestuften Ehesakraments auch eine wichtige ökumenische Konsequenz mit sich bringen. Bisher empfangen nämlich nach

katholischem Verständnis zwei evangelische Christen bei ihrer standesamtlichen Trauung das (Voll-)Sakrament der Ehe, das es aber nach dem Selbstverständnis der evangelischen Kirche gar nicht gibt; scheitert eine solche Ehe, so ist nach der Lehre der evangelischen – im Gegensatz zur katholischen – Kirche eine staatlich vollzogene und kirchlich anerkannte Ehescheidung mit eventuell anschließender Wiederheirat durchaus möglich. Mit dieser unterschiedlichen Sichtweise ist der Konfliktfall programmiert, daß ein geschiedener evangelischer Christ und ein Katholik miteinander eine bekenntnisverschiedene Ehe eingehen möchten. Stellt diese Eheschließung in der evangelischen Kirche keinerlei Probleme dar, wird sie dagegen in der katholischen Kirche (bisher noch) als ungültige bzw. nichtige Ehe und damit als nicht existierend betrachtet, da nach dem Recht der katholischen Kirche die erste Ehe des evangelischen Partners noch fortbesteht; denn nach geltender katholischer Auffassung ist jede Ehe unter Getauften, sobald sie vollzogen ist, absolut unauflöslich bzw. nur durch den Tod eines der beiden Ehepartner auflösbar (vgl. c. 1141 ff CIC).

Dieser ökumenische Konfliktfall wäre durch die Konzeption einer gestuften Sakramentalität der Ehe in folgendem Sinne entschärft: Zwei evangelische Christen empfangen bei ihrer standesamtlichen Trauung nicht mehr einfach das (Voll-)Sakrament, sondern je nach ihrer Glaubensintention eine Grundstufe, nie aber die Vollstufe des Sakramentes. Als „nur" grundsakramental ist diese Ehe dann auch prinzipiell auflösbar, da das Gebot Christi von der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe lediglich für die Ehen auf der vollsakramentalen Stufe gelten sollte. Für alle nicht vollsakramentalen Ehen sollte also die absolute Unauflöslichkeit der Ehe noch nicht gelten; allerdings nur unter der Voraussetzung, daß mit dem Eingehen einer solchen Ehe umgekehrt auch eine (gestufte) Minderung der Rechtsstellung innerhalb der kirchlichen Gemeinde, also gewisse Einbußen in der Ausübung von Rechten, verbunden ist. Denn volle Rechte kann nur der beanspruchen, der sich auch allen Pflichten stellt.

## ANMERKUNGEN

[1] Diese Reihenfolge gilt zumindest in Deutschland und in allen Ländern, in denen das System der vorgängigen Pflichtzivilehe besteht.

[2] Vgl. dazu ausf. S. Demel, Kirchl. Trauung – unerläßliche Pflicht für die Ehe des kath. Christen? Theol. Grundlagen und Grenzen der kanonischen Eheschließungsform (Stuttgart 1993, im Druck).

[3] CIC – Codex Iuris Canonici; Gesetzbuch der kath. Kirche des lat. Rechtskreises.

[4] Vgl. c. 1127 CIC; Ehevorbereitungsprotokoll. Amtl. Formular der Dt. Bischofskonferenz, Nr. 25, in: H. J. Reinhardt, Die kirchl. Trauung. Ehevorbereitung, Trauung und Registrierung der Eheschließung im Bereich der Dt. Bischofskonferenz. Texte und Kommentar (Paderborn 1990) 21; 25 m. Anm. 19a.

[5] DH = Dignitatis humanae: Erkl. d. 2. Vat. Konzils über die Religionsfreiheit.

[6] Die Sonderstellung der bekenntnisverschiedenen Ehe zwischen einem kath. Christen und einem Christen des orientalischen Ritus bleibt hier unberücksichtigt.

[7] F. Triebs, Hb. d. kan. Eherechts, Bd. 1 (Breslau 1925) 59f.; W. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. 4 (Wien 1966) 193; P. Krämer, Kirchenrecht, Bd. 1 (Stuttgart 1992) 106.

[8] U. Baumann, Die Ehe – ein Sakrament? (Zürich 1988) 88; E. Corecco, Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament, in: Ius Sacrum (FS K. Mörsdorf), hrsg. v. A. Scheuermann, G. May (Paderborn 1969) 521–557, 530–533; G. H. Joyce, Die christl. Ehe. Eine geschichtl. u. dogm. Studie (Leipzig 1934) 185.

[9] So bereits 1880 Leo XIII. in der Enz. „Arcanum" (C. Ulitzka, Lumen de Caelo. Prakt. Ausg. der wichtigsten Rundschreiben Leo XIII. und Pius XI., Ratibor 1934, 127f., Nr. 257f.).

[10] W. Kasper, Zur Theologie der christl. Ehe (Mainz 1977) 87f.

[11] Die Anerkennung der zivilen Eheschließung als auch kirchl. gültige und anfanghaft sakramentale Ehe kann natürlich nur bei den zivil geschlossenen Ehen erfolgen, die auch nach dem kirchl. Eherecht keinem Ehehindernis oder Ehewillensmangel unterliegen.

[12] L. Örsy, Marriage in Canon Law. Texts and Comments, Reflections and Questions (Wilmington 1986) 56.

[13] J. G. Gerhartz, Zur Reform der kan. Eheschließungsform, in: Ius Populi Dei (FS R. Bidagor) hrsg. v. U. Navarrete (Rom 1972) 636f.; K. Richter, Die liturgische Feier der Trauung. Ihre Problematik angesichts sich wandelnder theol. und rechtl. Anschauungen zur Eheschließung, in: Conc. 9 (1973) 487, 489f.; P. J. M. Huizing, Alternativentwurf für eine Revision des kan. Eherechts, in: ders., Für eine neue kirchliche Eheordnung (Düsseldorf 1975) 89; W. Kasper, Zur Theologie der christl. Ehe 94; H. Becker, Initiatio matrimonii. Quaestiones disputandae, in: Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?, hrsg. v. K. Richter (Freiburg 1989) 110, Nr. 34, 116, Nr. 48.

[14] W. Kasper, Zur Theologie der christl. Ehe 94.

[15] Ebd. 87.

# BESPRECHUNGEN

## Kirchengeschichte

*Origenes.* Homilien zum Lukasevangelium. Lateinisch-Griechisch-Deutsch. Übers. u. eingel. v. Hermann-Josef Sieben. 2 Teilbde. Freiburg: Herder 1991, 1992. (Fontes Christiani. 4. 1 und 2.) 275, 536 S. Lw. 32,–, 44,–.

Mit diesem in zwei Teile aufgespaltenen vierten Band widmet die Reihe „Fontes Christiani" nach dem Römerbriefkommentar schon die zweite Ausgabe dem alexandrinischen Kirchenvater Origenes. In bereits bewährter Weise steht am Beginn eine ausführliche Einleitung zu Leben und Werk des Origenes, insbesondere seiner Predigttätigkeit, sowie zu den Lukashomilien, ihren uns heute vorliegenden lateinischen Übersetzungen des Hieronymus und zur Überlieferung dieser Predigten. Die vorliegenden 39 Homilien werden im Anschluß hieran aus der Reihe GCS (Griechisch Christliche Schriftsteller), Bd. 49, neu abgedruckt sowie kommentiert und übersetzt. Die Bände schließen mit dem Abdruck, der Kommentierung und Übersetzung der überlieferten griechischen Fragmente sowie einem umfangreichen Anhang mit Bibliographie und Registern.

Die Einleitung informiert darüber, daß Origenes in Cäsarea nahezu täglich, und zwar in Dreijahreszyklen, gepredigt hat, und erläutert seine allegorische Auslegungsmethode. Die Adressaten der um 240 entstandenden Predigten waren neben getauften Christen auch zahlreiche Taufbewerber. Die heute vorliegenden Übersetzungen des Hieronymus etwa aus dem Jahr 390 geben die Gedanken des Origenes wohl einigermaßen getreu wieder.

Interessant sind die Predigten vor allem in dogmatischer und kirchenpraktischer Hinsicht. So werden z. B. der Zorn (245 ff.) und auch das biblisch bezeugte Töten (191) Gottes ausführlich besprochen, ebenso die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen und aus der Ordnung der Welt (249). Die platonische Abwertung alles Materiellen scheint mehrfach deutlich in den Predigten durch: selbst Jesus Christus, so heißt es z. B., ließ sich – wenn auch freiwillig – durch die Annahme des von Natur aus „dunklen" (475) und wahren (397) menschlichen Leibes „beflecken" (sordes, 167 ff.). Er wird als „Arzt" (157), ja „Herrscher" um des Heiles willen angesprochen (307/373), und seine „Macht" geht auf die Christen über. Die Kirche wird eine „Herberge" genannt, die alle aufnimmt und keinem ihre Hilfe versagt (343), auch wenn es um die Bischöfe nicht immer zum besten bestellt ist (161). Die Kindertaufe erscheint bereits als Selbstverständlichkeit (169 ff.); und (erst) die zweite Ehe – natürlich nach dem Tod der Partnerin (!) – schließt wegen der „Beflekkung" vom klerikalen Amt aus (205 ff.). Die Seelenwanderung wird deutlich distanziert erwähnt (403), und auch gegen das buchstäbliche Verständnis der Bibel wendet sich Origenes vehement (315).

Diese und viele andere Ansichten des „fruchtbarsten Gelehrten des christlichen Altertums" (Altaner) haben vielfache Auswirkungen bis in die gegenwärtige Kirche. Es lohnt sich deshalb, ihnen in dieser gut lesbar aufbereiteten Ausgabe einmal nachzugehen. *H. Frohnhofen*

Segesser, Philipp Anton: *Briefwechsel.* Hrsg. v. Victor Conzemius. Bd. 5: 1869–1872. Zürich: Benziger 1992. 466 S. Lw. 120,–.

Die 1983 begonnene Edition des Briefwechsels mit dem katholisch-konservativen Schweizer Politiker und Publizisten Ph. A. Segesser (1817–1888) (Bd. 1 in dieser Zschr. 202, 1984, 282 f.; Bde. 2 u. 3: 205, 1987, 574 f.; Bd. 4: 208, 1990, 503 f.) ist jetzt beim fünften Band angekommen, bearbeitet von V. Conzemius unter Mitarbeit von Susanne Köppendörfer, die bereits bei den früheren Bänden mitwirkte. Kirchengeschichtlich relevant sind insbesondere die Briefe, die sich auf das Erste Vatikanische Konzil beziehen. Nach dessen Abschluß schrieb Segesser an den St. Gallener Bischof Karl Johann Greith, der gegen die Unfehlbarkeit des Papstes

votiert hatte, aber danach wie Segesser die Politik der Radikal-Liberalen bekämpfte: „Gut, daß man neben dem Papst auf dem Konzil doch Unseren Herrn und Heiland noch hat fortbestehen lassen, der am Ende doch selbst das Schifflein durch die Wellen führen muß, in welchem Petrus mit seinen gefangenen Fischen sitzt." Der Luzerner Politiker trat dafür ein, dem Konzilsdekret um der kirchlichen Einheit willen nicht zu widersprechen, blieb aber gegenüber extensiver und kirchenrechtlicher Auslegung zumindest reserviert. Der nächste Band des Briefwechsels wird in die Zeit des schweizerischen Kulturkampfes führen. *O. Köhler*

## Lateinamerika

*Verändert der Glaube die Wirtschaft?* Theologie und Ökonomie in Lateinamerika. Hrsg. v. Raúl Fornet-Betancourt. Freiburg: Herder 1991. 189 S. (Theologie der Dritten Welt. 16.) Kart. 32,–.

Krasse Gegensätze zwischen Arm und Reich kennzeichnen die ökonomische und soziale Situation Lateinamerikas. Eine wachsende Zahl von Armen hat dies mit unbeschreiblichem Elend zu bezahlen. Eine besonders fragwürdige Rolle spielt dabei die drückende Schuldenlast, die zwar der Logik einer kapitalistischen Weltwirtschaftsordnung entspricht, deren ethische Verantwortbarkeit aber höchst umstritten ist.

Es ist daher sehr zu begrüßen, daß R. Fornet-Betancourt einen Sammelband vorgelegt hat, der auch deutschen Lesern die Möglichkeit bietet, die Positionen namhafter lateinamerikanischer Theologen, Philosophen und Ökonomen zu diesem Problemkreis kennenzulernen. In seiner Einleitung verweist der Herausgeber zu Recht darauf, wie wichtig für ein Verstehen der Auseinandersetzung der Theologie bzw. Philosophie der Befreiung mit der Wirtschaft der Kontext der Armut und der Not der Armen ist, von dem alle Autoren ausgehen, der sich radikal vom Kontext der Wohlstandsgesellschaften unterscheidet. Ökonomische Argumente, die in reichen Industrieländern plausibel sind, können daher unter den Bedingungen der Armut höchst fragwürdig erscheinen. Trotz dieser gemeinsamen Grundsicht sind die einzelnen Beiträge in ihren theoretischen Prämissen, ihrer Argumentationsweise und ihren Schlußfolgerungen recht unterschiedlich, worauf auch F. Furger in seinem sehr hilfreichen, um Dialog bemühten Beitrag „Versuch zum kritischen Gespräch aus europäischer Sicht" am Ende des Bandes hinweist.

S. Bernal Restrepo beschäftigt sich kenntnisreich und anregend mit der Thematik „Katholische Soziallehre und Kapitalismus". Die Beiträge von Jung Mo Sung, M. Manzarena und R. Vidales unterziehen das kapitalistische Wirtschaftssystem mit seinen konkreten Auswirkungen auf die Armen einer theologisch-biblisch wie ethisch begründeten Kritik, die zwar für europäische Ohren überscharf erscheinen mag, gleichwohl aber wichtige Denkanstöße enthält und zum Dialog einlädt. All diese Autoren wenden sich vor allem gegen einen Ökonomismus, d.h. die faktische und teils auch ideologische Verabsolutierung des kapitalistischen Marktes, die einem „Götzendienst" gleichkomme, und plädieren für eine Wirtschaft im Dienst der Menschen, ganz besonders der Allerärmsten.

Sehr viel schwerer fällt ein Urteil über die Beiträge „Theologie und Wirtschaft" von E. Dussel (39–57) und „Wirtschaft, Utopie und Theologie" von F. J. Hinkelammert (58–85), die zwar auch manche Anregungen enthalten, aber insgesamt wohl eher Unverständnis hervorrufen werden, vor allem, was das ihnen zugrundeliegende Ökonomieverständnis angeht. So unterscheidet Dussel in Anlehnung an Marx zwischen der „lebendigen Arbeit", der in ihrem „Wert" vergegenständlichten Arbeit und dem „Marktpreis", den Käufer für sie bezahlen, und verurteilt im Grund, wenn ich ihn richtig verstehe, jede Form von Tausch, Handel und Markt als inhuman, es sei denn, es handle sich um einen „gerechten" Tausch von gleichen Arbeitswerten. Tatsächlich aber impliziert selbst der geldlose Tauschhandel einen Preis, der sich nach den jeweiligen Bedürfnissen und Präferenzen der Käufer bemißt, und nicht nach der für die Produktion dieses Gutes geleisteten Arbeit. Human wäre aus dieser Sicht

also nur eine reine Subsistenzwirtschaft ohne jede Arbeitsteilung, die immer Handel einschließt. Eine solche Produktionsweise würde aber zumindest heute, schon aus Gründen des Bevölkerungswachstums, den sicheren Hungertod für Milliarden von Menschen bedeuten. Auch die Bereitschaft zum Teilen, so wichtig sie ist, ändert nichts daran, daß man nur das teilen kann, was man zuerst produziert hat, was auch für die biblische Urgemeinde gilt, auf die Dussel verweist (Apg 2, 42–46).

Damit ist ein weiterer problematischer Aspekt angesprochen, nämlich die oft sehr befremdliche, weil völlig unvermittelte theologische Interpretation ökonomischer Sachverhalte. So charakterisiert Dussel den von ihm kritisierten Handel und Markt als „‚Götzendienst' und die Leugnung des Lebendigen Gottes und seines Geschöpfes, des Menschen" (50). Diese Kritik mag im Hinblick auf die konkreten Auswüchse des Kapitalismus in Lateinamerika durchaus zutreffen, ist aber schwerlich vernünftig begründbar, wenn sie die Fundamentalkritik Dussels am Markt voraussetzt. Man kann nur hoffen, daß das unlängst erschienene Buch „Götze Markt" von H. Assmann und F. Hinkelammert (Düsseldorf 1992) in diesem Fragenkreis differenzierter argumentiert.

Zusammenfassend bleibt ein sehr zwiespältiger Eindruck. Einerseits spürt man bei allen Autoren, daß sie aus der Erfahrung unsäglichen Elends sprechen, was ihre harte Kritik verständlich macht. Völlig unbestreitbar ist auch, daß die Gesetze des Marktes unzureichend sind und oft ethisch unvertretbares Unrecht schaffen. Zustimmen kann man sicher auch vielen Schlußfolgerungen der Autoren. Andererseits ist aber auch nicht bestreitbar, daß Betroffenheit und prophetische Anklage kein Ersatz für eine sozialwissenschaftliche Analyse sind. Will man wirklich das Los der Armen verbessern, muß man die vielfältigen Ursachen ihrer Not nüchtern erforschen, wozu ganz wesentlich eine machtpolitische und soziokulturelle Analyse der internen gesellschaftlichen Faktoren der jeweiligen Länder gehört. Diese Forderung richtet sich freilich nicht nur an die Theologie der Befreiung, sondern an jede theologische Aussage zu sozialwissenschaftlichen Zusammenhängen.

*J. Müller SJ*

## Zeitgeschichte

Gerstenmaier, Brigitte und Eugen: *Zwei können widerstehen.* Briefe und Berichte 1939 bis 1969. – Bonn: Bouvier 1992. 201 S. Lw. 32,–.

Nachdem Eugen Gerstenmaier bereits 1981 seinen sehr lesenswerten „Lebensbericht" unter dem Titel „Streit und Friede hat seine Zeit" publiziert hatte, veröffentlicht nun seine Frau Brigitte „Briefe und Berichte 1939–1969" unter dem Bibelwort aus dem Buch Prediger 4,12: „Zwei können widerstehen". Neben Berichten aus der Familiengeschichte von Frau Gerstenmaier und Erinnerungen an die Jahre des Bundestagspräsidenten bilden daher den Hauptteil des Buchs die Gefängnisbriefe, die Eugen Gerstenmaier, am 20. Juli 1944 in der Bendlerstraße (Berlin) verhaftet, während der Gefängniszeit in der Haftanstalt Berlin-Tegel an seine Frau geschrieben hat (83–159). Diese Texte bringen einige wichtige Details über den Kreisauer Kreis und über den Prozeß vor dem Volksgerichtshof gegen die Kreisauer vom 9. bis 11. Januar 1945. Deutlich wird dabei der innere Zusammenhalt der Kreisauer unter Führung von Helmuth J. von Moltke und Peter Graf York von Wartenburg. Einige Seiten lang berichtet Gerstenmaier sehr lebendig über den Prozeß, über die Attacken Freislers gegen Alfred Delp, über dessen Umgang mit Moltke und endlich über die Rolle, die Gerstenmaier sich selbst zugedacht hatte, um seinen Kopf aus der Schlinge zu retten. Er spielte mit Erfolg „den urteilslosen Narren, der natürlich blind in den Tod läuft, wenn er dazu eingeladen wird". So etwa ein Wort Freislers (123). Zu diesem lebensgefährlichen Kunststück kam dazu, daß Freisler am Abend des 7. Januar 1945 von der Frau des stellvertretenden Reichspressechefs, Lisl Sündermann, gebeten worden war, Gerstenmaier zu schonen: er sei ein „weltfremder Theologe", er „habe in Wirklichkeit von der ganzen Sache nichts verstanden" (9). Freisler nahm diese

Bitte ernst, zumal Gerstenmaier im Prozeß sehr geschickt antwortete (79), und so blieb seine Strafe bei sieben Jahren Zuchthaus. Freisler „rief nach der Verhandlung Frau Sündermann an, ob er es richtig gemacht habe und sie mit ihm zufrieden sei" (9).

Dies ist eine Seite des gerade bei Freisler so unwahrscheinlichen Wunders. Die andere ist die Glaubenszuversicht Gerstenmaiers, der in einer tiefen religiösen Erfahrung die Gewißheit seines Überlebens aus Psalm 118, 17 gewann: „Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werke verkündigen" (87ff.). An diese Zusage hielt sich Gerstenmaier in allen gefährlichen Tagen mit einer unerschütterlichen Hoffnung. Er wurde gerettet. Diese Doppelsicht eines Lebensschicksals im Widerstand gegen den Nationalsozialismus macht es wertvoll, diese Dokumente zum „Lebensbericht" Eugen Gerstenmaiers hinzuzulesen. Sie geben ihm eine neue zeitgeschichtliche und spirituelle Tiefe.

*R. Bleistein SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Vor 30 Jahren, im Oktober und November 1962, wurden in den Diskussionen des Zweiten Vatikanischen Konzils die Weichen für die Formulierung der Offenbarungskonstitution gestellt. Jacob Kremer, Professor für neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien, macht auf dem Hintergrund der Geschichte dieses Textes deutlich, wie nachdrücklich das Konzil die Bibelwissenschaft bejaht und welche Folgerungen sich daraus ergeben.

Wissenschaft, Technik und Wirtschaft bringen Gefahren hervor, die in demselben Maß steigen, wie die erforderliche Beherrschung der menschlichen Lebensbedingungen zunimmt. Wieweit lassen sich diese Risiken verantworten? Hans-Joachim Höhn, Professor für Theologie an der Universität Köln, nennt ethische Kriterien.

Die Berichte des Dichterarztes Hans Carossa über seine Begegnungen mit Rupert Mayer im Ersten Weltkrieg haben zu gegensätzlichen Interpretationen Anlaß gegeben. Roman Bleistein fragt: Hat Carossa zu einer Legende beigetragen, die durch nichts gerechtfertigt ist?

Für den Ausschluß der Frau vom Priesteramt werden meist zwei Gründe angeführt: diese Praxis gehe auf den Willen Jesu zurück, und der Priester müsse deswegen ein Mann sein, weil er in der Kirche Christus repräsentiere. Johanna Schiessl, Diplomtheologin und Mitarbeiterin an der Katholischen Hochschulgemeinde Würzburg, setzt sich mit diesen Argumenten auseinander.

Reinhard Marx, Direktor des Sozialinstituts der Diözese Paderborn Kommende, wendet sich gegen die Meinung, die Kirche sei mit anderen menschlichen Gemeinschaften nicht vergleichbar: Für sie gelten die gleichen Prinzipien, die sie von anderen Gesellschaften fordert.

Das Verhältnis der standesamtlichen zur kirchlichen Trauung ist im geltenden Kirchenrecht je nach Konfessions- und Religionszugehörigkeit der Partner ganz verschieden geregelt. Sabine Demel formuliert einen Vorschlag, wie sich durch eine Neukonzeption des Ehesakraments die Probleme dieser verwirrenden Rechtslage lösen lassen.

Die für die Erteilung der Lehrerlaubnis zuständigen römischen Dikasterien legen Wert auf die Feststellung, daß der Bescheid vom 7. 2. 1992 nicht definitiv sei, in dem das Ende 1990 beantragte Nihil obstat für Johannes Müller nicht gewährt wurde (s. diese Zschr. 210, 1992, 686).

# Vom Egotrip zur Solidarität

Ist die Solidarität, die Bereitschaft, Lebenschancen mit anderen zu teilen, im Schwinden begriffen? Die Sorge bewegt auch Menschen, die einen pauschalen Zivilisationspessimismus ablehnen und anerkennen, daß vom traditionellen Familienzusammenhalt bis zu den neueren Selbsthilfegruppen immer noch viel soziale Verantwortung praktiziert wird. Manche Symptome weisen eben deutlich auf ein Knapperwerden dieser moralischen Ressource hin.

Zwar hat unser Sozialstaat das Teilen institutionalisiert, doch zeigt schon die schwierige Durchsetzung von gesundheitspolitischen Sparmaßnahmen, wie sehr sich bei einzelnen Bürgern und Gruppen das Beharren auf Besitzständen und die Ausbeutung des sozialen Sicherungssystems entwickelt hat, während die Rücksicht auf andere und auf das Ganze verkümmert ist. Wie gering die Bereitschaft zum Teilen des ständig gestiegenen Wohlstands ist, belegen die endlosen Querelen um einen Solidarpakt zugunsten der benachteiligten Deutschen in der früheren DDR. In der jungen Generation ging nicht nur die Bereitschaft zu Pflegeberufen, sondern auch zum ehrenamtlichen Einsatz merklich zurück, und auch die Bindungsscheu junger Paare spricht kaum für ein Aufblühen von Verantwortungssinn. Die Soziologen Karl Otto Hondrich und Claudia Koch-Arzberger bemerken in ihrer sonst überaus optimistischen Bilanz „Solidarität in der modernen Gesellschaft" dazu: „Schwerer als anderswo scheint sich Solidarität in Partnerschaftsbeziehungen durchzusetzen." Von den jungen Menschen interessieren sich 10 bis 15 Prozent für ein soziales Engagement und für internationale Armuts- und Entwicklungsprobleme. Weshalb der Jugendbericht der Bundesregierung von 1990 fragt: „Inwiefern kann Individualisierung auch als Entsolidarisierung verstanden werden?"

Die Ursachen, die zur Erosion der Solidarität geführt haben, sind sicher vielschichtig. Hier soll lediglich auf Einflüsse hingewiesen werden, die von verschiedenen Richtungen der Psychologie und ihrer „Menschenbilder" ausgingen und ausgehen. Der Psychoboom, der fast gleichzeitig mit der gesellschaftskritischen Emanzipationsbewegung der späten 60er Jahre einsetzte, hat eine „Selbstverwirklichung" propagiert, der das „Lernziel Solidarität", das Horst Eberhard Richter in einer Schrift 1974 anmahnte, fremd blieb. Die selbstzentrierte Sicht, die die maßgeblichen Vordenker Abraham Maslow und Carl Rogers vertraten, wollte zwar keinen Egoismus, verdächtigte aber soziale Normen und Pflichten von vornherein als Überich-Zwänge, die die freie Selbstentfaltung gefährden. Beide Autoren meinten, wenn ein Mensch nur einmal von seinen blockierenden Abwehrhaltungen befreit sei, werde er ganz von selbst sozial, und mit zunehmender Selbstverwirk-

lichung fielen Selbstdisziplin und Vergnügen, Eigeninteresse und Uneigennützigkeit zusammen. Viele Leser und Kursteilnehmer, die sich – wie Carl Rogers – zu übertriebener Rücksichtnahme erzogen glaubten, stimmten diesem psychischen Emanzipationsprogramm begeistert zu. Wolfgang Schmidbauers Warnungen vor einem zwanghaften Helfen („Helfer-Syndrom") und vor der „Destruktivität der Ideale" verbreiteten sich wie Befreiungsparolen, und das „Gestaltgebet" von Fritz Perls wurde zum Credo des neuen Selbst-Glaubens: „Ich bin ich, und du bist du. Ich bin nicht auf dieser Welt, um deinen Erwartungen zu genügen. Und du bist nicht auf dieser Welt, um meinen zu genügen." Das meinte kein rücksichtsloses Gegeneinander, wohl aber eine Reduzierung des Miteinanders auf die seltenen Momente, wo sich die Wünsche von Menschen völlig decken: Egotrip statt Solidarität.

Es mutet wie eine Wende an, daß sich auf dem Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Trier 1992 erstmals eine Arbeitsgruppe bildete, die sich um eine – bislang fehlende – „Psychologie der Verantwortung" bemühen möchte, da der Ruf nach Verantwortung und die Kritik an ihrem Fehlen immer lauter werde. Es wäre tatsächlich an der Zeit, daß sich das Pendel wieder zur Mitte bewegt, in Richtung auf eine Versöhnung von Autonomiestreben und Gemeinsinn, in Richtung auf eine Wiederentdeckung der Solidarität.

Eine ideologiefreie, weder kollektivistische noch individualistische Psychologie könnte dem selbsttrunkenen Zeitgenossen plausibel machen, was der bekannte Theoretiker der „gelernten Hilflosigkeit", Martin Seligman, in seinem neuesten Buch schreibt: „Das Selbst ist als Sinnquelle wenig ergiebig." Eine Erfüllung, die über die Befriedigung drängender Grundbedürfnisse hinausführt, findet das Selbst nur in der Hinwendung zu anderen Zielen und Menschen. Darum kann auch die Erfahrung von Sollen und Verantwortung – sofern die eigenen Wünsche nicht chronisch unterdrückt werden – trotz Verzichts bereichernd wirken. Dank der Einfühlung können wir das Recht und die Erleichterung, die wir anderen verschaffen, stellvertretend als eigene Genugtuung und Sinnerfüllung erleben. Es gibt nicht nur eine Destruktivität, sondern auch eine Konstruktivität von Idealen, ja sogar eine „altruistische Freude" (Justin Aronfreed).

Wenn eine Psychologie der Verantwortung und des prosozialen Empfindens zeigt, daß Selbstverwirklichung und Solidarität zusammengehören, leistet sie einen wichtigen Beitrag zu deren Erhalt. Sie begreift dann auch auf ihre Weise etwas vom christlichen Glauben, der – sofern er nicht zur Zwangsmoral pervertiert wird – das Teilen als Bereichertwerden und das Geben als Empfangen von seiten des Mitmenschen wie auch Gottes werten und erleben kann: „Gebt – und euch wird gegeben werden" (Lk 6, 38).

*Bernhard Grom SJ*

*Josef Fuchs SJ*

# Weltethos oder säkularer Humanismus?

Es gibt keine gemeinsame Moral, wenigstens nicht eine solche, die inhaltlich gefüllt wäre und der Menschheit konkret den Weg zeigte, den sie – als ganze – gehen soll. Eine solche Moral, ein Weltethos, wird zwar von manchen als ein für die Menschheit und die ihr aufgetragene Selbstrealisierung bedeutsames Desiderat betrachtet; aber es gibt sie nicht und es kann sie nicht geben. Man hat vielfach versucht, dem Desiderat zu entsprechen oder ihm doch nahezukommen. Hans Küng hat 1990 in seinem Buch „Projekt Weltethos" einen solchen Versuch unternommen[1]. Der amerikanische Philosoph und Bioethiker H. Tristram Engelhardt Jr. tat es in ganz anderer Weise 1991 in seiner Studie „Auf der Suche nach einer gemeinsamen Moral"[2]. Problematisch ist für beide der zu einfache Rückgriff auf einen religiösen Glauben, da es ihn in so vielfacher Art gibt: als monotheistischen Glauben im Judentum, im Christentum, im Islam, in allen drei monotheistischen Glaubensweisen aber wiederum mit vielfachen Unterschieden; als nicht monotheistischen Glauben in vielen asiatischen Religionen: Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus, die sich aber jeweils in verschiedenartige Religionsformen und Moralen aufsplittern. Problematisch ist für beide Autoren auch der einfache Rückgriff auf (und der Glaube an) ein inhaltlich gefülltes und detailliertes sittliches Naturrecht; denn dieses wird bekanntlich nicht nur in verschiedenster Weise aufgefaßt, sondern bietet, wie die Geschichte einer langen Vergangenheit und auch die gegenwärtige Morallehre zeigt, auch bei konkreter Antwortsuche verschiedene und einander widersprechende Interpretationen an. Während Küng seine Bemühungen trotz allem stark an religiöses Verstehen anzulehnen versucht, müht sich Engelhardt vor allem um die theoretische Fundierung einer gemeinsamen Moral aufgrund eines rein säkularen Welt- und Menschenverständnisses her, obwohl er gesteht, persönlich nicht allen Glauben aufgegeben zu haben[3].

## Moral und pluraler Glaube

Es gibt also keine von oben zugereichte Moral; sie müßte denn in oder mit einem uns allen gleichermaßen geschenkten Glauben gegeben sein. Der den verschiedenen Religionen entsprechende Glaube ist aber verschiedenartig, plural. Und so ist es weitgehend auch hinsichtlich der den verschiedenen religiösen Glaubensweisen entsprechenden Moral, und zwar nicht nur hinsichtlich einiger weniger morali-

scher Grundprinzipien, sondern auch hinsichtlich der vielfachen konkreten moralischen Probleme des menschlichen Lebens. Nicht nur sind die moralischen Auffassungen der pluralen, weitgehend nicht monotheistischen asiatischen Religionen wesentlich verschieden von denen der monotheistischen Religionen des Westens, sondern sie sind auch untereinander sehr verschieden. Aber auch der monotheistische Glaube des Judentums, des Christentums und des Islams sind plurale Monotheismen; sie weisen, wie schon bemerkt, grundlegende Unterschiede auf, die teilweise auch in pluralen moralischen Auffassungen ihren entsprechenden Ausdruck finden.

Sogar der christliche Glaube ist ein pluraler Glaube, dem plurale, teilweise sogar in hohem Grad verschiedene Moralen entsprechen; er schließt jedenfalls als dieser Glaube verschiedenartige Moralauffassungen nicht aus. Auch die wohlgemeinten ökumenischen Bemühungen haben das nicht zu ändern vermocht. Man denke an die Pluralität von Moralauffassungen hinsichtlich der Produktion, des Besitzes und der Anwendung von Atomwaffen zu der Zeit, da diese Probleme akut waren. Man denke an die verschiedensten bioethischen Probleme, die heute weltweit diskutiert werden und sogar die staatliche Gesetzgebung beunruhigen. Man denke an die vielfachen und täglich diskutierten Probleme um Ehe und Sexualität. Man denke an die Meinungsverschiedenheiten über den geforderten Schutz menschlichen Lebens in den verschiedenen Stadien seines Werdens und seiner Existenz, seines Beginns und seines Endes, an die Probleme der künstlichen Befruchtung, des Embryonentransfers und der Leihmutterschaft. Auch der Glaube der Katholiken und ihrer Theologien ist nicht so uniform, daß er unterschiedliche Moralauffassungen ausschlösse[4], und dies nicht nur illegitim, sondern teilweise durchaus zu Recht, wie das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich bemerkt[5]; wir sind uns heute dessen stärker bewußt als in anderen Zeiten.

Und gilt im übrigen nicht von jedem Glauben, daß der, der ihm anhängt, ein jeweils eigenes Verständnis dieses Glaubens hat, das sich selbstverständlich auch in seinem Verständnis der Moral äußert – und das nicht nur im rein inneren Verstehen und Interpretieren, sondern teilweise auch in seiner moralischen Entscheidung und Handlungsweise. Hat das nicht zu tun mit der vielfach beklagten heutigen Krise der katholischen Kirche? Denn was von manchen als Krise im Bereich der Moral angesehen wird, das könnte in vielen Fällen ja auch als eine erst langsam akzeptierte Gesundung einer allzu unbesehen übernommenen Tradition verstanden werden. Sogar hinsichtlich ihrer Seelsorger sollen die Gläubigen nicht meinen, sie „seien immer in dem Grad kompetent, daß sie in jeder, zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten“[6].

Es ist allerdings nicht auszuschließen, daß der jeweilige Glaube immerhin einen gewissen und nicht selten sogar bedeutsamen Einfluß hat auf die moralische Orientierung und die konkrete moralische Stellungnahme und Einzelentscheidung; es ist

auch nicht auszuschließen, daß die Glaubenshaltung des einzelnen oder einer Gruppe deren moralischer Orientierung oder Entscheidung ein Mehr an Sicherheit verleiht. Zwar sind die Philosophie und der einzelne grundsätzlich zur ethischen Selbstgesetzgebung im Gewissen befähigt[7]. Aber es ist ihnen nicht gegeben, im absoluten Sinn zu unbedingter und universaler moralischer Erkenntnis zu kommen[8]. Denn das als verbindliche Moral gesuchte Humanum und Christianum steht nicht nur einer einzigen Deutung offen.

## Moral und plurales Naturrecht

Wenn uns Menschen schon von oben keine eindeutige und absolute Moral mitgeteilt worden ist, dann scheint als Zugang für eine verbindliche menschliche Moral kein anderer Ausgangspunkt zu bestehen als unsere irdische und menschliche Wirklichkeit. Die Geschichte zeigt, daß man sich überall dort, wo man auf den moralischen Rückgriff auf Glaube und Religion glaubt verzichten zu müssen, bei der theoretischen Suche nach einer verbindlichen Moral auf die humane Wirklichkeit als den einzigen möglichen Bezugspunkt besinnt; man pflegte die entsprechende Moral (sittliches) Naturrecht zu nennen und tut es weitgehend auch heute noch. Denn schon bei den griechischen Philosophen und den römischen Stoikern, in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie und auch heute noch erhält diese menschliche Wirklichkeit weitgehend den Namen Natur. Dabei ist primär an all jene Wirklichkeit gedacht, die sich von der menschlichen Geistigkeit als Verständnismöglichkeit (ratio) unterscheidet. Es ist also die der verstehenden Geistigkeit objektmäßig gegenüberstehende irdische und menschliche Tatsachenwirklichkeit gemeint.

Von der so verstandenen Natur wurde und wird nun oft gesagt, daß sie uns das Dürfen und Sollen der Moral mitteile, es uns insofern „sage". Das ist aber nur in sehr begrenzter Weise der Fall, und darum ist die Formulierung nicht glücklich gewählt. Denn die so verstandene Natur kann rein als solche uns nur wissen lassen, was sie selbst ist und wie sie wirkt. Wie wir uns dieser Natur zuwenden und ihrer bedienen dürfen oder sollen, kann sie uns als solche und von sich aus dagegen nicht verstehen lassen; denn (sittliches) Naturrecht gründet im Unterschied zur so verstandenen Natur in moralischer und damit geistiger Reflexion, Einsicht und Beurteilung. Sie ist in diesem Sinn Selbstgesetzgebung. Der Schöpfer der Natur hat uns durch diese Natur selbst nicht mitgeteilt, ob Unwahrhaftigkeit in jedem Fall dem gebotenen kommunikativen Gebrauch der menschlichen Sprache entspricht und damit Lüge ist oder unter Umständen zum einzigen richtigen Mittel einer verpflichtenden Geheimhaltung und eben dadurch eine gebotene Verhaltensweise innerhalb der in Kommunion stehenden Gemeinschaft werden kann.

Für diese geistige Einsicht und Beurteilung ist die „Natur"-Wirklichkeit aller-

dings relevant, da die geistig-moralische Einsicht und Beurteilung sich eben auf sie zu beziehen gezwungen ist. Sie ist relevant um so mehr, als diese Natur selbst auch plural ist, sich zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegenheiten nicht selten je anders verhält und anders wirksam wird und darum gemäß entsprechender menschlicher Interpretation verschiedenen Zwecken dienstbar ist. Dient die menschliche Sexualität der biologischen Fortpflanzung oder menschlicher Ehe- und Familiengründung oder auch der leiblich-geistigen Entspannung? Alle drei Interpretationen lassen sich zu verschiedenen Zeiten in der katholischen Moraltheologie feststellen. Die rationale Selbstgesetzgebung muß herausfinden und beurteilen, welche dieser von der Natur angebotenen Ziele unter gegebenen Umständen als einzelne oder in entsprechender Verbindung miteinander der vernunftgemäße Gebrauch der von der Natur angebotenen Möglichkeiten sind. Ohne Beachtung dieser Naturpluralität kann auch geistig-moralisch nicht begriffen werden, was grundsätzlich, im allgemeinen oder im konkreten Hier und Jetzt das entsprechende moralische Verhalten sein kann oder soll. Nicht alles ist gleich-gültig; das käme einer extrem säkularen Einstellung gleich.

In einem anderen Sinn ist allerdings auch die menschliche Geistigkeit (ratio) als Natur zu betrachten; sie ist Natur, insofern sie zur vorgegebenen Gesamtwirklichkeit des Menschen gehört. Ihr obliegt es aber herauszufinden, welches Verhalten innerhalb dieser Gesamtwirklichkeit der menschlichen vernünftigen Beurteilung gemäß ist und so dem Gesamthumanum als solchem entspricht. Das läßt sich durchaus verstehen und beurteilen, wenn es sich bei diesem Vorgang auch nicht im wahren Sinn dieses Wortes beweisen läßt.

Naturrechtliche Moral ist nicht Natur im alltäglichen Sinn dieses Wortes, sondern menschliche Kultur, autonomes geistiges Schaffen. Hinsichtlich dieser autonomen Moral ist allerdings die Warnung des Zweiten Vatikanums zu beachten: „Wie kann man... die Autonomie als rechtmäßig anerkennen, die die Kultur für sich beansprucht, ohne daß man zu einem rein innerweltlichen, ja religionsfeindlichen Humanismus kommt?“ Und: „(Es) muß die menschliche Kultur heute so entwickelt werden, daß sie die volle menschliche Persönlichkeit harmonisch ausbildet und den Menschen bei den Aufgaben behilflich ist, zu deren Erfüllung alle berufen sind.“ [9]

Eine durchaus plurale menschliche Interpretation und Beurteilung der Naturgegebenheiten ist dabei keineswegs ausgeschlossen, sondern wie selbstverständlich zu erwarten. Wann ist jemand „so“ tot, daß eine Organübertragung auf einen anderen schwerkranken Menschen gerechtfertigt ist? Wie lange ist einem definitiv (soweit sich das menschlich feststellen läßt) komatösen Menschen künstlich noch ein Minimum an Speise und Trank trotz aller Hoffnungslosigkeit auf irgendeine Heilwirkung zuzuführen? [10] Ist an einer klinisch toten, aber schwangeren Frau eine gewisse Organtätigkeit (z. B. Herztätigkeit) künstlich zu erhalten, bis – vielleicht nach langer Zeit – die Geburt eines Kindes erfolgreich stattfindet?

Um zu einer menschlich-vernünftigerweise annehmbaren und wohlfundierten „naturrechtlichen" moralischen Einsicht zu kommen, sind überdies nicht nur die möglichen geschichtlichen Veränderungen der Naturwirklichkeiten zu beachten, sondern auch unser naturwissenschaftliches und humanwissenschaftliches (wenn auch vielfach hypothetisches) Wissen um die Natur und ihre eventuellen Veränderungen. Naturrecht ist also nicht die Summe von Natur her festliegender und von ihr ablesbarer moralischer Prinzipien und konkreter moralischer Normen. Man kann sich darum auf ein so verstandenes Naturrecht ebensowenig absolut berufen wie auf eine angeblich von oben uns zugereichte Moral.

## Moral und pluraler Humanismus

Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg glaubte eine europäische Bischofskonferenz (Holland), in einem Hirtenbrief auf die Bedeutung des Gottesglaubens beim einzelnen und in der menschlichen Gesellschaft aufmerksam machen zu sollen, dies vor allem wegen der Bedeutung des Gottesglaubens für die in der menschlichen Gesellschaft so dringend erforderte Moral. Die Begründung lautete: Ohne Gottesglauben ist eine Moral unmöglich. Manche katholische Theologen bestreiten heute diesen Satz; sie treten dafür ein, daß auch ohne Kenntnis und Anerkenntnis eines absoluten und fordernden Gottes die verbindliche Richtigkeit moralischer Normen rational-naturrechtlich zu erschließen ist[11].

Nach jenem Hirtenbrief war es aber vor allem eine agnostische humanistische Gesellschaft, die gegen ihn aufbegehrte: Diese Gesellschaft sei zwar, so hieß es, überzeugt agnostisch und kenne keinen Gottesglauben, verteidige aber trotzdem und ebenso überzeugt eine verbindliche menschliche Moral und dies nicht nur hinsichtlich einiger idealer moralischer Grundprinzipien, sondern auch hinsichtlich einer Vielzahl konkreter moralischer Ordnungen des alltäglichen menschlichen Lebens. Der Humanismus, den diese Humanisten vertraten, war also ein moralisch gefüllter und nicht ein rein säkularer, moralisch leerer Humanismus. Insofern sie als humanistische Gesellschaft zusammengeschlossen waren, hielten offensichtlich die vielen einzelnen Mitglieder der einen Gesellschaft (wenigstens durchgehend) an ihren als verbindlich erachteten manigfachen Moralauffassungen fest – die sie übrigens auch in wissenschaftlichen Veröffentlichungen verteidigten.

Es ist allgemein bekannt, daß es auch heute eine Reihe solcher humanistischer Gesellschaften gibt und daß überdies wohl viele Menschen, die nie daran gedacht haben und auch nicht daran denken, einer solchen Gesellschaft beizutreten, ebenso humanistisch, das heißt agnostisch und gleichzeitig moralisch denken und sich entscheiden. Die vielen, die – sei es gesellschaftlich verbunden oder auch nicht – sich so verhalten, bekennen und leben also eine Moral, die sich weder auf einen vorgegebenen religiösen Glauben noch auf eine vorgegebene vernunftgesetzte Natur-

rechtsordnung stützt. Sie stützt sich auf das, was sie als ein echtes, sinnvolles Humanum verstehen zu können und zu müssen meinen. Das aber ist, wie sie betonen, mit ihrem Menschsein vorgegeben; darauf stützen sie sich und dem wollen sie als Menschen treu sein; in einem gewissen Sinn sind sie also wie eine Art Sekte unter den anderen Menschen.

Das schließt nicht aus, daß auch unter diesen Humanisten Meinungsverschiedenheiten und Diskussionen bestehen können und bestehen; insofern ist auch dieser Humanismus in seiner Weise und letztlich ein pluraler Humanismus. Es dürfte wichtig sein, dies zu beachten: Diese Humanisten lehnen die Vorgegebenheit eines religiösen Glaubens und eines etablierten sittlichen Naturrechts ab, die moralisch verbindlich sein könnten; aber sie anerkennen die verbindliche Vorgegebenheit eines in seiner Sinnhaftigkeit erkannten moralischen Humanum, und dieses Humanum ist ein gefülltes Humanum, das eine, wenn auch plurale, aussagbare und dem Leben dienende Moral begründet.

## Moral und säkularer Humanismus

Der plurale Humanismus enthält in seiner Pluralität zweifellos eine gewisse Art von Glauben an bestimmte Werte und Ideale, den andere nicht teilen, während er selbst weder einen religiösen Glauben noch einen „Glauben" an die Vorgegebenheiten eines vernunftgebotenen Naturrechts akzeptiert. Von diesem pluralen Humanismus unterscheidet sich der säkulare Humanismus. Zu ihm gehören jene, die sich von keinem „Glauben", auch nicht von dem des pluralen Humanismus, beeinflussen lassen und keinem von ihnen angehören. Aber auch unter denen, die diesem säkularen Humanismus zuzuzählen sind, besteht keine inhaltliche Gemeinsamkeit. Engelhardt nennt sie darum „strangers", deutsch vielleicht als „Außenseiter" zu übersetzen. Sie lassen sich keinem irgend eine Art von „Glauben" implizierenden System zurechnen, sie betrachten sich schlicht als Menschen dieser Welt und dieser Menschheit und nicht mehr; sie kennen keine andere Verbindlichkeit. Für sie gilt nur das, wovon sie meinen, daß es ihnen gefällt, daß es sie bereichert, daß sie persönlich es für angebracht erachten. Typ dieser rein säkularen Humanisten sind nach Engelhardt die Yuppies (young urban professionals), die keine andere Verbindlichkeit anerkennen als diese ihre weite Welt und was sie uns zu bieten vermag. Nicht einmal untereinander haben sie – mehr oder weniger alle – ein gemeinsames Ideal oder Ziel, weder das eigene Volk noch die Familie, noch eine Religion oder eine Philosophie. Ein sachliches Gespräch über menschliche Werte mit ihnen ist darum für den Außenstehenden sinnlos, aber grundsätzlich auch für die „Außenseiter" selbst untereinander. Wenn einzelne sich dennoch zusammenfinden, so ist das ein nicht von irgendeiner Art gemeinsamen Glaubens oder einer moralischen Grundhaltung her begründetes Faktum, grundlegend aber

durch das gemeinsame Menschsein und Menschseinwollen bedingt. Für diese „Außenseiter" ist es gleichgültig, woher sie kommen, ob sie nicht doch von bestimmten religiösen Ideen beeinflußt sind, einer bestimmten Nation angehören usw.

Wir haben das charakteristische Wort Yuppies gebraucht. In ihm liegt der Akzent nicht auf „young", obwohl das Phänomen sich vor allem bei den Jungen gezeigt hat; aber es gibt Parteigänger eines so gezeichneten rein säkularen Humanismus auch unter älteren Jahrgängen. Er wird auch von hochgelehrten Professoren in den Universitäten doziert. Ihre säkular-humanistische Option meint für sie ein Letztes, also ein Höchstes und in diesem Sinn eine Art Religion. (Im übrigen lassen sich Religion im eigentlichen Sinn und säkularer Humanismus nicht immer leicht unterscheiden; denn nicht selten werden Religion und Moral im Sprachgewand des Säkularismus vorgestellt. Was ist dann in Wahrheit gemeint?)

## Eine säkularistische Moral?

Engelhardt sucht nun gerade eine säkularistische Moral als die eine mögliche gemeinsame Moral intellektuell zu fundieren, eine Moral, die auch die säkularistischen „Außenseiter" akzeptieren könnten. Wenn diese keine inhaltlich irgendwie gefüllte Moral anerkennen, dann bleibt ihnen (einzelnen oder Gruppen) nämlich immer noch eine Gemeinsamkeit offen: Vor irgendein Problem gestellt, können sie immer noch miteinander verhandeln und herauszufinden versuchen, ob sich nicht im Prozeß des Miteinanderverhandelns eine Lösung finden läßt, der beide Seiten zuzustimmen vermögen, also ein Konsens, ohne daß eine Seite der anderen die eigene Meinung aufzuzwingen versucht: Wie steht es um die Sexualethik, um die Eheprobleme, um die vielen offenen Probleme der heutigen Bioethik, um die Verwaltung der immer noch existierenden Atomwaffen? Das wäre in der gegebenen Situation der „Außenseiter" für sie eine akzeptable Lösung, da in ihrer Situation keine andere zur Verfügung steht, sie stellt überdies einen geordneten Gang der Welt mit ihren eine praktikable Lösung erheischenden Problemen einigermaßen sicher. Aber die Wahrheitsfrage des richtigen sittlichen Tuns wird nicht berührt, sie bleibt ausgeschlossen.

Jedoch ist das Selbstverständnis der säkularistischen Humanisten positiv zu beurteilen, daß nämlich ein Wille (der einzige ihnen mögliche Wille) zu Sittlichkeit und sittlichem Verhalten in ihnen lebendig ist, der auch die Gefahr des Nihilismus, dem sie in ihrer Situation immer ausgesetzt sind, überwindet. Hätten sie diesen Willen zur Sittlichkeit nicht, wären sie einfachhin „Gesetzlose". Es ist dies eine Problemlösung, der auch Anhänger gefüllter moralischer Systeme für die gegebene Situation der „Außenseiter" ihre Anerkennung kaum versagen können. Mehr noch: Auch Verteidiger einer inhaltlich gefüllten Moral können sich in Situationen befinden, in denen ihre Moral ihnen keine eindeutige und gemeinsame Lösung zu

ermöglichen scheint. Ist dann nicht der sittliche Wille des gemeinsamen Beratens und des freien Konsenssuchens auch für sie ein möglicher Weg – der übrigens von dem der Tradition entstammenden probabilistischen System nicht allzuweit entfernt sein dürfte?

## ANMERKUNGEN

[1] H. Küng, Projekt Weltethos (München 1990).

[2] H. Tristram Engelhardt Jr., Bioethics and Secular Humanism. The Search for a Common Morality (London 1991).

[3] Ebd. XVII.

[4] Die Kongregation für die Glaubenslehre hat am 22. 2. 1987 in ihrem Dokument „Donum vitae" die kath. Lehre über den dem werdenden menschlichen Leben gebührenden Respekt und über die Würde menschlicher Prokreation darzulegen unternommen; es läßt sich aber nicht übersehen, daß in der kath. Kirche die Aussagen dieses Dokuments keineswegs allgemein rezipiert worden sind.

[5] Vgl. Gaudium et spes 43: „Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen (den Christen) 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 anderen 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 ausschließlich für sich in Anspruch zu nehmen." Vgl. ebd. 54.

[6] Ebd. 43. [7] Ebd. 16. [8] Ebd. [9] Ebd. 56.

[10] Vgl. J. Fuchs, „Wer euch hört, der hört mich". Bischöfliche Moralweisungen, in dieser Zschr. 210 (1992) 723–732.

[11] Vgl. z. B. B. Schüller, Sittliche Forderung und Erkentnnis Gottes. Überlegungen zu einer alten Kontroverse, in: Gregorianum 59 (1978) 5–37; ders., Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott, ebd. 465–510; ders., Die Schlußfigur: Unerlaubt, weil naturwidrig, in: Die Begründung der sittlichen Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie (Düsseldorf 1980) 216–226.

*Kurt Koch*

# Sonntag um der Menschen willen

## Fragmente zur christlichen Würde des Sonntags

Die Institution des Sabbats gehört – neben der Beschneidung – zu jenen, freilich von Gottes Geist inspirierten „Erfindungen" Israels, die seine Identität durch die Jahrhunderte hindurch nicht nur am deutlichsten artikuliert, sondern auch am wirksamsten bewahrt haben. Dies gilt in einem solchen Maß, daß man die erzjüdische Weisheit des Sabbats an dieser Kurzformel festmachen kann: Mehr als Israel im Lauf seiner Geschichte den Sabbat gehalten hat, hat der Sabbat Israel bis heute am Leben erhalten! Überträgt man diese jüdische Weisheit auf den christlichen Sonntag, muß man sie dahingehend variieren: Mehr als Christen imstande sein werden, in der heutigen gesellschaftlichen Lebenswelt den arg bedrohten Sonntag zu retten, könnte es sein, daß der Sonntag die Christen und unsere heutige Gesellschaft retten wird[1].

### Ökonomische Verwertung oder undelegierbare Würde des Sonntags?

Läßt sich aber der Sonntag, der in der heutigen gesellschaftlichen Lebenswelt bereits weitgehend im arbeitsfreien Wochenende auf- und untergegangen ist, überhaupt noch retten? Diese vordringliche Frage ist nur beantwortbar, wenn man sie dahingehend radikalisiert: Sind wir Menschen noch zu retten, wenn uns der Sonntag vollends abhanden kommen wird? Und vor allem: Was wird uns die Rettung des Sonntags kosten? Welchen Preis sind wir zu bezahlen bereit? Diese radikale Frage hört sich zunächst wie eine vernünftige Frage an, fügt sie sich doch ganz plausibel in die das heutige gesellschaftliche Leben dominierende Kosten-Nutzen-Kalkulation ein. Bedenkt man diesen größeren Zusammenhang, stellt sich die nochmals elementarere Frage, ob es für den Sonntag überhaupt würdig ist, einer solchen Kosten-Nutzen-Kalkulation unterzogen zu werden. Wenn nämlich der Sonntag „gerade dadurch Sonntag" ist, „daß er nichts kostet und – im ökonomischen Sinne – nichts bringt"[2], erweist sich die Frage, was die Rettung des Sonntags die heutige Gesellschaft kosten wird, als eine für den Sonntag gefährliche, geradezu tödliche Frage.

Mit dieser Frage ist der Sonntag nämlich bereits preisgegeben. Wer den Sonntag nur danach befragt, was sein gesellschaftlicher Schutz kostet, der macht ihm die

Rechnung und ist bereits auf der Suche danach, was alles für ihn eingetauscht werden könnte. Diese Frage aber liegt ganz in der Logik jenes aggressiven Wertdenkens, die der Staats- und Völkerrechtler Carl Schmitt auf die lapidare Kurzformel gebracht hat: „Niemand kann werten, ohne abzuwerten, aufzuwerten und zu verwerten. Wer Werte setzt, hat sich damit gegen Unwerte abgesetzt... Der Geltungsdrang des Wertes ist unwiderstehlich und der Streit der Werter, Aufwerter und Verwerter unvermeidlich."[3] Diese klassisch gewordene Definition zeigt, daß das Wertdenken eindimensional ökonomisch geprägt ist und in den Geltungsbereich der Tauschgerechtigkeit gehört. Unter diesem Vorzeichen wird, wenn nach dem Preis für die Rettung des Sonntags in der heutigen Gesellschaft gefragt wird, der Sonntag einer fatalen Kosten-Nutzen-Kalkulation unterzogen und damit ökonomisch verwertet. Die heutigen gesellschaftlichen Entwicklungen zu einer weitgehenden Funktionalisierung und Flexibilisierung der Arbeitszeit und deshalb auch des Sonntags zeigen denn auch, daß sich der Sonntag auf der Basis des aggressiv-ökonomischen Wertdenkens gerade nicht retten läßt, daß er vielmehr sogenannten „höheren Werten" zum Opfer dargebracht wird und gleichsam auf dem heute modisch gewordenen „Hochaltar" der wirtschaftlichen Interessen und geschäftlichen Renditen geopfert werden muß.

Auf welchem Weg aber läßt sich der Sonntag dann schützen und retten? Eine Antwort auf diese heute vordringlich gewordene Frage ergibt sich, wenn man einem Hinweis des großen Philosophen Immanuel Kant nachdenkt: „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde."[4] Soll deshalb nicht nur die heutige Gesellschaft den Sonntag schützen, sondern soll vielmehr umgekehrt der Sonntag die Gesellschaft retten können, hängt alles davon ab, daß der Sonntag nicht weiterhin der Aggressivitätslogik des ökonomischen Wertdenkens ausgeliefert, sondern daß ihm nicht verwertbare Würde zugesprochen wird. Wer diese Würde des Sonntags wirklich respektiert, der fragt aber nicht, ob der Sonntag noch zu retten sei. Der stellt vielmehr die alles entscheidende Frage, ob der Sonntag dem heutigen Menschen noch heilig ist.

## Wider die gesellschaftliche – und kirchliche – Flexibilisierung des Sonntags

Ist der Sonntag der heutigen Gesellschaft aber noch heilig? Wenn er dies wäre, könnte man dies unfehlbar daran ablesen, daß er nicht als Tauschobjekt zur Disposition gestellt würde. Denn was einem heilig ist, das tauscht man nicht ein, weil es der eigenen Verfügungsmacht entzogen bleibt. Genau dies jedoch droht in der heutigen Gesellschaft aus dem Sonntag zu werden: eine äußerst disponible Verteilmasse, die sich aufgrund der Flexibilisierung der Arbeitszeit und in deren Folge

auch der Freizeit der Menschen auf die verschiedenen Wochentage verteilen läßt, so daß jeder sein „Wochenende" frei wählen kann. Denn überall dort, wo die „gleitende Arbeitswoche" – über die auch am Sonntag gewiß unentbehrlichen Dienstleistungsbetriebe hinaus – auch auf die industrielle Produktion ausgedehnt wird, werden immer mehr Menschen auch am Sonntag arbeiten müssen. Deshalb wird es keinen allgemeingültigen Feiertag im Sinn eines gesellschaftlichen Freiraums zur Feier von Festen, zur gemeinsamen Pflege von nichtökonomischen Werten und zur Kultivierung der Gemeinschaft mehr geben. Die „schwingende Arbeitswoche" läßt vielmehr auch den Sonntag mitschwingen, mit der Konsequenz, daß der Sonntag zum „Auch-Werk-Tag" und die Werktage zu „Auch-Sonntagen" werden.

In diesem größeren gesellschaftlichen Zusammenhang stellt es eine erbärmliche Erscheinung dar, daß auch die katholische Kirche heute in der großen Versuchung steht, die „gleitende Arbeitswoche" sogar im innerkirchlichen Leben selbst zu installieren. In neuen Pastoralkonzepten nicht weniger Diözesen ist nämlich die Empfehlung zu lesen, aufgrund des heute grassierenden Priestermangels sollten die sonntäglichen Eucharistiefeiern in den verschiedenen Gemeinden auch auf die Wochentage verteilt werden, so daß auch die Gemeinden ihren je eigenen „Sonntag" bekommen. Sollte diese „Pastoral"-Planung Schule machen, würde die katholische Kirche den „gleitenden Sonntag" sogar kirchlich-liturgisch verordnen und festschreiben. Demgegenüber müßte sich die katholische Kirche endlich die Frage stellen, was alles auch sie ihrem Festhalten an den traditionellen Zulassungsbedingungen zum priesterlichen Amt zu opfern bereit ist, nämlich auch und sogar den Sonntag: Ist nicht auch die katholische Kirche vom aggressiven Wertdenken infiziert und deshalb bereit, sogar den Sonntag im Blick auf die rigorose Aufrechterhaltung des Zölibats einer kirchendisziplinarischen „Kosten-Nutzen-Kalkulation" zu unterziehen?

Hinzu kommt, daß die neuzeitliche Gesellschaft – und offensichtlich auch die Kirche – mit dem Sonntag so umgehen wie mit der ganzen Schöpfung. Denn die Herrschaft der Menschen über die außermenschliche Schöpfung und deshalb der eigentliche Kern der ökologischen Krise besteht darin, daß die Menschen die lebensnotwendigen Zyklen der Schöpfung nicht mehr respektieren, sondern die zyklischen Rhythmen des geschöpflichen Lebens in eindimensionale Linearität übersetzen. In derselben Stoßrichtung wird aber auch die zyklische Zeitstruktur, die dem christlichen Sonntag ebenso wie bereits dem jüdischen Sabbat zugrunde liegt, insbesondere durch die modernen High-Tech-Industrien in die platte Linearität einer zerfließenden Zeitlichkeit überführt.

Diese Entwicklungen erweisen sich als um so ruinöser, als der Sonntag bisher in unserer Kultur als ein Gut des Gemeinwohls gegolten hat, und zwar in der Überzeugung, daß der im Lauf der abendländischen Geschichte fest etablierte Sonntag eine Institution darstellt, die um der Gesellschaft selbst willen erhalten werden sollte. Mit Recht hat man deshalb den öffentlichen Ruhetag des Sonntags als eine

soziale Errungenschaft eingeschätzt, die auch Eingang gefunden hat in die Rechtsordnung der demokratischen Gesellschaften. Von ihr sagt der katholische Luzerner Moraltheologe Hans Halter zutreffend: „Der Sonntag ist eine einzigartige soziale Institution der Sinnstiftung, er ermöglicht Gemeinschaft, er gestattet die Pflege von Gütern und Werten, die in dem von der Wirtschaft dominierten Alltag nur allzuleicht unter die Räder geraten, er wirkt befreiend und fordert gerade als christlich begangener zum positiv-kritischen Engagement in gesellschaftlicher und weltweiter Perspektive heraus, er kann so etwas wie eine ‚psychosoziale Kläranlage' sein."[5] Diese in der heutigen Gesellschaft zwar noch zu einem großen Teil unbestrittenen Werte des Sonntags können selbstredend nur dann zur Geltung gebracht werden, wenn der Sonntag für die Menschen prinzipiell arbeitsfrei bleibt. Deshalb stellt sich die gesellschaftliche Aufrechterhaltung des Sonntags im Sinn eines rechtlich abgestützten öffentlichen Ruhetags als ein politisches Anliegen ersten Ranges heraus, das Kirchen und Gewerkschaften in solidarischer Anstrengung einzufordern haben.

Dieses Zusammengehen bedeutet vor allem, daß die Kirchen nicht isoliert für die Rettung des Sonntags und die Gewerkschaften bloß für die Verteidigung des freien Samstags kämpfen, sondern daß beide gemeinsam sich stark machen für „das ganze Wochenende, Samstag und Sonntag, als soziokulturelle Errungenschaft". Denn ein getrennter Kampf der Gewerkschaften für den Samstag und der Kirchen für den Sonntag wird nur „in einer Niederlage für beide" enden[6]. Eine solche solidarische Zusammenarbeit der Kirchen mit den Gewerkschaften – wenigstens in dieser Frage – wird der Kirche um so mehr möglich sein, als sie sich daran erinnert, „daß die Fünf-Tage-Woche eigentlich auf recht alte Überlieferungen zurückblikken kann". Darauf hat Kardinal Joseph Ratzinger mit Recht aufmerksam gemacht[7], indem er auf die „Apostolischen Konstitutionen" aus dem vierten Jahrhundert verwies, die die Christen aufforderten, sowohl den Sabbat als auch den Sonntag zu feiern: „Den Sabbat und den Herrentag verbringt in Festesfreude, weil der eine das Gedächtnis der Schöpfung, der andere dasjenige der Auferstehung ist."[8]

Von daher drängt sich nicht nur das Urteil auf, daß der eigentliche Ursprung der Erosion der christlichen Sonntagskultur bereits dort ausfindig gemacht werden muß, wo das Christentum den Sabbat nicht mehr gefeiert, das jüdische Sabbatbewußtsein verdrängt hat und den Sabbat im Sonntag aufgehen ließ. Es leuchtet vielmehr auch die weitere Diagnose ein: Gerade heute wird die Gestaltung des Sonntags und, da das erwerbsarbeitsfreie Wochenende in der heutigen Gesellschaft eine kulturelle Einheit bildet, auch des Samstags zu einem elementaren Testfall für die Lebensfähigkeit der heutigen Gesellschaft, die für ihren Bestand auch auf immaterielle Werte und humane Institutionen wie eben den Sonntag dringend angewiesen ist. Erhalten lassen wird sich deshalb der Sonntag nur, wenn er nicht als disponible Sache betrachtet, sondern als heilige Größe geschützt wird, worauf der Heidelber-

ger Praktische Theologe Christian Möller emphatisch insistiert: „Der Sonntag ist keine disponible Größe, sondern eine unbedingte, absolute Zeit für Gott, für den Nächsten und für mich selbst. Der Sonntag ist, wie es in der Sprache der Bibel heißt, heilige Zeit und wird deshalb durch ein absolutes, unbedingtes Gebot geschützt: ‚Du sollst den Feiertag heiligen!'"[9]

## Mystagogische Initiation in den Sinn des Sonntags oder moralische Indoktrination des Sonntagsgebots?

Trotzdem erhebt sich das Bedenken, ob diese kirchliche Einschärfung des Sonntagsgebots in der heutigen Gesellschaft allein genügen kann. Es stellt sich vielmehr die weitere Frage in den Vordergrund, was die Menschen mit der vielen Freizeit, auch und gerade am Samstag und Sonntag, anfangen sollen. Denn es dürfte nicht ungefährlich sein, einen Feiertag zu feiern, wenn die Menschen kaum mehr wissen, was sie eigentlich feiern. Und es dürfte in der Tat unendlich schwer sein, einen Ruhetag zu halten, wenn die Menschen kaum mehr wissen, wie sie denn zur Ruhe kommen können. Von daher versteht es sich leicht, daß der christlichen Kirche gerade bei der Sinnerschließung des Sonntags eine ganz besondere Aufgabe zukommt. Denn als Ruhetag der Besinnung auf die wahren Prioritäten des menschlichen Lebens vermag der Sonntag seine befreiende menschliche Bedeutung nur dann zurückzugewinnen, wenn in seiner dominierenden Mitte der Gottesdienst der christlichen Gemeinde steht.

Zwischen dem Herrentag und dem Herrenmahl besteht nämlich nicht nur ein sprachlicher, sondern auch ein unlösbarer Lebenszusammenhang. Dies gilt heute freilich zunächst in der negativen Hinsicht, daß aus dem untrennbaren Lebenszusammenhang zwischen Sonntagsheiligung und Gottesdienst ein fataler Schicksalszusammenhang geworden ist: Weil auf der einen Seite so viele Menschen heute keinen wirklichen Sonntag mehr erleben, nehmen sie auch an der Eucharistiefeier nicht mehr teil und erblicken keinen Sinn mehr in der Teilnahme am Sonntagsgottesdienst. Und weil sie auf der anderen Seite die sonntägliche Eucharistie nicht mehr mitfeiern, geht ihnen der wahre Sinn des Sonntags noch mehr verloren.

Es gilt freilich auch umgekehrt in positiver Hinsicht, daß der Gottesdienst am Sonntag deshalb zuinnerst mit der sonntäglichen Arbeitsruhe zusammengehört, weil allererst durch ihn der Mensch auch an den eigentlichen Sinn seiner Arbeitsruhe erinnert wird. Denn als „Fröhlich-Sein vor Gott" (Dtn 12, 18) stellt der Sonntagsgottesdienst die heilsame Zumutung an den Menschen dar, Gott gerade durch sein Ruhen und Feiern zu ehren, mehr noch als durch sein alltägliches Schuften und Arbeiten. In seiner erzchristlichen Bedeutung ist er das humane Angebot einer heilsamen Unterbrechung des heutigen Leistungsmenschen, der im Grund ein „Unmensch ohne Rast und Ruh" geworden ist, durch das gottesdienstliche Ereig-

nis einer schöpferischen Ruhe, durch das der Mensch aus seinen zerstreuenden Betriebsamkeiten zu sich selbst finden kann. Am Sonntag soll der Mensch wirklich aufatmen können, wie es das alttestamentliche Buch Exodus unüberbietbar schön ausdrückt; und der Mensch ist eingeladen, das „Aufatmen Gottes" selbst nach seinem vollbrachten Werk der Schöpfung nachzuvollziehen (Exodus 31, 17). Erst recht darf sich der Christ am Sonntag an das wohl größte Aufatmen Gottes an Ostern, dem Tag seiner Neuschöpfung der Welt durch seinen Sieg über den Tod, erinnern und dieses Aufatmen Gottes in sich selbst einatmen.

Dort jedenfalls, wo der Sonntagsgottesdienst nicht als Last des kirchlichen Lebens, sondern als Lust des christlichen Atmens empfunden wird und auch erfahren werden kann, dort stellt er eine menschliche Wohltat dar[10], und dort ist sein Besuch für den Christen unendlich mehr als bloß eine zu absolvierende Pflichtübung. Vielmehr umgekehrt: Wer von einem „Sonntagsgebot" oder einer „Gottesdienstpflicht" spricht, gibt damit bereits zu erkennen, daß sich offensichtlich das Selbstverständlichste nicht mehr von selbst versteht. Alles Reden von Sonntagsgebot und Sonntagspflicht stellt deshalb ein Alarmzeichen für das christliche Leben dar. Genauso wie man einem liebenden Menschen Zeichen der Liebe nicht vorzuschreiben braucht, so wenig müßte man dem Christen, der um die Wohltat des christlichen Sonntags weiß, den demonstrativen Luxus des Lobes Gottes im Gottesdienst der christlichen Gemeinde „verordnen". Denn vor aller Pflicht und Schuldigkeit von der menschlichen Seite her ist der christliche Sonntagsgottesdienst das befreiende Gnadengeschenk Gottes an das menschliche Leben.

Kirchenleitungen sind von daher gut beraten, wenn sie, statt mit moralischen Appellen das Sonntagsgebot zu *indoktrinieren*, alle Phantasie des Glaubens aufbieten, um den heutigen Menschen den Sinn des Sonntags mystagogisch erschließen zu helfen und sie in das Geheimnis des christlichen Sonntags zu *initiieren*. In dieser mystagogischen Erschließung kann der Gottesdienst dem Menschen eine elementare Gelegenheit bieten, sein Leben zu feiern und sein Leben vor Gott zur Sprache und in das liturgische Spiel zu bringen, damit auf diesem Weg sein Leben verwandelt und erneuert werden kann.

In höchstem Maß gilt dies von der Feier der Eucharistie, die der Liturgiewissenschaftler Jakob Baumgartner mit Recht als „Nerv des Christentums" bezeichnet: „Wer ihn trifft, trifft das Zentralste, er rührt an den Kern dessen, was Jesus uns übermacht und anvertraut hat."[11] Nirgendwo wird nämlich der Primat des Seindürfens vor dem Habenwollen und Leistenmüssen im Leben des Menschen so hautnah erfahrbar wie in der Eucharistiefeier. Sie ist denn auch in der Lage, dem Menschen dazu zu verhelfen, aus einem Menschen allein des Leistens, des Machens und des Habens immer mehr zu einem Menschen des Seins zu werden. Und sie wird so, mit dem Rottenburger Bischof Walter Kasper gesprochen, zur „höchsten Verdichtung dessen, was die letzte Wesensbestimmung des Menschen darstellt": „Christlich bestimmtes Menschsein ist Sein im Empfang, Sein im Danken."[12]

Kann der christliche Gottesdienst am Sonntag in diesem Sinn als heilsame Unterbrechung des ganz an Leistung, Arbeit und Konsum orientierten alltäglichen Lebens der Menschen erfahren werden, dürfte es sich von selbst verstehen, daß solche Erfahrungen nicht ohne Auswirkungen bleiben können auf die Gestaltung auch des alltäglichen Lebens, daß sie vielmehr rückwirkend ebenso elementare gesellschaftskritische Konsequenzen zeitigen werden. Denn erfahren die Menschen am Sonntag volles und ganzes Leben vorweg, werden sie von selbst sensibel werden für das im alltäglichen gesellschaftlichen Betrieb beschädigte und zerstückelte Leben. Dann drängen sich ihnen von selbst gravierende Fragezeichen hinter die in der heutigen Gesellschaft dominierende Leistungsideologie auf. Sie werden von selbst kritisch werden gegenüber der heutigen gesellschaftlichen Einschätzung des menschlichen Lebens nur nach seiner Leistung, gleichsam nach seinem Nutzwert[13]. Und weil die Menschen am Sonntag die befreiende Erfahrung machen können, daß sie unendlich mehr „wert" sind als ihre Arbeit, die sie leisten, und unendlich mehr als die Güter, die sie konsumieren, werden sie auch dessen ansichtig, daß der christliche Sonntag auf die Humanisierung sowohl der Freizeit als auch der Arbeitszeit zielt.

## Sonntagsheiligung und Alltagskultivierung

Die kirchliche Sendung zur Rettung des Sonntags in der heutigen Gesellschaft erweist sich deshalb nicht so sehr als eine Aufgabe der moralischen Indoktrination, sondern vielmehr der mystagogischen Initiation in den christlichen Sinn des Sonntags. Die besondere Versuchung der katholischen Kirche besteht aber gemäß dem hellsichtigen Urteil des Wiener Pastoraltheologen Paul M. Zulehner darin, „die Mystik des Evangeliums zu vernachlässigen und so das Evangelium in ein Konzept bürgerlicher Moralsicherung umzuformen"[14]. Deshalb wird gerade die katholische Kirche neu lernen müssen, ihre ganze Kraft und Phantasie auf die mystagogische Erschließung der erzchristlichen Bedeutung des Sonntags zu konzentrieren.

Selbstredend wird dieser Lernprozeß auch Konsequenzen zeitigen müssen für die inhaltliche Stoßrichtung der kritischen Stellungnahmen der Kirchenleitung zur Erosion der christlichen Sonntagskultur in der heutigen Gesellschaft. Unterzieht man nämlich die diesbezüglichen bisherigen kirchenlehramtlichen Äußerungen einer genaueren Analyse, kommt man nicht um das Urteil herum, daß sich die europäischen Kirchen in ihrer – gewiß notwendigen – Freizeit- und Konsumkritik fast ausschließlich auf das individuelle Freizeitverhalten des einzelnen Menschen ausgerichtet haben. Damit haben sie allerdings ein äußerst komplexes Phänomen auf das individuell-private Verhalten der einzelnen Menschen reduziert; und sie vermochten deshalb des wahren Grundes für den weitgehenden Verlust des Sonntags in der heutigen Lebenswelt noch nicht wirklich ansichtig zu werden.

Dieser liegt nämlich im neuzeitlichen Lebenszusammenhang selbst, insofern die Freizeit der Menschen vor allem als arbeitsfreie Zeit und diese ihrerseits vornehmlich als Konsumzeit betrachtet und erfahren wird. Weil der „Sinn" der meisten Arbeit nicht in ihr selbst, sondern außerhalb ihrer, nämlich im Einlösen des Arbeitslohns in der Freizeit gesucht und gefunden wird, stellt sich der Konsum als die heute zweifellos am weitesten verbreitete Ersatzbefriedigung der Menschen für die oft genug als sinnlos und frustrierend erfahrene Arbeitszeit heraus. Hier liegt es begründet, warum so viele Menschen in der Freizeit fast exklusiv Konsumbefriedigung durch das Einlösen ihres Arbeitslohns suchen. Viele Menschen präsentieren sich deshalb heute so oft als Konsumsklaven in der Freizeit, weil sie zunächst während der Arbeitszeit Arbeitssklaven sind. Von daher erweist sich die Annahme als eine große Illusion, die arbeitenden Menschen könnten Sinn und Erfüllung im Jenseits der „arbeitsfreien" Zeit finden, wenn sie doch in ihrer eigenen Arbeit selbst weder Erfüllung noch Sinn wahrnehmen können. Deshalb erweisen sich sowohl die Kritik von Kirchenleitungen am Freizeitverhalten und an der Konsumpraxis der einzelnen arbeitenden Menschen als auch die kirchlichen Klagen über den weitgehenden Verlust des Sonntags in der heutigen gesellschaftlichen Lebenswelt als recht kurzsichtig.

Als nicht weniger aufgeklärt, sondern als geradezu naiv müssen sich aber auch etwelche kirchliche Therapievorschläge zur Rettung des Sonntags entlarven lassen. Dies gilt vor allem von jener „pastoralen" Strategie, die intendiert, daß sich die Kirchen selbst als Experten für eine sinnvolle Freizeitkultur präsentieren und damit in Konkurrenz treten zu den weltlichen Managern der Freizeitindustrie. Zwar ist es durchaus ein dringendes Gebot der gegenwärtigen Stunde, daß die Kirchen Hilfen dafür phantasieren, daß die Menschen heute lernen können, wie sie in der Freizeit auch wirklich als freie Menschen leben können. Auf der anderen Seite aber steht diese Strategie in der Versuchung, sich dem modernen Trend der Freizeitindustrie anzupassen, und sie läuft letzten Endes auf das fragwürdige Unterfangen hinaus, gleichsam kranke Fische aus einem kranken Arbeitswasser freizeitlich und sonntäglich zu separieren, um sie in Sonntagslaboratorien heilen zu wollen, sie dann freilich nach dem Sonntag wiederum ins unverändert verdorbene Fischwasser der Arbeitswelt „frei" setzen zu müssen.

Nimmt man demgegenüber die Dialektik von Arbeitszeit und Freizeit ernst, leuchtet die tiefere Erkenntnis von selbst ein, daß die – gewiß berechtigte und notwendige – Freizeitkritik der christlichen Kirchen ihren Anfang nehmen und sich immer wieder neu bewähren muß in der engagierten politischen Sorge um die Humanisierung der Arbeit und der Arbeitsverhältnisse der Menschen, wie Paul M. Zulehner mit Recht betont: „Die Heilung der Freizeit ist somit unentflechtbar mit der Humanisierung der Arbeitswelt verbunden."[15] In der Tat hat der Sonntag nur dann eine Chance, in der heutigen Gesellschaft gerettet zu werden, wenn auch die Werktagswelt menschlicher wird. Und nur wenn es den Kirchen gelingt, ihren

Kampf für die Rettung des Sonntags und ihr – auch politisches – Engagement für die Humanisierung der alltäglichen Arbeitswelt glaubwürdig zu verbinden, werden sie erkennen, daß sich dieser Einsatz auch für sie selbst auszahlen wird. Denn eines dürfte auf jeden Fall feststehen: Die christlichen Kirchen werden nur dann bei der politischen Rettung des heute arg bedrohten Sonntags auf die Solidarität der arbeitenden Menschen zählen können, wenn sie die Arbeiterschaft zunächst in ihrem politischen Kampf für die Humanisierung der heutigen Arbeitswelt solidarisch unterstützen.

## Sonntagsarbeit im Dienst des Lebens und der Deutung des Sonntags

Dazu gehört auch die Verantwortung der christlichen Kirchen, sich dafür stark zu machen, daß die Ausnahmen vom Verbot der Sonntagsarbeit möglichst minimal bleiben oder erst wieder werden. In der heutigen gesellschaftlichen Situation, in der die Versuchung zur Lockerung des Sonntagsarbeitsverbots auch im Dienstleistungssektor, beispielsweise für Märkte, Messen und Bahnhofshoppings, größer geworden ist, dürfen sich die christlichen Kirchen auf keinen Fall dazu hergeben, als willfährige Legitimatoren aller möglichen Ausnahmen vom Arbeitsverbot am Sonntag zu dienen. Sie sind vielmehr gut beraten, wenn sie jener Leitlinie folgen, die die österreichischen Bischöfe in ihrem Sozialhirtenbrief aus dem Jahr 1990 formuliert haben: Die Ausnahmen vom Verbot der Sonntags- und Feiertagsarbeit müssen „aus strengen, sittlich gerechtfertigten Kriterien der Notwendigkeit begründet werden. Wirtschaftliche Vorteile allein können keine Ausnahme vom Verbot der Sonn- und Feiertagsarbeit rechtfertigen. Nicht eine Flexibilisierung der Sonn- und Feiertage, sondern eine Reduzierung der Ausnahmen für Sonn- und Feiertagsarbeit sollte durch den technischen Fortschritt erreicht werden.“ [16]

Trotzdem dürfen die christlichen Kirchen beim Problem der Sonntagsarbeit, das sich gleichsam als moderne „Gretchenfrage“ erweist, keine neuen unevangelischen Gesetzlichkeiten errichten. Als adäquater erweist es sich vielmehr, der sensiblen Weisheit Jesu selbst zu folgen, die er auf die Kurzformel gebracht hat, der Sabbat sei „für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2, 27). In dieser Stoßrichtung der sabbatlichen Weisheit Jesu liegt es begründet, daß den Sabbat heiligen für Jesus gerade bedeuten konnte, um des menschlichen Lebens willen eine Arbeit tun, damit der Sabbat wirklich zu einem Tag Gottes für den Menschen werden kann.

Nimmt man diese befreiende Sabbatpraxis Jesu ernst, ergibt sich als erste Wegweisung für die heutige Problematik, daß Arbeit am Sonntag dann nicht nur erlaubt, sondern geradezu geboten ist, wenn sie dazu dient, menschliches *Leben zu schützen und zu pflegen.* Denn Kinder sollen auch am Sonntag zur Welt kommen dürfen; Sterbende sollen auch am Sonntag bei ihrem Sterben begleitet werden; und

Kranke haben ein Anrecht darauf, auch am Sonntag gepflegt zu werden. Von daher hat Sonntagsarbeit, die im Dienst der Erhaltung und Pflege des Lebens steht – beispielsweise die Arbeit von Schwestern, Krankenpflegern und Ärzten, aber auch die Arbeit von Polizei und Feuerwehr –, nicht nur ihren wohlbegründeten Sinn, es kommt ihr vielmehr sabbatlich-sonntägliche Würde zu.

Arbeit am Sonntag ist zweitens dann nicht nur legitim, sondern auch des Sonntags würdig, wenn sie dazu dient, anderen Menschen den *Sonntag zu ermöglichen.* Wenn nämlich eine entscheidende Sinnrichtung des Sonntags darin besteht, die in der heutigen Gesellschaft ohnehin weitverbreitete Einsamkeit der Menschen zu überwinden, zwischenmenschliche Kontakte zu ermöglichen und der Pflege der menschlichen Gemeinschaft zu dienen, ist beispielsweise die Arbeit der Angestellten des öffentlichen Verkehrs wie des Gastgewerbes als eine Tätigkeit zu bewerten, die der wahren Intention des Sonntags durchaus entspricht. Allerdings droht gerade an dieser Stelle die Grenze fließend zu werden, an der verantwortliche Sonntagsarbeit aufhört und die wirtschaftliche Verschleuderung und gesellschaftliche Aushöhlung des Sonntags anfängt. Hier müssen Christen und Kirchen auf der Hut sein, daß die vom Evangelium eröffnete Freiheit, auch am Sabbat notwendige Arbeiten zu verrichten, nicht unterderhand als beliebige Ausrede mißbraucht wird, um die Sonntagsarbeit grenzenlos ausufern zu lassen. Von der notwendigen und sinnvollen Sonntagsarbeit im Dienstleistungsbereich ist deshalb jene Arbeit prinzipiell zu unterscheiden, die der Produktionstätigkeit wie der Produktionssteigerung gilt, aber auch und gerade die Tätigkeit des Militärs, die – in Friedenzeiten – kategorisch untersagt sein sollte.

Schließlich ist gerade im Licht der biblischen Botschaft noch eine dritte Arbeit zu erwähnen, die würdig und recht ist, am Sonntag geleistet zu werden. Dies ist jene Arbeit, die das Ziel hat, den *Sonntag zu deuten*, und die deshalb verhilft, daß der Sonntag für die Menschen sonntäglicher wird. Von daher dürfen sich die Glaubensverkünder durchaus als Sonntagsarbeiter verstehen, die einen Dienst am Sonntag für den Sonntag, seine göttliche Würde und deshalb seine Menschlichkeit leisten. Allerdings stehen gerade die offiziellen Sonntagsdeuter nicht selten in der Gefahr, sich selbst in die Taschen zu lügen, wenn sie am Sonntag Arbeiten verrichten, die sie ohne weiteres auch am Werktag verrichten könnten, und wenn sie diese Sonntagsarbeit mit wunderschönen Argumenten rechtfertigen.

## Ein Tag des Mehr-Mensch-Werdens

Die Verantwortung der Kirchen zur Eingrenzung der Sonntagsarbeit wie zur Rettung des Sonntags in der heutigen gesellschaftlichen Lebenswelt überhaupt erweist sich freilich nur dann als glaubwürdig, wenn an ihrem Engagement deutlich wird, daß es nicht bloß im Dienst der Aufrechterhaltung eines kirchlichen Privilegs oder

einer kirchlichen Besitzstandswahrung steht, sondern im Dienst der Menschlichkeit der ganzen Gesellschaft wie ihrer Gesundheit. Denn in der Tradition der biblischen Sabbatweisheit will auch der christliche Sonntag in erster Linie dem Menschen und dem Gelingen seines Lebens dienen, wie dies der reformierte Theologe Jürgen Moltmann verdeutlicht: „Wir würden uns selbst preisgeben, wenn wir den Sabbat und den Sonntag aufgeben würden... Sabbat und Sonntag gehören Gott, damit wir Menschen zu einem Segen füreinander und für die Schöpfung werden können."[17] Wenn in diesem Sinn der Sonntag von Gott selbst als entscheidende Lebenstherapie für den Menschen angeboten ist, leisten Christen und Kirchen gewiß einen stellvertretenden Dienst an der Menschlichkeit und Gesundheit der heutigen Gesellschaft, wenn sie für die Rettung des Sonntags kämpfen und für die Erneuerung einer menschlichen Sonntagskultur eintreten.

Auf überzeugende Weise können sie aber diesen Not-wendenden Kampf nur führen, wenn sie mit der Revitalisierung der christlichen Sonntagskultur in ihren eigenen Reihen beginnen. Denn sie verlieren von selbst das Recht, Postulate hinsichtlich des Schutzes des Sonntags an die Gesellschaft und an den Staat zu adressieren, wenn sie diese nicht zuvor und prioritär im eigenen Lebensraum einzulösen versuchen. Die Forderungen der christlichen Sozialethik, die die Kirche im Blick auf die Rettung des Sonntags an das kirchliche „Außerorts" richtet, verlieren nur dann nicht ihre Authentizität, wenn diese Forderungen zunächst auf das kirchliche Leben selbst angewandt und im ekklesialen „Innerorts" unter Tatbeweis gestellt werden.

Daß es im kirchlichen „Innerorts" um die christliche Sonntagskultur jedoch keineswegs gut bestellt ist, läßt sich bereits daran ablesen, daß selbst Christen sich nur noch selten einen „guten Sonntag" zu wünschen pflegen, sondern vom „freien Wochenende" reden und damit den weltlichen Sprachgebrauch ungeprüft übernehmen. Offensichtlich dauert auch für die heutigen Christen das „freie Wochenende" vom Freitagabend bis zum Montagmorgen und läuft am Sonntag aus, so daß dieser bloß noch das Ende des Wochenendes signalisiert. Dies bedeutet vor allem, daß selbst Christen ihre Lebenszeit kaum mehr als von den Sinnzeiten des christlichen Glaubens geprägt erfahren, sondern als von den Zweckzeiten der heutigen Leistungsgesellschaft beherrscht.

Angesichts dieses weit vorangeschrittenen Verdunstungsprozesses in der christlichen Sonntagskultur selbst innerhalb der Kirchen ist die Zeit für die Erkenntnis überreif geworden, daß sich bei der wichtigen kirchlichen Rettungsarbeit für den Sonntag nur das eigene Beispiel der Entfaltung einer christlichen Sonntagskultivierung, das christliche Gemeinden der heutigen Gesellschaft geben, als verheißungsvoller Weg in die Zukunft erweisen wird. Denn nur das glaubwürdige Zeugnis einer gelebten Sonntagspraxis wird in die Gesellschaft ausstrahlen und auch dem Staat zu einer reizenden Einladung werden, die durch seine eigene Verfassung verbürgte Sonntagsruhe wieder ernster zu nehmen.

Die unbedingte Voraussetzung für die Revitalisierung einer christlichen Sonntagskultur liegt freilich bei den Christen selbst darin, daß sie in frischer Weise nicht nur der Menschlichkeit des Sonntags ansichtig werden, sondern auch und vor allem des Gnadengeschenks, das Gott mit dem Sonntag der Menschheit macht. Mit Recht hat deshalb Christan Möller den Sonntag mit einem uralten Baum verglichen, „in dessen Schatten wir uns jeden siebten Tag ausruhen dürfen"; und er hat von diesem gesagt: „Dieser Baum kann nicht gegen andere Bäume eingetauscht werden. Es ist ein einzigartiger Baum, für dessen Rettung uns nichts zu schade und nichts zu teuer sein sollte. Denn wenn er gefällt wird, wächst die Wüste um uns herum in einem unheimlichen Ausmaß." [18]

Die heutige Gesellschaft ist freilich schon längst im Begriff, diesen einzigartigen Baum zu fällen und gesellschaftliche Wüsten zu produzieren. Von daher sind Christen und Kirchen ganz besonders berufen und verpflichtet, den Sonntag als Lebenshilfe und Therapie, die Gott selbst für die Menschlichkeit und Gesundheit der Gesellschaft anbietet, zu verkünden, selbst diese göttliche Therapie glaubwürdiger zu beanspruchen und auf diesem Weg die heutigen Menschen einzuladen, sich ebenfalls dieser Gesellschaftstherapie Gottes zu bedienen. Denn mit dem Sonntag steht unendlich mehr auf dem Spiel als bloß die Aufrechterhaltung einer ehrwürdigen gesellschaftlichen Institution. Es geht vielmehr um die Bewahrung und Bewährung des Menschseins selbst. Auf diesen Ernstfall der Humanität haben die Schweizer Bischöfe in ihrem Pastoralschreiben „Unser Sonntag" mit diesen unmißverständlichen Worten hingewiesen: „Ohne diesen siebten Tag, unseren Sonntag, ist volles Menschsein auf die Dauer nicht möglich. Der Sonntag ist sozusagen ein Geschenk an den Menschen, fast so wichtig wie Luft, Licht und Wasser." [19]

Müßte deshalb nicht der Sonntag als das im zyklischen Rhythmus der Woche wiederkehrende kleine Osterfest und damit als Feiertag von den Christen wieder deutlicher erkannt und glaubwürdiger gelebt werden, so daß wirklich erfahrbar wird, daß der Sonntag kein überflüssiger Luxus ist, sondern etwas Lebensnotwendiges, das auf keinen Fall verkümmern darf – vorausgesetzt, wir wollen Menschen bleiben und es je neu werden? Und ist es deshalb nicht würdig und recht, daß der Sonntag „der Kirche liebstes Sorgenkind" [20] ist und bleibt?

## ANMERKUNGEN

[1] Der Text gibt einen Vortrag an der Festakademie in Eisenstadt anläßlich des Festes des hl. Martin, des Diözesan- und Landespatrons, am 11. 11. 1992 wieder. Zum weiteren Hintergrund vgl.: K. Koch, Ist der Sonntag noch zu retten? Unzeitgemäße Fragmente (Ostfildern 1991).

[2] R. Spaemann, Jenseits der alltäglichen Sachzwänge. Warum der Sonntag geschützt bleiben muß, in: HK 42 (1988) 431–434.

[3] C. Schmitt, Die Tyrannei der Werte, in: Die Tyrannei der Werte, hrsg. v. S. Schelz (Hamburg 1979) 35 f. Zur theol. Vertiefung vgl. E. Jüngel, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannei der Werte", in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christl. Glaubens (München 1990) 90–109.

[4] I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 77, in: Werke, Bd. 4 (Darmstadt 1966) 68.

[5] H. Halter, Art. Sonntag, in: Neues Lexikon der christl. Moral (Innsbruck 1990) 694.

[6] F. Hengsbach, Das freie Wochenende verteidigen – wofür?, in: Sonntags nie? Die Zukunft des Wochenendes, hrsg. v. K. W. Dahm u. a. (Frankfurt 1989) 131–149, bes. 134–136.

[7] J. Ratzinger, Zum Sinn des Sonntags, in: Pastoralblatt 37 (1985) 262. Ebenso mit Recht stellt W. Rordorf die Frage, ob nicht in der heutigen Situation der Fünf-Tage-Woche eine Neubesinnung der christl. Kirchen auf den Sabbat als Gedenktag der Vollendung der ersten Schöpfung in Gang kommen müßte: Ursprung und Bedeutung der Sonntagsfeier im frühen Christentum. Der gegenwärtige Stand der Forschung, in: Liturg. Jb. 31 (1981) 145–158; ders., Sabbat und Sonntag (Zürich 1972).

[8] Ap. Konstitutionen VIII, 33.1. Speziell in bezug auf die Sklaven wird hervorgehoben, sie sollen „fünf Tage arbeiten, am Sabbat und Herrentag sollen sie aber Zeit haben wegen der Glaubensunterweisung in der Kirche" (VII, 23.3).

[9] Ch. Möller, Freizeitkult oder Heiligung. Ist der Sonntag noch zu retten?, in: Luth. Monatsh. 23 (1990) 16.

[10] Vgl. dazu genauer: K. Koch, Menschliche und kirchliche Schönheit der Liturgie. Gottesdienst als soteriologisches und ekklesiologisches Ereignis, in: Miteinander. Für die vielfältige Einheit der Kirche (FS Anton Hänggi), hrsg. v. A. Schifferle (Freiburg 1992) 103–121.

[11] J. Baumgartner, Der Sonntag – Tag des Herrn (Freiburg 1978) 36.

[12] W. Kasper, Das theol. Wesen des Menschen, in: Unser Wissen vom Menschen, hrsg. v. dems. (Düsseldorf 1977) 114.

[13] Vgl. dazu auch: 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.

[14] P. M. Zulehner, Religion und Autoritarismus. Inkulturation des Evangeliums in den Kontext der Freiheitlichkeit, in dieser Zschr. 209 (1991) 603.

[15] P. M. Zulehner, Den unfreien Lebensalltag unterbrechen. Wie könnte eine christlich verantwortete Freizeitkultur aussehen?, in: Rhein. Merkur 14. 4. 1990.

[16] Sozialhirtenbrief der kath. Bischöfe Österreichs: Sinnvoll arbeiten – solidarisch leben.

[17] J. Moltmann, Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt (München 1989) 112.

[18] Ch. Möller, a. a. O. (Anm. 9) 16.

[19] Unser Sonntag. Pastoralschreiben der Schweizer Bischofskonferenz (Fribourg o. J.) 8.

[20] Sonntag – der Kirche liebstes Sorgenkind. Analysen – Deutungen – Impulse, hrsg. v. H. Halter (Zürich 1982).

*Raymund Schwager SJ*

# Erlösung durch das Blut – Inhumanität eines gewalttätigen Gottes?

Zu einem Buch von Franz Buggle

Globale Angriffe auf das Christentum sind nicht neu, können aber immer wieder in neuer Form vorgetragen werden. Massive Kritik an der Kirche ist heute üblich. Franz Buggle, Professor für klinische- und Entwicklungspsychologie in Freiburg i. Br., geht anders vor: Er will nicht „machthungrige" oder „feudalistische" Funktionsträger angreifen, sondern direkt die Bibel und ihr Gottesbild treffen. Bereits mit dem Titel seines Buchs gibt er den Christen klar zu verstehen, was von ihnen zu halten ist: „Denn sie wissen nicht, was sie glauben – Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann." [1] Buggle spürt, daß der christliche Glaube – auch in der Öffentlichkeit – nicht so leicht an Bedeutung verliert, wie manche dies vor einigen Jahrzehnten noch gemeint haben. Da er diesen Glauben für psychisch verheerend hält und sich wohl auch durch den Verkaufserfolg einiger Theologen – vor allem von Hans Küng – provoziert fühlt (4, 210–212), sieht er sich zu einem direkten Angriff genötigt.

## Die Kritik

Buggle geht von einem „heute zumindest im Grundsatz wohl allgemein geteilten Minimum an humanitär-ethischen Standard(s)" (213) aus und fragt, ob man unter dieser Voraussetzung die Bibel noch redlicherweise als Quelle göttlich geoffenbarter Wahrheiten und ethischer Normen akzeptieren kann. Sein Ergebnis ist eindeutig negativ. In den fünf Büchern Mose findet er sehr viele Texte, gemäß denen Gott „Wohlgefallen an Eroberungs- und Vernichtungskriegen" (37) hat, solche Kriege direkt befiehlt (39) und zur „mitleidlosen Ausmerzung der ‚Bösen'" (69) auffordert. Auch in den Psalmen zeigt sich nach ihm ein „große(s) Ausmaß an Gewalt- und Rachebedürfnis" (49), ja diese Gebete seien „in weiten Teilen und in einem selten sonst zu findenden Ausmaß von primitiv-unkontrollierten Haßgefühlen, Rachebedürfnissen und Selbstgerechtigkeit" (79) bestimmt. Die Propheten seien schließlich nicht besser, denn Jesaia verkünde zum Beispiel einen Gott, „dessen Gewand mit dem Blut der ‚Geschlachteten' bespritzt ist" (88).

Oft wird gesagt, der neutestamentliche Gott hebe sich klar vom alttestamentlichen ab. Dem ist nach Buggle aber nicht so. Zwar gebe es sympathische Züge Jesu; diese seien bei ihm aber eng „mit exzessiv-gewalttätigen Strafphantasien und -drohungen" (97) verbunden. Vor allem die für ihn spezifische Vorstellung von der ewigen Höllenstrafe habe eine „unheilvolle, psychisch verheerende Wirkung in der Geschichte des Christentums" gehabt. Buggle fragt: „Kann ein ethischer und religiöser Lehrer, der solche Strafandrohungen wie selbstverständlich heranzieht und mit ihnen umgeht, der solche Strafphantasien offenbar unproblematisch akzeptiert oder entwickelt, kann ein solcher Mann heute noch als Verkörperung des absolut Guten, der absoluten Liebe, als Gott verkündet werden?" (98) Buggle gibt auch gleich die Antwort: „Ich möchte, generell in diesem Buch, mit starken Worten sparsam umgehen, aber es gibt kaum ein anderes psychologisches Phänomen wie dasjenige der Drohung mit ewig dauernden Qualen, das so sehr den Namen psychischen Terrors verdiente! Hier liegt, vielleicht neben der Kreuzeslehre, der eigentliche, m. E. unheilbare Skandal gerade des Neuen Testaments und damit aller sich auf das Neue Testament berufenden christlichen Kirchen und Konfessionen" (98). Über die neutestamentliche Erlösungslehre wird ein ähnliches Urteil gefällt: „Der Kreuzestod Jesu reiht sich nahtlos ein in die alttestamentarisch als offenbar selbstverständlich angenommene Vorstellung eines gekränkten, durch menschliche Missetaten beleidigten, zürnenden und strafwilligen Gottes, der durch Opfer und insbesondere das dabei oder auch anläßlich von Strafaktionen geflossene Blut wieder zu versöhnen ist" (134).

Buggle begnügt sich nicht mit direkten Angriffen auf die Bibel. Er richtet seine scharfe Feder ebenso gegen die moderne Theologie und schreibt viele Seiten (205–282), um zu zeigen, wie selektiv und unredlich zum Beispiel Hans Küng mit der Bibel umgeht. Aber auch andere Theologen und Theologinnen wie Karl Barth, Karl Rahner, Jürgen Moltmann (138–150), Johann Baptist Metz oder Dorothee Sölle kommen bei ihm kaum besser weg. Sie alle würden die anstößigen Seiten in der Bibel teils einfach übergehen, teils auf dialektisch abenteuerliche Art verdrehen (140) oder durch einen „schwärmerisch-emotional dargebotenen Wortnebel" (138) verdecken. Ähnliche Urteile treffen schließlich die ganze „religiöse Szene im deutschen Raum" (283–422) und vor allem christliche Intellektuelle wie Carl Friedrich v. Weizsäcker (320–337) oder Hoimar v. Ditfurth (337–358). Nur die Amtskirche sei redlicher, wenn auch weit weniger human (102, 421f.).

Bei einem Rundumschlag, wie Buggle ihn führt, könnte man der Ansicht sein, eine Antwort erübrige sich, denn der Kritiker verurteile sich selber. Diese Reaktion wäre aber doch zu einfach. Einerseits gibt es nämlich aus dem Bereich der Theologie selber Stimmen, die über die neutestamentliche Kreuzeslehre ein ähnlich hartes Urteil fällen wie Buggle. Anderseits ist es zutreffend, daß in der modernen Theologie eine starke Tendenz besteht, die schwierigen alt- und neutestamentlichen Gerichtsworte einfach zu übergehen. Buggle hat diesbezüglich tatsächlich auf

einen wunden Punkt hingewiesen, dem man sich ehrlicherweise stellen muß. Allerdings könnte man bereits gegen den Ausgangspunkt seiner Kritik Fragen aufwerfen. So hat ein anderer Psychologe, ja ein Altmeister der Tiefenpsychologie, C. G. Jung, sich ebenfalls mit dem biblischen Gottesbild beschäftigt und massiv auf seine dunklen Seiten hingewiesen. Daraus leitet der Zürcher Psychologe aber keine Anklage gegen die Bibel ab, sondern er findet gerade im Vorhandensein der dunklen Aussagen neben den hellen eine entscheidende Wahrheit, nämlich die der Integration von Gut und Bös. In der Offenbarung des Johannes, die für Buggle besonders abstoßend ist, entdeckt Jung sogar das ewige Evangelium im Unterschied zum zeitlichen, und dieses lautet nach ihm: „Man *kann* Gott lieben und *muß* ihn fürchten."[2] Gewiß, Jung spricht nur vom Gottesbild und bewegt sich nie auf direkt theologischer Ebene, aber seine Reaktion zeigt doch, wie persönlich bedingt bereits die Ansätze der Kritik sind.

## Der Prozeß der Umdeutung in der Bibel

Wenn Buggle der modernen Theologie vorwirft, daß sie anstößige biblische Aussagen dialektisch verneble und umdeute, dann übersieht er, daß es bereits in der Bibel selber einen radikalen und umfassenden Prozeß der Umdeutung gibt. So sind die alttestamentlichen Vorstellungen von Gottes Gericht und Zorn längst nicht so einlinig, wie Buggle vorgibt. Nach den einen Texten bestraft Gott selber die Sünder, in anderen wirkt er mittels Menschen, die die Strafe ausführen, und gemäß einer dritten Textgruppe (ungefähr siebzig Stellen) besteht die Strafe Gottes überhaupt nur darin, daß er sein Antlitz vor den Menschen verhüllt und die Übeltäter ihrem eigenen Tun überläßt. Gericht Gottes bedeutet in diesem Fall nichts anderes als Selbstgericht der Menschen[3]. Um diese unterschiedlichen Vorstellungen zu werten, bedarf es sorgfältiger Analysen sowohl innerhalb des Alten Testaments wie vom Neuen her. Im letzteren gibt es eine zentrale Stelle, an der ausdrücklich und ausführlich dargelegt wird, wie die überlieferte Rede vom Zorn Gottes zu verstehen ist, nämlich bei Paulus im Römerbrief (Röm 1, 18–32). Der Apostel greift dabei eindeutig auf das alttestamentliche Modell vom Selbstgericht zurück und gibt dadurch die Linie an, wie alle alttestamentlichen Gerichtstexte vom Neuen Testament her zu deuten sind.

Wie tiefgehend Umdeutungen bereits innerhalb des Alten Testaments selber sein können, läßt sich an einem Beispiel verdeutlichen. Eine Volkszählung, die der König David durchführte und die schlecht ausging, wird nämlich zweimal, und zwar auf recht unterschiedliche Art erzählt. Im ersten Text, im Buch Samuel, wird der Anlaß des Übels auf folgende Weise gedeutet: „Der *Zorn des Herrn* entbrannte noch einmal gegen Israel, und er reizte David gegen das Volk auf und sagte: Geh, zähl Israel und Juda" (2 Sam 24, 1). In den Büchern der Chronik, die etwa ein hal-

bes Jahrtausend später entstanden sind, wird dagegen gesagt: „Der *Satan* trat gegen Israel auf und reizte David, Israel zu zählen" (1 Chr 21, 1). Was in 2 Samuel noch direkt Gott zugeschrieben wird, erscheint in 1 Chronik eindeutig als Tat Satans. Das sind nicht dialektische Spiele moderner Theologen, sondern Entwicklungen in der Bibel selber. Diese ist, wie die ganze moderne Forschung zeigt, nicht als fertiges Buch vom Himmel gefallen. Der Glaube Israels hat sich vielmehr aus einer alten Stammesreligion heraus entwickelt, und der Offenbarungsimpuls, mit dem die christliche Theologie eindeutig rechnet, hat nicht schlagartig alles verändert, sondern alte Vorstellungen aufgegriffen und sie nur schrittweise umgedeutet. Welch komplexe Vorstellungen und Gedanken dabei entwickelt wurden, kann nochmals an einem Beispiel – und zwar diesmal aus dem Neuen Testament – verdeutlicht werden.

In Röm 9 beschreibt Paulus, wie Gott gewisse Menschen – vor allem einen großen Teil Israels – vorgängig zu ihrem Tun „verstockt" und zu „Gefäßen seines Zornes" macht. Hörern und Hörerinnen, die bei diesen Worten stehenbleiben, muß sich unmittelbar eine problematische, ja unmoralisch wirkende Prädestinationslehre aufdrängen. Liest man hingegen bei Paulus bis zu Röm 11 weiter, dann tritt alles in ein ganz anderes Licht. Hier sagt nämlich der Apostel ausdrücklich, daß die „Verstockung" zeitlich begrenzt ist. Die „Verstockten" aus Israel seien zwar vom Evangelium her gesehen Feinde, von ihrer Erwählung her gesehen blieben sie aber Geliebte Gottes. Paulus schließt deshalb seine Ausführungen über die Verstockung mit dem universalen Heilswort, daß Gott alle in den Ungehorsam eingeschlossen hat, um sich aller zu erbarmen. Diese komplexe Denk- und Sprachfigur entspringt nicht der „vernebelnden Dialektik" moderner Theologen, sondern gehört zur wörtlichen Lehre des Apostels. Sollte ein Psychologe, der doch mit komplexen innerseelischen Vorgängen und mit vielschichtigen sprachlichen Spielen zwischen Menschen vertraut sein muß, dafür nicht ein gewisses Verständnis haben? Eine bloß massenhafte Zitierung isolierter Sätze hilft auf alle Fälle weder in der Psychologie noch in der Deutung der biblischen Schriften weiter.

Der Mangel eines komplexeren Verstehens zeigt sich besonders augenfällig bei den Angriffen Buggles auf die biblische Erlösungslehre. Auch hier zitiert er eifrig Stellen, die eindeutig von einer Erlösung durch das Blut sprechen, und deutet diese Aussagen instinktiv in dem Sinn, daß ein beleidigter und zürnender Gott sich nur durch vergossenes Blut versöhnen lassen will. Dabei hätte ihn Paulus eines anderen belehren können. Buggle zitiert zwar diesbezüglich den zentralen Text beim Apostel, aber nur bruchstückweise (135). Der volle Text lautet:

„Christus ist schon zu der Zeit, da wir noch schwach und gottlos waren, für uns gestorben. Dabei wird nur schwerlich jemand für einen Gerechten sterben; vielleicht wird er jedoch für einen guten Menschen sein Leben wagen. Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren. Nachdem wir jetzt durch sein Blut gerecht gemacht sind, werden wir durch ihn erst recht vor dem Gericht Gottes gerettet werden. Da wir mit Gott versöhnt wurden

durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Gottes Feinde waren, werden wir erst recht, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden durch sein Leben" (Röm 5, 6–10).

Kann man aus diesem Text ableiten, daß Gott selber Blut braucht, um sich versöhnen zu lassen? Paulus sagt doch dreimal ausdrücklich genau das Gegenteil, nämlich, daß Gott den Menschen Liebe erweist und sie versöhnt, bevor diese sich bekehren. Die Initiative geht allein von ihm aus und ist auch dann schon wirksam, wenn die Menschen noch Feinde Gottes sind. Paulus beschreibt eindeutig einen Gott der zuvorkommenden Feindesliebe. Ist dies ein Gott, der zuerst Blut braucht, um sich versöhnen zu lassen? Auch an anderer Stelle urteilt der Apostel ähnlich:

„Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und uns das Wort von der Versöhnung anvertraute" (2 Kor 5, 19).

Ist ein Gott der Feindesliebe, der den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnet, unter einem heutigen moralischen Standard? Ich denke, ein solches Tun geht weit über das hinaus, was Menschen in unserer Zeit für zumutbar halten. Buggle wird dagegen einwenden, auch in diesem Kontext sei doch von Blut die Rede. Dies stimmt, aber das Wort ist wiederum nicht nach eigenen subjektiven Assoziationen, sondern im Zusammenhang mit der Verkündigung und dem Geschick Jesu zu verstehen, durch die auch die Worte Jesu von der Hölle eine präzisere Deutung erhalten.

## Das Dramatische in der Botschaft und im Geschick Jesu[4]

Jesus hat sein Wirken mit der Ankündigung der nahen Gottesherrschaft begonnen und dabei Jahwe als einen Gott des Erbarmens verkündet, der den Sündern von sich aus Verzeihung anbietet und ihnen durch seine Liebe zuvorkommt. In Entsprechung zu diesem Gottesbild hat er die Menschen zu einem ähnlichen Verhalten, zur Gewaltfreiheit und zur Nächsten-, ja Feindesliebe aufgerufen. Durch Wort und Tat und durch heilende Zeichen hat er ferner versucht, diesen Gott seinen Hörern und Hörerinnen erfahrbar zu machen und ganzheitlich zu erschließen. Dennoch ist er auf teils offene, teils passive Ablehnung gestoßen. Auf diese neue Situation antwortete Jesus mit der Gerichtsverkündigung. Buggle sieht nun gerade darin das massivste Zeichen für einen Rückfall in primitives Rachedenken. Doch schauen wir, bevor wir urteilen, näher zu.

In den Gerichtsworten wird zunächst ein Geist der Lüge und der Gewalt denunziert, und es werden jene Kräfte aufgedeckt, die der Botschaft vom Erbarmen, von der Gewaltfreiheit und der Feindesliebe diametral entgegengesetzt sind. Daß es diese Kräfte in der Menschheit tatsächlich gibt, braucht heute wohl kaum ausführlicher bewiesen zu werden. Uns wird ja fast täglich nahegebracht, wie überall in der Welt massive Phänomene der Gewalt aufbrechen, sobald die äußere (staatli-

che) Ordnung, die Konflikte niederhält, in Krise gerät. Wer über diese dunklen Kräfte in den Menschen[5] hinwegsehen will, täuscht oder betrügt nur sich selber. Jesus hat dies nicht getan; er hat vielmehr das Dunkle, über das man gern wegschaut, klar beim Namen genannt. Er ist nicht den Weg fauler Kompromisse gegangen, sondern hat die tieferen Ursachen des Konflikts offengelegt.

Buggle wird einwenden, Jesus habe aber mit der ewigen Hölle gedroht und dadurch nicht nur Dunkles aufgedeckt, sondern echte Rachegefühle verraten. Eindeutige Elemente in seinen Gerichtsreden („wie ihr richtet, so werdet ihr gerichtet" [Mt 7, 1]; „nach dem Maß, mit dem ihr meßt und zuteilt, wird euch zugeteilt werden" [Mk 4, 24]) zeigen jedoch, daß nach ihm *die Menschen den Maßstab für das Gericht selber aufstellen*. Sie schaffen von sich aus die Normen und damit auch das Gericht, in dem sie sich hernach verfangen. Bei einer genauen Analyse der betreffenden Worte und Gleichnisse in den Evangelien erweist sich das Gericht als Selbstgericht, und die Hölle ist in diesem Zusammenhang – dem Urteil Jesu nach – der Ausdruck dafür, in welche letzte Verschlossenheit und Einsamkeit sich jene Menschen hineinmanövrieren, die der Botschaft von der Liebe und vom Verzeihen negativ begegnen. Auch hier geht es nicht um Rache, sondern um den Ernst der Freiheit. Jesus wollte den Menschen nichts vormachen und ihnen klar aufzeigen, auf welch schiefen Wegen sie sich seiner Überzeugung nach bewegen, wenn sie die Worte vom Verzeihen und Erbarmen ablehnen: Sie werden sich selber in eine Welt ohne Verzeihen und Erbarmen, eben in die Hölle, einschließen.

Daß es Jesus mit den Gerichtsworten nicht um Rache ging, zeigt nochmals und mit größerer Deutlichkeit der nächste Schritt in seinem Geschick. Die dunklen Mächte, die er aufgedeckt hat, haben auf ihn zurückgeschlagen, und die Lüge und die Gewalt, die er denunziert hat, haben ihn selber getroffen: Er wurde lügnerisch verurteilt und gewaltsam hingerichtet. Nicht Gott hat ihn getötet, sondern die Menschen; nicht Gott brauchte folglich Blut, sondern die Menschen haben es vergossen, weil sie den störenden Propheten weghaben wollten. Buggle wird einwenden, aber Gott habe doch – nach dem Zeugnis der Bibel – das Blut auch gewollt. Wiederum ist genauer hinzuschauen. Jesus hat während seiner öffentlichen Wirksamkeit verkündet, daß der gute Hirt dem verlorenen Schaf bis ins Äußerste nachgeht, um es zu suchen und zu retten. In der Stunde tödlicher Bedrohung hat er sich selber in der Rolle des guten Hirten gesehen und auch seinen „Abba" (Mk 14, 36) entsprechend erfahren. Er stand nicht vor einem Gott, der Blut wollte, wohl aber vor einem „Vater", der wollte, daß sein Sohn gemäß seiner eigenen Botschaft handle.

Jesus hat dies getan: Er hat Gewaltfreiheit gelehrt und angesichts der drohenden Gewalt auf Gegengewalt entschieden verzichtet. Er hat einen Gott der Feindesliebe verkündet und in eigener größter Not – anders als der Prophet Jeremia und manche Psalmen – seine Feinde nicht vor Gott verflucht, sondern für sie gebetet. Er hat vom guten Hirten gesprochen und ist selber jenen, die er in äußerster Gefahr

sah, bis in die extremste Situation hinein nachgegangen, um sie auf dem Weg der Selbstverschließung und der Hölle nochmals einzuholen. Bei all dem haben – nach neutestamentlichem Verständnis – nicht jene, die Jesus getötet haben, Gott und Gottes Willen repräsentiert, sondern nur er. Durch sein gewaltfreies Verhalten und seine fürbittende Hingabe beanspruchte er zu zeigen, daß Gott – auch in härtester Situation – nie mit Gewalt gegen seine Feinde vorgeht. Wenn ihm selber und jenem Gott, der ihn zu diesem Verhalten inspirierte, auch angesichts tötender Gewalt anderer jede Rache fremd war, wie will man dann behaupten, seine frühere Gerichtsbotschaft sei Rachegefühlen entsprungen?

Im Todesgeschick Jesu haben sich zudem die Gerichtsvorstellungen nochmals verändert. Er, der das Gericht als Selbstgericht der Menschen angekündigt hat, wurde von diesen Menschen selber verurteilt. Es kam zu einem Rollentausch: „Richter" und „Gerichtete" wechselten die Plätze, wodurch sich die Vorstellungen vom Gerichtsgeschehen verwandelten. Jesus wurde selber zum Opfer jenes Prozesses menschlichen Richtens, durch den die Sünder sich wechselseitig bestrafen. Indem er sein Gerichtetwerden im Glauben und in Fürbitte für seine Feinde annahm und durchstand, eröffnete er aus der von ihm selber aufgezeigten größten Gefahrensituation heraus nochmals einen Ausweg. Die im Alten Testament begonnene Transformation des Gerichtsgedankens erreichte damit einen ersten Höhepunkt: Aus dem Ankündiger des Gerichts wurde einer, der von den Schuldigen selber verurteilt wurde und sein hartes Geschick gerade zum Wohl seiner Feinde freiwillig trug. Nach Ostern ging dieser Transformationsprozeß nochmals weiter. Hier zeigt sich nämlich – auch bezüglich der anderen Menschen – das Gericht nicht mehr als eine Trennung zwischen Guten und Bösen, sondern als eine Scheidung in den Menschen selber, als ein Loslösen ihrer bösen Taten von ihrem tieferen Sein (vgl. 1 Kor 3, 10–15; 5, 1–5).

Nach christlichem Glauben ist das Verhalten Jesu nur insofern normativ, als sich darin Gott offenbart. Entscheidend ist deshalb, wie Gott zu dem stand und steht, was Jesus getan hat. Gemäß dem Zeugnis seiner Jünger wurde der Gekreuzigte bald nach seinem Tod auferweckt. Dieser Überzeugung nach hat Gott selber geurteilt und jenem Verhalten, mit dem Jesus in den Tod gegangen ist, voll zugestimmt. Gott selber erweist sich damit eindeutig als ein Gott unbedingter Feindesliebe und Gewaltfreiheit. Buggle wird den Glauben an die Auferweckung Jesu nicht teilen. Aber er kann doch zur Kenntnis nehmen, daß die Bibel – gerade in ihrem Zentrum – diesen Glauben eindeutig lehrt und folglich nicht jenen blut- und rachesüchtigen Gott verkündet, den Buggle ihr andichtet.

Wie radikal durch die Osterbotschaft die bisher aufgezeigte Linie zu Ende geführt wird, erhellt aus dem Vergleich mit einem Gerichtsgleichnis, das sich im Mund Jesu vor seinem Leiden findet. In der Parabel vom Weinbergbesitzer und den bösen Winzern wird ein Herr gezeichnet, der in einer fast „sträflichen" Geduld handelt. Obwohl die Knechte, die er zu den Pächtern schickt, um den Ertrag

zu holen, von diesen der Reihe nach mißhandelt und umgebracht werden, riskiert er schließlich sogar seinen eigenen geliebten Sohn. Erst als auch dieser getötet wird, kommt die unbegreifliche Milde und Geduld des Weinbergbesitzers an ein Ende, und er läßt die Mörder – wenigstens nach der Version des Markus – nun ihrerseits umbringen (Mk 12, 1–12).

Durch diese Parabel hat Jesus sich selber in die Reihe der alttestamentlichen Propheten gestellt und zugleich seinen eigenen Tod im voraus angedeutet. Das Handeln Gottes entsprach nach seiner Tötung aber gerade nicht dem Verhalten des Weinbergbesitzers, sondern ging über dessen „sträfliche" Geduld und Güte nochmals weit hinaus. Der himmlische Vater tötete nicht die Mörder seines Sohnes, sondern weckte vielmehr den Getöteten auf und sandte ihn mit einer Botschaft des Friedens zu seinen Jüngern und Feinden zurück. Diese Jünger waren ja an ihm besonders schuldig geworden, denn sie hatten ihn am tiefsten erkannt und haben ihn dennoch verraten und verlassen. Sie sind deshalb tiefer schuldig geworden als seine unmittelbaren Mörder. Gerade ihnen, den Schuldigen, kam der Auferweckte aber mit dem Friedensgruß entgegen und sprach ihnen ein Verzeihen zu, das folglich auch allen anderen gilt, die weniger schuldig geworden sind. Das Element der Vergeltung, das im Gleichnis von den bösen Winzern trotz der unbegreiflichen Geduld des Herrn auf bildhafter Ebene noch geblieben ist, wurde durch das Verhalten Jesu in seinem Todesgeschick und durch seine Friedensbotschaft als Auferweckter endgültig ausgeschieden. Das alttestamentliche Bild vom glühenden Zorn wurde damit eindeutig überwunden, denn dieser Gott ist eben Gott und kein Mensch (vgl. Hos 11, 9).

Buggle mag fragen: Warum die vielen Bilder vom Gericht und vom Zorn, wenn dies die letzte neutestamentliche Wahrheit über Gott sein soll? Die dunklen Mächte sitzen tief in uns Menschen, und wir entwerfen auf einer letzten instinktiven Ebene immer eine Vorstellung von Gott, die unserer eigenen Seelenlage entspricht. Als Sünder tragen wir alle notwendigerweise das Bild eines zornigen übermenschlichen Wesens zutiefst in unseren Herzen. Über dieses Bild äußerlich einfach hinwegzugehen wäre nur Schein und Selbsttäuschung. Zunächst muß die ganze dunkle Wahrheit voll ans Licht des Tages kommen, das Bild des Zornes muß sich in aller Offenheit zeigen, und es kann erst danach in Wahrheit überwunden und nicht bloß verdrängt werden.

Von Buggle her mag nochmals der Einwand kommen, dies alles sei kompliziert und entspreche nicht dem Verständnis jener einfachen kleinen Leute, zu denen die Bibel doch sprechen wolle. Gewiß sind zahlreiche Zusammenhänge komplexer Art, und die Autoren mancher alt- und neutestamentlicher Schriften waren alles andere als Ungebildete. Trotzdem sind gerade zentrale Zusammenhänge auch einfachen Menschen zugänglich. Der Befreiungstheologe Jon Sobrino beschreibt auf dem Hintergrund lateinamerikanischer Märtyrer das Geschick Jesu auf ähnliche Weise, wie ich es oben getan habe, in verschiedenen Akten, und er bemerkt dazu:

„Irgendein salvadorianischer Bauer mit noch so wenig sozialem Bewußtsein und kaum des Lesens mächtig, weiß sehr gut, warum Jesus ermordet wurde: sie haben ihn aus dem gleichen Grund umgebracht wie Mons. Romero und so viele, viele andere."[6]

## ANMERKUNGEN

[1] Reinbek: Rowohlt 1992. S. dazu K.-J. Kuschel, Ist das Christentum inhuman? Kritische Anmerkungen zu einer Streitschrift, in: HK 46 (1992) 222–226; F. Buggle, Erfahrungen eines Christentumkritikers, ebd. 528–530.

[2] C. G. Jung, Antwort auf Hiob (Olten $^{7}$1981) 102.

[3] Zu den verschiedenen Gerichtsvorstellungen vgl. R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften (München 1978) 64–81.

[4] Ausführliche Begründungen zum Folgenden finden sich in: R. Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre (Innsbruck 1990).

[5] Vgl. auch U. Rauchfleisch, Allgegenwart von Gewalt (Göttingen 1992).

[6] J. Sobrino, Abschließender Kommentar, in: Theologie der Gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput, hrsg. v. O. König u. G. Larcher (Graz 1992) 107.

*Fernand Hoffmann*

# Karl May im katholischen Verlagswesen während des Kulturkampfs

Die Rezeptionsgeschichte Karl Mays ist einerseits die Geschichte eines einmaligen verlegerischen Erfolgs – innerhalb von 60 Jahren eine Gesamtauflage von 15 Millionen Bänden –, der in der deutschen Literatur nur mit den verlegerischen Rekorden von Ludwig Ganghofer verglichen werden kann. Andererseits wurde aber auch ein Erfolgsautor in der deutschen Verlagsgeschichte noch nie so angegriffen, verleumdet und verfolgt wie Karl May auf der Höhe seines Erfolgs. Wenn man die Geschichte der Rezeption von Karl May näher studiert, so drängt sich recht bald die Frage auf, ob es gegen ihn die Verleumdungsfeldzüge, die Schmutz- und Schundkampagnen von diesem Ausmaß gegeben hätte, wenn er der unbekannte Produzent von Kolportageliteratur geblieben wäre, wie sie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts üblich war. Wohl kaum. Denn im verlegerischen Konkurrenzkampf schießt man nicht mit Kanonen auf Spatzen. Und für einen Kritiker auf der Suche nach Profilierungsmöglichkeiten lohnt sich ein unbekannter Autor als Opfer eines Verrisses nicht. Marcel Reich-Ranicki hat noch nie einem unbekannten Autor die Ehre eines Verrisses zukommen lassen. Es bedurfte der publizistischen Prominenz eines Hans Habe, bevor er daran dachte, ihn zu verreißen. Zugegebenermaßen hätte ein unbekannter Karl May auch kaum Schriftsteller wie Heinrich Mann, Albert Ehrenstein, Egon Erwin Kisch, Herwarth Walden, Berthold Viertel und Ehrich Mühsam zu belobigenden Worten veranlaßt.

Erst als Karl May den verlegerischen Durchbruch geschafft hatte, begannen die literarische Konkurrenz, die Ideologiekritik und die Literaturkritik sich seiner anzunehmen. Einer der unnachgiebigsten Gegner Karl Mays war Rudolf Lebius (1868–1946), der im Lauf der Jahre von der Sozialdemokratie zur äußersten Rechten hinübergewechselt war. In einer rund acht Jahre währenden Bearbeitung der öffentlichen Meinung, wobei er sich hauptsächlich bewußt falscher Behauptungen bediente, war es Lebius schließlich gelungen, das Bild Karl Mays auf eine bis heute noch nicht völlig reparierte Weise zu schädigen. Der Titel seines ersten in der „Sachsenstimme" vom 11. September 1904 gegen Karl May publizierten Artikels zeigt deutlich, daß „Krippenneid" wenn nicht die einzige, so doch die stärkste Motivation war. Dieser Neid wird ausgelöst durch die Höhe des Schriftstellereinkommens, das seinerseits durch die Höhe der Auflage bedingt ist. „Mehr Licht über Karl May. 160 000 Mark Schriftstellereinkommen. Ein berühmter Dresdener Kolportage-Schriftsteller", hieß dieser Artikel.

Für das Spießrutenlaufen verantwortlich, in welches das Leben Karl Mays auf der Höhe des Ruhms ausartete, ist sein Durchbruch auf dem literarischen Markt in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Dieser Durchbruch erfolgte hauptsächlich über die Hauszeitschriften katholischer Verlage.

## Zugpferd der katholischen Unterhaltungspublizistik

Der Grund dafür, daß der Protestant Karl May über katholische Publikationsmedien in die breite Öffentlichkeit gelangte und sogar vielfach selbst für einen Katholiken gehalten wurde – von da aus war es nur ein Schritt bis zur Einreihung unter die „katholischen Schriftsteller" –, ist in der gesellschaftlichen Entwicklung in Bismarck-Deutschland zu suchen. Die industrielle Revolution, und in ihrer Folge der immer mächtiger werdende Kapitalismus und die in der kämpferischen Reaktion gegen die unmenschlichen Folgen des Kapitalismus erstarkende Sozialdemokratie hatten die Positionen des Katholizismus in Deutschland sehr geschwächt. Was Bismarck anstrebte, war ein autoritärer sozial-ökonomischer Staat auf protestantischer Grundlage. Dagegen war das Ziel der Sozialdemokratie ein demokratischer Sozialismus und Antikapitalismus vor dem Hintergrund der laizistischen Ideale der Französischen Revolution. Der Katholizismus war auf diese Weise zwischen Hammer und Amboß geraten.

Zum Überleben bedurfte es des engen Schulterschlusses aller Katholiken nach außen, aber auch der Erneuerung nach innen. Zur Verteidigung nach außen wurde die Zentrumspartei gegründet. In sie versuchte die katholische Arbeiterbewegung die Soziallehre der Kirche („Rerum Novarum") hineinzutragen. Dadurch teilte das Zentrum mit der Sozialdemokratie den Anti-Bismarckismus. Bismarck sah sich in einen inneren Zweifrontenkrieg getrieben und gleichzeitig außenpolitisch von einer doppelten internationalen, einer sozialdemokratischen und einer antideutschen katholischen Koalition bedroht. Die Folgen, was die Katholiken anbelangt, waren die „Maigesetze" von 1873 und der sich daraus ergebende „Kulturkampf". Er hatte zur Folge, daß die Katholiken sich noch enger zusammenschlossen. Gleichzeitig trieb preußisch-bismarcksche Katholikenhetze die religiöse und kulturelle Erneuerung innerhalb des Katholizismus voran. Die Grundvoraussetzung für einen Erfolg im „Kulturkampf" war ein potentes und blühendes katholisches Verlagswesen.

Daher bedurfte es leistungsfähiger Verlage, die sich der katholischen Sache tatkräftig annahmen. Dieses verlegerische Abenteuer wagte auch Friedrich Pustet (1831–1902) in Regensburg, der Sohn des Firmengründers Friedrich Pustet sen. Er und sein Bruder Karl hatten die ungemeine Bedeutung der unterhaltenden und weiterbildenden Wochenpresse für das mittlere Bildungsbürgertum wie auch für die breiten kleinbürgerlichen Schichten erkannt. Hier beherrschte die liberale

„Gartenlaube" den Markt, die sich in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ausgesprochen anti-ultramontan gab.

Friedrich Pustet gründete im Jahr 1874 als Konkurrenzblatt die Zeitschrift „Deutscher Hausschatz in Wort und Bild". Sie war äußerlich ähnlich aufgemacht wie die „Gartenlaube" und verhehlte nicht, was sie sein wollte: ein Gegenstück. Der „Deutsche Hausschatz" erreichte recht bald eine sehr hohe Auflage und galt als das angesehenste und verbreitetste Familienblatt der deutschen Katholiken. Alle Kenner sind sich darin einig, daß dieser verlegerische Erfolg in erster Linie den im „Deutschen Hausschatz" veröffentlichten Reiseerzählungen von Karl May zu verdanken ist.

Karl May hatte Friedrich Pustet jun. ein Manuskript angeboten. In der Folge korrespondierte er mit ihm selbst und dann mit Venanz Müller (1831– ca. 1906), unter dessen redaktioneller Leitung die ersten Karl-May-Erzählungen im „Deutschen Hausschatz" erschienen. Karl May äußert sich in „Mein Leben und Streben" (16) wie folgt:

„Die Firma Pustet ist eine katholische und der ‚Deutsche Hausschatz' ein katholisches Familienblatt... Aber diese konfessionelle Zugehörigkeit war mir höchst gleichgültig. Der Grund weshalb ich dieser hochanständigen Firma treugeblieben bin, war kein konfessioneller, sondern rein geschäftlicher. Kommerzienrat Pustet ließ mir nämlich schon bei der zweiten kurzen Erzählung durch seinen Redakteur Venanz Müller mitteilen, daß er bereit sei, alle meine Manuskripte zu erwerben; ich sollte sie keinem andern Verleger senden. Und zahlen werde er sofort. Bei längeren Manuskripten, die ich ihm nach und nach schicken solle, gehe er gern auf Teilzahlungen ein; soviel Seiten, soviel Geld! Es wird wohl selten einen Schriftsteller geben, dem ein solches Anbieten gemacht wird. Ich ging mit Freuden darauf ein... Es war mir nun der nötige Spaltenraum für lange Zeit hinaus sichergestellt."

Das Verhältnis von Karl May zum Friedrich-Pustet-Verlag blieb nicht ungetrübt. Schuld daran waren redaktionelle Eingriffe des Verlags. Zu Zerwürfnissen kam es, als Heinrich Keiter (1853–1898) in der Nachfolge von Venanz Müller verantwortlicher Redakteur des „Deutschen Hausschatzes" wurde. Darüber Karl May in „Mein Leben und Streben" (18):

„Leider war ich nach einiger Zeit gezwungen, ihm eine Mitarbeiterschaft zum zweiten Mal aufzusagen. Das erste Mal hatte ich es getan, als Heinrich Keiter noch lebte. Dieser hatte mir eine meiner Arbeiten ganz bedeutend gekürzt, ohne mich um Erlaubnis zu fragen. Ich habe Korrekturen mit Kürzungen nie geduldet. Der Leser soll mich so kennenlernen wie ich bin, mit allen Fehlern und Schwächen, nicht aber wie der Redakteur mich zustutzt. Darum teilte ich Pustet mit, daß er von mir kein Manuskript mehr zu erwarten habe... Da kam... Heinrich Keiter selbst. Er versprach mir, daß es nie wieder geschehen solle, und daraufhin... nahm ich meine Absage zurück... Ich habe Heinrich Keiter geachtet, wie jedermann ihn achtete. Ich erkenne alle seine Verdienste an, und es tut mir noch leid, daß ich damals gezwungen war, Charakter zu zeigen. Ich mußte die Buchform meiner Reiseerzählungen nach dem Text des ‚Hausschatzes' drucken lassen und durfte darum nicht zugeben, daß an meinen Manuskripten herumgeändert wurde."

Karl May veröffentlichte seine Erzählungen aber auch in anderen namhaften deutschen katholischen Verlagen, so bei der Verlagsbuchhandlung und Buchdruckerei J. P. Bachem in Köln und dem bekannten von Karl Benziger von Schnüringer (1854–1937) begründeten Verlag Benziger & Co in Einsiedeln (Schweiz). Er war

auch Mitarbeiter des vom Verlag Eberle & Rickenbach in Einsiedeln herausgegebenen „Einsiedler Marienkalenders", wo er 1899 die Erzählung „Mutterliebe" veröffentlichte. Desgleichen belieferte er mit Erzählungen den „Eisfelder Marienkalender" des Verlags F. W. Cordier in Heiligenstadt, der unter der Gesellschaftsleitung von Franz Cordier (1856–1922) einen großen Aufschwung nahm. Dort erschien zum Beispiel „Bei den Aussätzigen" (1909).

Die katholische kirchliche Hierarchie hatte keinerlei Bedenken gegen die Schriften Karl Mays. Das beweist eine Verlagsannonce Friedrich Ernst Fehsenfelds im „Deutschen Hausschatz" (November 1895), die eine Empfehlung von Karl Mays „Reiseerzählungen" durch die Bischöfe von Breslau, Eichstätt, Freiburg, Culm, Mainz, Münster, Osnabrück, Passau und Würzburg abdruckt. In einem Schreiben vom 9. Dezember 1894 attestiert der Bischof von Würzburg, Franz Joseph Stein, im Namen des deutschen Episkopats, daß Karl Mays Schriften „frei von sittlich Bedenklichem... dem Lesebedürfnis der Zeit" entgegenkommen und ihren „Platz in dem Hause der christlichen Familie" verdienen. Dem aufmerksamen Leser fällt auf, daß sich die Bischöfe von Köln und Trier nicht angeschlossen haben.

## Katholische Literaturkritik gegen Karl May

Allerdings hatte Karl May auch Gegner bei den deutschen Katholiken, und das sowohl beim Klerus als auch bei den Laien. Da gab es zunächst einmal den Benediktinerpater Willibrord Bessler (1875–1926), Lehrer an der Oblatenschule der Abtei Seckau bei Leoben. In einer Notiz in der katholischen Jugendzeitschrift „Stern der Jugend" vom Dezember 1903 hatte er unter anderem behauptet, Karl May sei „infolge der gegen ihn öffentlich erhobenen Angriffe... in eine Irrenanstalt verbracht" worden. Karl May reichte eine Beleidigungsklage ein, und Ildephons Schober (1849–1918), erster Abt von Seckau, vermittelte eine für beide Parteien annehmbare Lösung. Paul Rentschka (1870–1956), Kaplan an der katholischen Hofkirche zu Dresden, polemisierte gleichzeitig im Berliner Zentrumsblatt „Germania" am Beispiel von Karl Mays Roman „Und Friede auf Erden" gegen das von Karl May vertretene undogmatische, interkonfessionelle Christentum. Eben diesen Roman hatte der bekannte Psychiater Paul Näcke (1851–1913) als „religionspsychologisch hochbedeutsamen Roman" charakterisiert.

Ein weiterer unerbittlicher Gegner von Karl May war der katholische Literaturkritiker, Dichter und Herausgeber von „Gottesminne. Monatsschrift für religiöse Dichtung", Pater Ansgar Pöllmann OSB (1871–1933). Er verstand sich als Hüter einer „wahrhaft katholischen Literatur". Vor allem Karl Mays aufgesetzter Scheinkatholizismus war ihm zuwider. Als bekannt wurde, daß Karl May außer den Erzählungen im „Deutschen Hausschatz" und in Marienkalendern auch Kolportageromane verfaßt hatte und in Wirklichkeit Protestant war, ließ Pöllmann nicht

nach, gegen Karl May zu polemisieren. Diese Angriffe erreichten einen nicht unbedingt von christlichem Mitleid getragenen Höhepunkt, als Lebius, mit dem Pöllmann in Verbindung stand, Karl Mays kriminelle Vergangenheit enthüllte. Pöllmanns Beiträge erschienen in der Zeitschrift „Über den Wassern". Diese war von dem Franziskaner Expeditus Schmidt im Jahr 1908 gegründet worden. Seine Gegnerschaft war gemäßigter und von den Ideen der vom katholischen Publizisten Karl Muth initiierten katholischen „fortschrittlichen Literaturbewegung" um die Zeitschrift „Hochland" bestimmt.

## Karl Muth gegen, Richard von Kralik für Karl May

In seiner großes Aufsehen erregenden „Veremundus"-Broschüre „Steht die katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit?" (1898), die das Signal zum Aufbruch des deutschen Katholizismus nach neuen Ufern gab und zur „fortschrittlichen Literaturbewegung" führte, hatte sich Karl Muth (1867–1944) als erster Kritiker von katholischer Seite scharfsinnig, wenn auch nicht unbedingt aus der richtigen Perspektive mit Karl Mays Romanen beschäftigt. Er warf Karl May hauptsächlich „Unsittlichkeit" vor. Richard von Kralik (1852–1942) war der Gründer und geistige Führer des „Gralsbundes". Er strebte eine Erneuerung des Kulturlebens aus dem Geist der Romantik an. Im Gegensatz zu den Vertretern der katholischen „fortschrittlichen Literaturbewegung" um Karl Muth und „Hochland" setzte er sich auf literarischer Ebene resolut für ein betont konfessionelles Literaturprogramm ein. Mag es nun erstaunen oder nicht, es ist dieser Ansatz, der ihn zu einer positiven Beurteilung der Werke von Karl May führte. Im Sinn der Ideen Kraliks setzte sich auch der Herausgeber der 1906 gegründeten Literaturzeitschrift „Der Gral", Franz Eichert (1857–1906), für Karl May ein.

Ob angestoßen durch Kralik oder nicht, die prominenten Vertreter des „Gralsbundes" traten insgesamt für Karl May ein. Im Pustet-Verlag hatte Otto Denk (1853–1918) die Nachfolge von Heinrich Keiter im „Hausschatz" übernommen. In seinen literarischen Auffassungen stand er denjenigen Kraliks nahe. Auf der Höhe der Kampagne gegen Karl May, die jetzt nicht mehr allein vom „Hochland"-Kreis getragen wurde, sondern auch von der Kölner Richtung der Zentrumspartei (H. Cardauns) Sukkurs bekam – hatte deshalb der Erzbischof von Köln bei der bischöflichen Empfehlung der Reiseerzählungen Karl Mays und ihm folgend der Bischof von Trier nicht mitgemacht? – und auf nichtkatholischer Seite von dem Dichter Ferdinand Avenarius und dem „Kunstart"-Kreis genährt wurde, entschied sich Otto Denk, nach achtjährigem Abbruch der Beziehungen im „Hausschatz" wieder eine Erzählung Karl Mays zu veröffentlichen. „Mir von Dschinnistan" wirkte wie ein Signal in einer Zeit, wo auch im katholischen Lager der Schriftsteller Karl May umstritten war. Dieser äußert sich hierzu (Mein Leben und Streben 62):

„Und ich stelle zugleich noch weiter fest, daß ich mit Herrn Kommerzienrat Pustet niemals persönlich gebrochen habe und eine aufrichtige Freude und Genugtuung empfand, als er nach einer Reihe von ungefähr zehn Jahren seinen jetzigen Hausschatzredakteur, Herrn Königlichen Wirklichen Rat Dr. Otto Denk, zu mir nach Hotel Leinfelder in München sandte, um mich zu veranlassen, wieder Mitarbeiter des ‚Hausschatzes' zu werden. Ich habe ihm daraufhin den ‚Mir von Dschinnistan' geschrieben."

## Die Linke für, die Rechte gegen Karl May

Wenn man nach der weltanschaulichen Ausrichtung der Gegner Karl Mays fragt, so stellt man fest, daß diejenigen, die gegen ihn polemisierten, mehr oder weniger alle von rechts der Mitte kamen. Links der Mitte urteilt man über den Erfinder Winnetous und Old Shatterhands viel differenzierter und nuancierter. Hier gab es keine konfessionellen Hemmungen und ein feineres Gespür für die diesem Schriftstellertypus eigene, wohl stark simplifizierende, aber deshalb unmißverständlich deutliche Art, die humanitären Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu artikulieren. Es sind auch deutsche Schriftsteller mehr oder weniger links der Mitte – und nicht die geringsten –, die am wenigsten Hemmungen zeigen, Karl May als echten Dichter anzuerkennen. So nahm Bertold Viertel Karl May in der Zeitschrift „Der Strom", Wien (Jg. 2, H. 2, Juni 1912) folgendermaßen in Schutz:

„Die Bücher Karl Mays gehören zu den wenigst grausamsten der Gattung. Sie predigen Menschenfreundlichkeit, sie verkünden eine praktische Güte, die sich bei aller religiösen Schönrederei wirklich an die freundlichen Instinkte wendet. Und sie sind relativ ganz ausgezeichnet geschrieben. Wenn es May an erfinderischer Kraft, an Erzählertalent gefehlt hätte, seine Bücher würden nicht in Millionen Exemplaren verschlungen, gelesen und immer wieder gelesen werden... Auf seine Leser wirkt Karl May zweifellos als Dichter, der er irgendwie auch ist."

Auch Herwarth Waldens (1878–1951) Publikation „Der Sturm", die Kulturzeitschrift der deutschen Avantgarde, stellte sich vor Karl May. Der Grund dafür, weshalb die Rechte gegen Karl May mauert, während die Linke für ihn stürmt, ist ein und derselbe: seine aufklärerische und humanitäre Potenz. Hier der wichtigste Abschnitt aus dem „Offenen Brief an Karl May" (Mai 1910) von Rudolf Kurtz:

„Gestatten Sie mir, dessen Namen Sie zum ersten Mal hören, diese Zeilen öffentlich an Sie zu richten. Aber ich mag nicht schweigen, wenn eine Kohorte grinsender Kulturträger ihre persönliche Reinheit dadurch zu dokumentieren sucht, daß sie ein mühevoll erjagtes Opfer mit seiner Vergangenheit stückweise abschlachtet... Nur die Torheit grober Volksaufklärer – hassenswerter brutaler Gehirne – vermag zu übersehen, daß Ihre Bücher Volksbücher, Jugendschriften sind."

Auch der „rasende Reporter" aus Prag, Egon Erwin Kisch (1885–1948), ergriff für Karl May öffentlich Partei und unterstützte ihn publizistisch wirksamst, indem er ihn im Mai 1910 zu einem Interview aufsuchte, das in der Prager deutschsprachigen Zeitung „Bohemia" erschien. Mit scharfer Intelligenz und tödlicher Ironie stellt Albert Ehrenstein (1886–1950) Karl May – wenn das wahr wäre, was man ihm vorwirft – als ein von der Bourgeoisie geschmiedetes Werkzeug der Rache an ihr selbst dar:

„Was wirft man dem Typus Karl May vor? Er verderbe die Jugend, erziehe systematisch zu Diebstahl, Totschlag, Mord – kurz zu unbürgerlichen Abenteuern. Wenn das wahr wäre, was ich nicht glaube, schiene er mir nur als ein Werkzeug der Vergeltung. Durch seinen Einfluß nähmen dann die toten Indianer schwache Rache an der polwärts fortwuchernden Kultur. Nüchterne, besorgte Mütter wünschen ein Ende des Karl-May-Rummels. Es liegt vollkommen an ihnen, ein Ende zu machen. Ich fordere sie feierlichst auf, den Cervantes zu gebären, der diesen ehrwürdigen Don Quixote der Indianerromantik der Literaturgeschichte einverleibt."

Auch Heinrich Mann (1871–1950) spricht sich in etwas verklausulierter Form für die Literaturfähigkeit des jugendschriftstellerischen Werks von Karl May aus. In seiner Antwort auf eine Umfrage des „Akademischen Verbandes für Literatur und Musik" (Wien 1912) schreibt er:

„Ich höre, daß Karl May der Öffentlichkeit so lange als guter Jugendschriftsteller galt, bis irgendwelche Missetaten aus seiner Jugend bekannt wurden. Angenommen aber, er hat sie begangen, so beweist mir das nichts gegen ihn – vielleicht spricht sogar manches für ihn. Jetzt vermute ich in ihm erst recht einen Dichter."

Heinrich Manns elitärer Bruder Thomas, der Autor der „Buddenbrooks", urteilt über Karl May etwas von oben herab, aber keineswegs negativ. Otto Forst-Battaglia hatte 1936 die erste Monographie über Karl May geschrieben und dabei nicht nur das Werk analysiert, sondern auch den Autor gewürdigt (Karl May. Ein Leben, ein Traum, Zürich 1931). Thomas Mann schrieb dem Autor über das Buch:

„Sie haben ein rührend gütiges, kluges und verstehendes Buch geschrieben und ein sehr originelles und überraschendes dazu, denn wer könnte wohl so leicht darauf verfallen, dieser wunderlichen Erscheinung die Wohltaten der Erkenntnis angedeihen zu lassen." (In: Gerhard Klussheimes, Hainer Paul: Karl May. Jubiläumsbildband, Hildesheim 1992, 287)

Erich Mühsam (1878–1934) spricht sich in der „Kain-Zeitschrift für Menschlichkeit" (Jg. 2, H. 1, April 1912) ohne Umschweife und direkt für die literarische Qualität des Werks von Karl May aus:

„Was alles seine Angreifer gegen May vorbringen, spricht für ihn, und es ist schändliche Undankbarkeit derer, die ihre besten Jugendstunden seinen Mordsgeschichten verdanken, dem Manne, der das Prädikat eines Dichters ohne Einschränkung verdient."

Vielleicht das ausgewogenste und differenzierteste Urteil stammt von Peter Rosegger (1868–1918), weder ein fanatischer Linker noch ein verknöcherter Rechtskonservativer und einer der bedeutendsten deutschsprachigen Volks- und Jugendschriftsteller. Er führt in „Heimgarten" (Mai 1912) aus:

„Jahre lang tobte der Streit für und wider (Karl May) in der Presse. Eine ekelhafte Parteihetze, die das Persönlichste, und das noch entstellt, hervorzerrte und an den Pranger stellte. Wie die keineswegs durchsichtige Persönlichkeit Mays auch sein mochte – mir war sie jedenfalls sympathischer als das gemeine Pharisäertum seiner Feinde –, die Bücher, die er verfaßte, sind eine ausgezeichnete Jugendlektüre, an der nur trockene, weltfremde Pädagogen und solche, die Knabenseelen nicht kennen, herummäkeln können. Jugend will und braucht Abenteuergeschichten, Kraft, Romantik, und das gab Karl May in reichstem Maße und dazu einen tieferen ethischen Gehalt, der vielleicht nicht jedermann paßt, aber gewiß niemanden schadet und vielen genützt hat."

Auch Bertha von Suttner, die österreichische Publizistin, Schriftstellerin, Pazifistin und Trägerin des Friedensnobelpreises, die Karl May im Jahr 1905 kennenge-

lernt hatte, stand bis zu ihrem Tod zu ihm. So schrieb sie ihm einmal: „Daß Sie mein Gesinnungsgenosse in Friedenssachen und anderer Fragen sind, das weiß ich ja: ‚empor', das ist unsere Devise!"

## Weshalb die geteilte Meinung im deutschen Katholizismus?

Karl May war gewiß eine undurchsichtige und komplexe Persönlichkeit, daran besteht kein Zweifel. Daß er in jungen Jahren straffällig geworden war und im Gefängnis und im Zuchthaus gesessen hatte, steht auch fest. Wie es wirklich um sein Christentum stand und besonders, wie viele katholische Elemente es enthält, bleibt noch zu untersuchen. Wir wollen abschließend noch einmal auf unser eigentliches Anliegen, die Bedeutung Karl Mays während des Kulturkampfs zurückkommen.

Eine erste Frage, die man sich stellt, ist die, warum die deutschen Bischöfe sich nicht von Karl May distanzierten. Offensichtlich sahen sie das Karl-May-Problem weniger aus pastoraler Sicht als in einer kirchen- und machtpolitischen Perspektive. Sie beschränkten sich darauf, festzustellen, daß in den Schriften Karl Mays nichts zu finden war, was zu dogmatischen, konfessionellen und sittlichen Einwänden Anlaß gab. Karl May bot als Schriftsteller ein konventionelles, wenn man will, sogar seichtes Christentum an. Aber es war nicht unorthodox und erregte keinerlei Anstoß. Das Lesepublikum schluckte, was er schrieb, widerspruchslos als „katholisch". Das genügte dem Episkopat. Von Karl May erwartete man keine Bekenntnisliteratur und keine neuen Quellen der Spiritualität. Das war nicht die Aufgabe des „Deutschen Hausschatzes". Und für die Wahrung, Stärkung und eventuell Erneuerung der Volksfrömmigkeit waren andere Mitarbeiter dieser Zeitschrift zuständig. Der Reiseerzähler Karl May war als Starautor des Pustet-Verlags für die Auflagehöhe des „Hausschatzes" zuständig.

Über den Treibriemen der Auflagehöhe wurde das eigentlich Katholische multipliziert, unter dem der Episkopat in der Krisensituation des Kulturkampfs vor allem engen Schulterschluß aller Katholiken, katholische Solidarität und eisernen Widerstandswillen gegen preußisch-protestantisch-bismarcksche Übergriffe verstand. Genau an diese Multiplikationsfunktion der Presse hatten die deutschen Bischöfe gedacht, als sie katholischen Lesern die Reiseerzählungen Karl Mays empfahlen. Wenn die Bischöfe überhaupt kulturpolitisch dachten, so geschah das auf der Volksebene. Aber Vorrang hatte trotzdem das macht- und kirchenpolitische Denken, das ja auch bei Bismarck Priorität hatte. Es ging in diesem „Kulturkampf" nicht um Kultur, sondern um politische Macht. Die „Kultur" war nur ein Mittel, um sich der politischen Macht zu versichern.

Dem „Hochland"-Kreis um Karl Muth aber ging es wirklich um Kultur und Literatur. Deshalb war Karl May dieser katholischen Elite ein Dorn im Auge. Seine Literatur, wenn man das, was er schrieb, überhaupt als Literatur bezeichnen

konnte, war nicht hochkarätig genug. Karl Muths Ziel war es nicht, die Leser mit fesselnder Lektüre an eine katholische Zeitschrift zu binden. Es war seine feste Absicht, der katholischen Literatur im literarischen Konzert einen nicht überhörbaren Part zu erkämpfen. Auch „katholische" Literatur war in seinen Augen zunächst „Literatur", die einem allgemeingültigen ästhetischen Kanon unterlag. Die von Karl May produzierte Literatur paßte, seinem Urteil nach, gar nicht in dieses Konzept.

Den „Gral"-Leuten um Karl von Kralik indessen ging es in erster Linie um das Katholische und dann erst um die Literatur. Sie stellten den erzieherischen und bildenden Wert höher als den belletristischen. Der „Gral"-Kreis hatte auch richtig erkannt, daß die literarischen Mittel des Volksschriftstellers nicht die des Bildungsliteraten sind.

Daß Karl Muth und der „Hochland"-Kreis einen entscheidenden Beitrag zur katholischen Erneuerung in Deutschland am Anfang des 20. Jahrhunderts geleistet haben, kann nicht bezweifelt werden. Sie halfen eine moderne katholische Literatur zu schaffen und verschafften ihr Respekt in Deutschland und über Deutschland hinaus. Das Werk von Dichtern wie Stefan Andres, Werner Bergengruen, Edzard Schaper, Ruth Schaumann, Elisabeth Langgässer, Gertrud von le Fort, Konrad Weiß, Theodor Haecker, Reinhold Schneider ist ohne die „Hochland"-Bewegung nicht zu denken. Schwieriger ist es dagegen, die Schäden festzustellen und einzuschätzen, die der „Hochland"-Kreis dem deutschen Katholizismus durch seine Angriffe gegen Karl May zugefügt hat. Es ist keineswegs übertrieben zu behaupten, daß der Kulturkatholizismus dem deutschen Episkopat in ein wohlüberlegtes medienpolitisches Konzept pfuschte. Wie viele Leser er den katholischen Pressemedien abspenstig machte und welchen Veröffentlichungen er sie in die Arme trieb, ist auch schwer abzuschätzen. Schwer zu entkräften sind desgleichen die Vorwürfe, die man den „Hochland"-Leuten deshalb machen kann, weil ihre Angriffe auf Karl May, um es sehr vorsichtig auszudrücken, zumindest den Anschein der Solidarisierung mit den Presseorganen der extremen Rechten gaben. Damit boten sie der Linken eine willkommene Angriffsfläche.

Es gibt gute Argumente für die These, daß, alles in allem gesehen, in der politischen Atmosphäre des Kulturkampfs und in Anbetracht der Aura der Rückständigkeit und Intoleranz, mit der man auf der gegnerischen Seite den Katholizismus umgab, katholische Stellungnahmen gegen Karl May unklug waren. Weder seine Vergangenheit noch seine Person, noch sein Werk verlangten aus Gründen der Orthodoxie und der religiösen Glaubwürdigkeit imperativ nach einer Stellungnahme von katholischer Seite gegen Karl May. Und es gab auch keine zwingenden belletristischen Gründe zum Protest.

Dabei bleibt selbstverständlich die Frage offen, wie „katholisch" denn Karl May in Wirklichkeit war. Hier wissenschaftliche Klarheit zu schaffen, ist Sache der Literaturtheologie. Fest steht indessen, daß Karl May in einer Zeit der Krise und

der großen Bedrängung der katholischen Sache in Deutschland einen guten Dienst geleistet hat. Dank seiner Reiseerzählungen fand der „Deutsche Hausschatz" Eingang in eine viel größere Zahl von Familien, als es ein eventuell lupenreinerer und tieferer katholischer Gehalt hätte bewirken können. Damit wurde über Karl May auch anderes katholisches Gedankengut wirksam. Denn es ist zu erwarten, daß die Mehrzahl der Leser die Zeitschrift zumindest durchblätterte und sich dabei hier und dort festlas. Es trifft also durchaus zu, daß der „Bärentöter", die „Silberbüchse" und der „Henry-Stutzen" wirksame Waffen im Kulturkampf waren.

*Stefan Taeubner SJ*

# Obdachlosigkeit in Deutschland

## Ursachen, Erscheinung und Wege zu ihrer Überwindung

Beim Stichwort „Arme" denken wohl die meisten hierzulande eher an Menschen in der „Dritten Welt", an die Millionen Hungernden, die uns fast täglich im Fernsehen präsentiert werden, oder auch an die Flüchtlinge, die aus den verschiedenen Notgebieten der Welt bei uns Schutz und ein menschenwürdiges Leben suchen. Daß aber auch in unserem Land Menschen zu Tausenden arm, krank, obdachlos und am Rand des Existenzminimums leben, daran denken wir gewöhnlich weniger, es wird uns auch nicht so oft mediengerecht präsentiert. Das Phänomen von weit verbreiteter Armut in einem Land, das sich für einen fortschrittlichen Sozialstaat hält, geradezu als ein Musterbeispiel im internationalen Vergleich, ist wenig geeignet, dieses Selbstbild aufrechtzuerhalten. Armut in Deutschland wird daher auch lieber wegdefiniert – Sozialhilfeempfänger sind nach Meinung der Bundesregierung, eben weil sie schon Hilfe empfangen, keine Armen – oder einfach übersehen. Obdachlose werden räumlich verborgen gehalten in Siedlungen weit außerhalb am Stadtrand, unsichtbar für den Durchschnittsbürger, oder mitten in den Innenstädten verschämt übersehen. Gerade weil unsere Gesellschaft so reich, so erfolgreich ist, gelten Menschen, die in dieses Bild nicht passen, gemeinhin als Versager oder Anpassungsunwillige. Die Betroffenen übernehmen dieses Bild oft als Selbstbild. Obdachlosigkeit in Deutschland wird so zu einer doppelt verschämten Armut: für die Armen wie für die Reichen gleichermaßen. Wer öffentlich über diese Themen spricht, erregt leicht Unverständnis oder Abwehrreaktionen. Aber auch bei vielen, die spontan Mitleid mit Bettlern auf der Straße empfinden, bleibt oft die ratlose Frage, was denn mehr zu tun sei, als nur ab und zu eine Mark zu geben oder mit moralischer Entrüstung oder schlechtem Gewissen weiterzugehen.

Die Geschichte der Beschreibung und Bewertung des Phänomens Obdachlosigkeit läßt sich als eine Geschichte der abwertenden Begriffe darstellen, mit denen diese Menschen im Lauf der Zeit versehen wurden: Sie galten als Assoziale, Arbeitsscheue oder pathologische Persönlichkeiten. Im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts war man in der damaligen Fürsorge bemüht, die wandernden Armen von den „arbeitsscheuen" Landstreichern abzugrenzen. In sogenannten Arbeitshäusern oder Arbeiterkolonien mußte jeder Hilfesuchende seine Arbeitswilligkeit zum Beispiel durch Holzhacken oder Steineklopfen unter Beweis stellen. Rechtlich sind Obdachlose nach dem Ordnungsbehördengesetz (OBG) als

„Störer der öffentlichen Ordnung" zu bezeichnen. Dabei sind die „Störer" für ihr Verhalten selbst verantwortlich. Die Ordnungsbehörden müssen bei auftretender Obdachlosigkeit tätig werden, um diese Ordnungswidrigkeit zu beseitigen. Die Kommunen sind verpflichtet, die Obdachlosen angemessen unterzubringen. Über das „angemessen" streitet man sich allerdings bis heute.

Mit der Unterscheidung von „Obdachlosen" und „Nichtseßhaften" versuchen die Städte, durch einen Definitionstrick das Problem zu verschieben. In der Verwaltungs- und Fachsprache gelten nämlich „Nichtseßhafte" (alleinstehende wohnungslose Männer oder Frauen) gerade nicht als Obdachlose. Für sie besteht demnach auch nicht derselbe Handlungsbedarf wie für andere Obdachlose (Familien), die generell in Notwohnungen eingewiesen werden. Das Bundessozialhilfegesetz (BSHG) behilft sich in der bis heute gültigen Fassung aus dem Jahr 1976 mit einer Zirkeldefinition[1]: Nichtseßhaft ist, wer sich in einer Einrichtung der Nichtseßhaftenhilfe aufhält oder mit ihr in regelmäßigem Kontakt steht. Erst in den letzten Jahren setzt sich in Fachkreisen und in der Sozialverwaltung der Städte immer mehr die Erkenntnis durch, daß mit diesem Begriff zugleich ein bestimmtes Menschenbild von angeblich „nichtseßhaft" veranlagten oder „abnormen" Persönlichkeiten mittransportiert wurde, das für die tatsächlich von Obdachlosigkeit Betroffenen eher zu einer dauerhaften Stigmatisierung führte als zum Verständnis ihrer Lebenswirklichkeit und zu nötigen Integrationsmaßnahmen.

Hinter der Unterscheidung von „obdachlos" und „nicht seßhaft" verbirgt sich die ebenso alte wie gefährliche Annahme, daß „Nichtseßhafte" keine feste Wohnung anstreben, also auch keinen entsprechenden Hilfebedarf an die Städte richten. Sie tauchen in den Statistiken über „Obdachlosigkeit" nicht auf, obwohl gerade sie paradoxerweise die am härtesten davon betroffene Personengruppe bilden. Alleinstehende und obdachlos werdende Männer oder Frauen[2] (oder auch unverheiratete Paare) müssen weiterhin mit Notunterkünften und Schlafstellen unterster Kategorie vorliebnehmen. Tagsüber haben sie meist keinen Raum für sich. Sie sind gezwungen, ein „öffentliches" Leben zu führen, in allen seinen Dimensionen[3]. An eine geregelte Beschäftigung, Lernen oder Arbeitssuche oder den Aufbau einer stabilen Partnerschaft ist unter solchen Umständen nicht zu denken.

## Obdachlosigkeit als Lebenslage

Wenn man Obdachlosigkeit als Beispiel von Armut definiert, hat diese Betrachtungsweise nicht nur die materielle Einkommensarmut im Blick. Obdachlosigkeit ist als eine vielschichtige defizitäre Lebenslage zu verstehen, die sich auf die verschiedenen Lebensbereiche eines Menschen auswirkt. Das Konzept der „Lebenslage"[4] geht davon aus, daß Menschen insofern als „arm" zu bezeichnen sind, als sie in mehreren und wichtigen Bereichen ihres Lebens signifikant von dem durch-

schnittlichen Versorgungs- und Teilnahmestandard der Bevölkerung eines Landes abweichen. Als wichtige Bereiche gelten vor allem: die finanzielle Situation, Arbeit und Ausbildung, Wohnraum, Gesundheit, politische und kulturelle Partizipation, soziale Beziehungen, rechtliche Sicherheit, Lebenschancen und Perspektive. Wirkungsvoll für die aktuelle Lage der Armut sind dabei weitere Faktoren wie die bisherige soziale Vergangenheit, die daraus resultierenden psychosozialen Einstellungen und Verhaltensweisen und vor allem die Dauer der Armutserfahrung in einer bestimmten Lebenslage. Im Unterschied zu verschiedenen anderen Armutsgruppen findet sich bei der Gruppe der Obdachlosen eine deutliche Unterversorgung und Ausgrenzung in normalerweise allen genannten relevanten Lebensbereichen.

Jeder heute Obdachlose hat meist eine längere „Lebenskarriere nach unten" hinter sich, die nicht einfach umzukehren ist. Er leidet nicht nur unter der aktuellen Wohnungsnot und den sich daraus ergebenden physischen und psychischen Problemen. Hinzu kommen oft Anstalts- oder Heimerfahrungen, Beziehungs- und Suchtprobleme und daraus folgend soziale Isolation, Überschuldung und Tendenzen zu Kriminalisierung. Die Krisen in den unterschiedlichen Lebensbereichen bilden eine Art netzartige Verstrickung, in der eine Krise in einem Bereich auf kurz oder lang auch andere wichtige Bereiche in Gefahr bringt. In ihrer aktuellen Situation haben Obdachlose weder eine Chance, eine geregelte Arbeit aufzunehmen, noch eine Wohnung anzumieten, und sie sehen für sich kaum eine Perspektive, aus ihrer völligen sozialen und ökonomischen Randstellung (aus eigener Kraft) herauszukommen. Damit bleibt ihnen kein anderer Ausweg, als sich auf den harten, täglichen Überlebenskampf in ihrem Milieu einzustellen.

Zunehmend geraten auch Jugendliche und junge Volljährige in diesen „Teufelskreis" von Obdachlosigkeit hinein und verlieren mit der Zeit jede Hoffnung auf ein anderes Leben außerhalb ihrer engen Lebenslage. Drogensucht, Krankheit und früher Tod sind bei längerem Verbleib in der „Szene" realistische Prognosen.

## Zahlen der Not: Bis zu zwei Millionen betroffen

„Zahl der Obdachlosen Deutschen auf eine Million gestiegen." Mit dieser Meldung rückte die „Frankfurter Rundschau" 1990 die Breite des Problems in die Öffentlichkeit. Die Zahlenangaben über Obdachlosigkeit in der Bundesrepublik insgesamt und in den einzelnen Städten schwanken enorm. Sie sind verschieden hoch, je nachdem, was man jeweils unter „obdachlos" versteht und ob man Auskunft von Wohlfahrtsverbänden, Hilfsorganisationen oder von öffentlichen Stellen holt. In Berlin gibt es nach Angaben des Senats 7800 Obdachlose, die Diakonie spricht von 20 000. In Hamburg zählen die Behörden 5000 Obdachlose, Wohlfahrtsverbände sprechen von 50 000. Nur in Köln spricht selbst das Wohnungsamt von 45 000 Obdachlosen[5].

Bis heute weigern sich die Bundesregierung und die meisten Landesregierungen, regelmäßig Zahlen zur Armut und Obdachlosigkeit zu veröffentlichen, obwohl dies schon mehrfach angeregt und angemahnt worden ist. Die einzige offizielle Langzeitdokumentation zur Obdachlosigkeit gibt es in Nordrhein-Westfalen. Seit 1964 wird dort die auftretende Obdachlosigkeit in einem statistischen Bericht festgehalten, der jedoch nur Obdachlosigkeit im engeren Sinn der Einweisung in Wohnraum beachtet. Die dokumentierte Zahlenreihe weist enorme Schwankungen auf. Die hohen Zahlen in den 60er Jahren (ca. 200 000) sind noch durch die Massenwanderungen der Nachkriegsjahre mitbestimmt. Die Zahlen gehen dann in den 70er und 80er Jahren kontinuierlich zurück bis auf 37 900 (1988). Seitdem steigen sie jedoch wieder an auf derzeit 55 500 (1991)[6].

Zum Tag der deutschen Einheit 1990 veröffentlichte die Bundesarbeitsgemeinschaft für Nichtseßhaftenhilfe (BAGNH) gemeinsam mit der Bundesarbeitsgemeinschaft sozialer Brennpunkte (BAGSB) detailliert aufgeschlüsselte Zahlen, die auf Schätzungen aus Fachkreisen beruhen[7]: Danach waren 1990 mehr als eine Million Menschen in Deutschland akut von Obdachlosigkeit betroffen. Im einzelnen werden folgende Gruppen unterschieden: 300 000 Personen in Notunterkünften, 100 000 in Billigpensionen, 100 000 in Psychiatrien, Kliniken oder anderen Anstalten, die auf Entlassung warten, 130 000 Alleinstehende ohne Obdach (bisher als „Nichtseßhafte" bezeichnet), darunter ca. 20 000 Frauen. Hinzu kommen noch ca. 200 000 Aus- und Umsiedler ohne eigene Wohnung (in Notunterkünften) und 200 000 Obdachlose in Ostdeutschland (nicht weiter differenziert).

Weiterhin mitzuberechnen ist jedoch nach Angaben der Bundesverbände noch eine ebenso große Zahl von Personen, die mit Räumungsklagen konfrontiert und von Wohnungsverlust unmittelbar bedroht sind, Haushalte, die wegen Einkommensschwäche potentiell von Wohnungsverlust bedroht sind, sowie Menschen, deren Wohnraum Mindestansprüchen an Fläche, Bausubstanz und gesundheitlichen Verhältnissen nicht genügt. Für Westdeutschland schätzt man diese Gruppe auf ca. 700 000, für Ostdeutschland auf weitere 300 000.

Die Gesamtschätzung für das vereinigte Deutschland ergibt 1990 demnach zwei Millionen Menschen, die aktuell von Obdachlosigkeit betroffen (eine Million) bzw. potentiell von Obdachlosigkeit bedroht sind (eine Million), ein nicht zu unterschätzendes langfristig auftretendes Armutspotential.

## Eine Vielzahl von Ursachentheorien

Im Lauf dieses Jahrhunderts gab es eine Vielzahl von Theorien, die sich mit den Entstehungsbedingungen von Obdachlosigkeit beschäftigen[8]. Je nach wissenschaftlichem Ansatz ist es einmal der „wandernde Arbeitsscheue", der „Neigungstäter", die „pathologische Persönlichkeit", der in seiner frühen Sozialisation Ge-

schädigte, der Alkoholiker, ein andermal liegt das Problem in der Arbeits- und Wohnungslosigkeit oder in der Existenz einer „Randgruppe", die von der Gesellschaft zu Nichtseßhaften gemacht wurde. Entsprechend den zugrunde liegenden Ursachenkonzeptionen sind auch die vorgeschlagenen Maßnahmen zur Behebung von Obdachlosigkeit/Nichtseßhaftigkeit entsprechend weit gefächert. Sie reichen von Zwangsmaßnahmen, Strafandrohungen und Arbeitshäusern über Vorschläge zur Erziehung, Behandlung und Therapie, Fürsorge, Ausbau der Obdachlosensiedlungen und Notunterkünfte bis hin zu politischen Solidarisierungen mit den Betroffenen zur Durchsetzung ihrer Interessen und zu Forderungen nach entscheidenden gesellschaftlichen und sozialen Veränderungen.

Bis Mitte der 60er Jahre ging man noch davon aus, daß die hohe Zahl der Obdachlosen eine Folge der Wirren der Kriegs- und Nachkriegsjahre war, die viele Menschen zum Verlust ihrer Heimat oder ihrer bisherigen Wohnung führte. Dieser „Katastrophen"-Ansatz zur Erklärung von massenhafter Obdachlosigkeit konnte aber in der Zeit des „Wirtschaftswunders" immer weniger befriedigen.

In den 60er und 70er Jahren herrschte ein vor allem sozialisationstheoretisch argumentierendes Erklärungsmodell vor: Danach waren es die sogenannten „Problemfamilien" vor allem aus der sozialen Unterschicht mit stark defizitären Persönlichkeitsentwicklungen, die sich in Obdachlosensiedlungen fanden und entsprechende Erfahrungen an die nachwachsende Generation weitergaben. Obdachlosigkeit wurde somit vordringlich als ein Problem des „abweichenden Verhaltens" und damit als ein pädagogisches Problem gesehen. Die Not wurde weniger als eine äußere, materielle, sondern als eine „innere Not" definiert und entsprechend mit psychologisch-therapeutischen Mitteln zu behandeln versucht.

Das Konzept der verhaltensauffälligen „Problemfamilie" übersieht jedoch die Lebenskarrieren, die Menschen in Verbindung mit bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen in eine immer stärkere Verarmung führen, die dann Randständigkeit bedeutet und später von der Gesellschaft leicht als „Normabweichung" definiert wird. Neuere empirische Untersuchungen haben ergeben, daß die heute Obdachlosen überdurchschnittlich aus Unterschichts- oder Arbeiterfamilien stammen, jedoch nur zu einem geringen Prozentsatz aus Obdachlosenfamilien selbst.

Forschungen zur Devianztheorie haben besonders den Zusammenhang von „abweichendem Verhalten" und gesellschaftlichen Normen, Reaktionen, Kontrollen und Bewertungen herausgearbeitet. Armut und Obdachlosigkeit sind keine selbstgewählte Lebensform. Sie sind eine erzwungene Notform der Existenz.

## Obdachlosigkeit als gesellschaftliche Ausgrenzungserscheinung

Ein vor allem sozialpolitisch-ökonomisch orientierter Ansatz begreift Obdachlosigkeit als Folgeerscheinung gesellschaftlicher Ausgrenzungsprozesse. 1988 er-

schien eine Untersuchung mit dem Titel „Wohnungsnot und Obdachlosigkeit im Sozialstaat“ [9]. Der Titel zeigt eine neue Sichtweise auf die Zusammenhänge des Problems. Nach den allgemeinen Studentenprotesten am Ende der 60er Jahre begannen in den 70er Jahren vermehrt Untersuchungen über die politischen und gesellschaftlichen Hintergründe und Entstehungsbedingungen von sozialer Ungerechtigkeit und Ausgrenzung. Zur gleichen Zeit setzte auch wieder eine größere öffentliche Diskussion zum Thema Armut im Sozialstaat ein.

Die Theorie der Entstehungs- und Verfestigungsbedingungen von Obdachlosigkeit und Armut sieht vor allem in den Strukturgesetzen des Arbeits- und Wohnungsmarkts den entscheidenden Hintergrund zur Entstehung von Einkommensarmut und damit von Obdachlosigkeit. Für den heutigen segmentierten Arbeitsmarkt gilt, daß die Angehörigen sozial unterprivilegierter Gruppen (Ausländer, ältere Menschen, Behinderte, Frauen) sowie un- oder angelernte Arbeitskräfte kaum eine Chance haben, von ihrer Stellung als niedrig entlohnte und ungesicherte „Randbelegschaft“ zur „Stammbelegschaft“ eines Betriebs mit entsprechenden Qualitätsanforderungen und Entlohnungen aufzusteigen. Diese Gruppe ist oft schon unter den Bedingungen der Arbeit am Rand der Sozialhilfebedürftigkeit und gerät erst recht bei Verlust der Arbeit in materielle Armut. Ohne regelmäßiges Arbeitseinkommen sind die Zugangsmöglichkeiten zu den Gütern, die über den Marktpreis verkauft werden, erheblich behindert. Die Ausgrenzung am Arbeitsmarkt bedeutet auf lange Sicht unweigerlich Sozialhilfebedürftigkeit und oft auch eine erhebliche Schwierigkeit, Wohnungsmieten zu zahlen.

Der Rückgang des sozialen Wohnungsbaus mit dauerhafter sozialer Mietbindung und die zunehmende Konkurrenz zwischen privater und geschäftlicher Nutzung innerstädtischer Wohnungen verschärft die Konkurrenzlage von Angehörigen der unteren sozialen Schichten oder sozial Deklassierten. Je mehr der Wohnungsmarkt nach liberalen Marktgesetzen gesteuert wird, bedeutet dies Produktion und Renovierung von Wohnraum für kaufkräftige Nachfrager. Die Armen bleiben dabei immer mehr ausgegrenzt. Entsprechend heißt es in einer Einschätzung der Bundesarbeitsgemeinschaft Wohnungslosenhilfe von 1991: „Bei der politischen Entscheidung, die Wohnungsversorgung ganz dem Markt zu überlassen und darauf zu vertrauen, daß der Markt und seine Regulierungskräfte die Versorgung sichern, wurde allerdings übersehen, daß nur der am Markt sich mit Wohnungen versorgen kann, der über die notwendigen Mittel verfügt, um als Marktteilnehmer auftreten zu können. Wer keine Mittel hat, geht leer aus – das ist die Logik der Marktwirtschaft.“ [10]

Bei einer genauen Überprüfung der Zwangsräumungen ergibt sich, daß in rund 75 Prozent der Fälle keineswegs die oft angenommene „Selbstverschuldung durch mietwidriges Verhalten“, sondern schlicht Mietrückstand der konkrete Anlaß der Räumung ist. Obdachlosigkeit ist demnach weit mehr eine Erscheinung konkreter Verarmung als eine Folge von „abweichendem Verhalten“. Obdachlosigkeit wird

in diesem Ansatz in den Kontext allgemeiner Verarmungstendenzen gestellt. Ein solches eher politisches Konzept von Armut und Obdachlosigkeit vertritt auch der Armutsbericht des Deutschen Paritätischen Wohlfahrtsverbands von 1989. Demnach sind es vor allem die strukturellen Ausgrenzungsmechanismen des Arbeitsmarkts, des Wohnungsmarkts und der staatlichen „Umverteilung" von gesellschaftlichem Reichtum, die Ausgrenzung, Verarmung und als ihre häufige Folge Obdachlosigkeit erzeugen. Immer deutlicher äußern sich die in der Sozialarbeit tätigen Vereine wie jüngst auch die Caritas in ihrem Armutsbericht in dieser Richtung[11]. Ohne neue politische Initiativen auf dem Wohnungsmarkt für sozial schwache und ausgegrenzte Gruppen kann es, so die einhellige Meinung, keine auf Dauer sinnvolle Sozialarbeit mehr geben, weder in der Obdachlosenarbeit noch in der Drogenarbeit, Frauenarbeit oder der Jugendarbeit.

## Das „Karrieremodell" oder der Ansatz der „gesellschaftlichen Reaktion"

Mit der Einsicht in die Notwendigkeit einer Änderung der sozialpolitischen Rahmenbedingungen kann auf der anderen Seite die Frage nach den individuellen Lebenswegen und Entwicklungen der Betroffenen nicht als unbedeutend abgetan werden. Wer in der Praxis mit Obdachlosen zu tun hat, spürt sehr deutlich die Grenzen einer rein sozialpolitischen Betrachtungsweise des Problems. Nicht alle Armen oder Arbeitslosen werden schließlich obdachlos. Dagegen sprechen auch die oft auffälligen und problematischen Verhaltensweisen vieler Obdachloser, die eine Reintegration in bürgerliche Wohn- und Arbeitsformen zu verhindern scheinen. Inwieweit wollen oder können Langzeitobdachlose eigentlich noch ihre Lebensweise ändern? So fragen nicht nur Außenstehende. Wollen sie es im letzten vielleicht doch nicht anders, als in solchen (selbstgewählten?) – zugegeben unwürdigen – Lebensumständen halbwegs zu überleben?

Das „Karrieremodell" zur Obdachlosigkeit wurde aus der Theorie des abweichenden Verhaltens entwickelt und wird auch als Modell der „gesellschaftlichen Reaktion" bezeichnet[12]. Kernthese ist die Einsicht, daß Menschen und ihre soziale Umwelt eine Geschichte von Interaktionen, von gegenseitigen Einflüssen und Reaktionen bilden. Das abweichende oder auffällige Verhalten eines einzelnen hat immer seine Sozialgeschichte. Lebenskrisen konnten besser oder schlechter integriert werden, und die Umwelt reagierte einmal mit Akzeptanz und ein andermal mit harter Ausgrenzung. Je nach gesellschaftlichem Umfeld, sozialen Bindungen und Möglichkeiten wirken Krisen (z. B. Arbeitslosigkeit, Verlust des Ehepartners, plötzliche Krankheit, Gefängnisaufenthalt) auf einzelne so destabilisierend, daß sie in Gefahr sind, ihren Lebenszusammenhalt zu verlieren. Langzeitobdachlose berichten oft von solchen als schicksalhaft erlebten Lebenseinbrüchen.

Daß diese Ereignisse aber nicht unweigerlich das weitere Absinken bedeuten,

zeigt gerade der Ansatz des Karrieremodells. In solchen Krisenmomenten hängt es entscheidend davon ab, in welcher Weise nun das nähere und weitere soziale Umfeld des Betroffenen reagiert: Bietet es Stützen an, hilft es zur Verarbeitung und Integration, kann es auch vorübergehende Unterbringungen gewähren und soziale Kontakte stärken? Dann besteht weniger Gefahr, später obdachlos zu werden. Reagiert das Umfeld dagegen eindeutig abweisend, schuldzuweisend und stigmatisierend und somit sozial isolierend und bietet es keine andere Auswegmöglichkeiten, kann dies dazu führen, daß am Ende kein anderer sinnvoller Ausweg mehr bleibt als die Flucht in den Beziehungsabbruch, in Sucht, Krankheit oder Kriminalität. Eine endgültige Trennung von dem bisherigen Lebenskontext oder die genannten Fluchtversuche rauben diesen Menschen zumeist auch die bisherige Unterkunft. Je nach Lage auf dem Wohnungsmarkt und ihren eigenen Möglichkeiten sind sie in akuter Gefahr, über kurz oder lang auf der Straße zu stehen.

Hier beginnt dann ein ganz neues Leben, mit neuen Härten und Überlebensstrategien, mit kleinen Tricks und Hilfen aus der „Szene". Dazu kommen neue Abhängigkeiten und Unselbständigkeiten, die Teile des „Hilfesystems" selbst erzeugen. Je länger jemand in diesen Kreisen verbringt, um so schwerer wird er sich daraus lösen können, und am Ende scheint es so, als „wolle" oder „könne" er nicht mehr anders leben. Das Stigma und die erfahrene materielle und soziale Ausgrenzung wird unter Umständen als eigene Unfähigkeit, als schicksalhaft gedeutet, und obdachlos zu sein wird damit als Selbstbild übernommen. So werden Obdachlose gemacht. Und doch – auch das zeigen Untersuchungen – haben die meisten Obdachlosen durchaus ein deutliches Bewußtsein ihrer Lage. Sie haben Erinnerungen an früher, wissen, daß sie heute „ganz unten im Dreck sitzen" und sehnen sich nach einem anderen Leben. Aber völlig ohnmächtig fühlen sie sich zugleich bei dem nur anfänglichen Gedanken, dieses tatsächlich erreichen zu können.

Auch im Bereich der immer häufiger zu beobachtenden Jugendkarriere in die Obdachlosigkeit zeigt sich die Brauchbarkeit des Reaktionsansatzes. Die familiären und gesellschaftlichen Bedingungen führen einzelne Jugendliche immer wieder in harte Krisensituationen. Von ihrer Bewältigung hängt die weitere Entwicklung ab. Ob und wie die soziale Umwelt zur Lösung dieser Krise beiträgt oder ob sie durch ihre Reaktion diese Krise noch verschärft, wird zur entscheidenden Weichenstellung für den späteren Weg des Jugendlichen.

Das Phänomen der Obdachlosigkeit ist somit immer eine komplexe Interaktionsgeschichte von Gesellschaft, Bezugspersonen und Individuum. Dabei erlebt sich der einzelne Betroffene gegenüber der Gesellschaft meist als hoffnungslos unterlegen. Das Ursachenmodell der gesellschaftlichen Reaktion geht über frühere sozialisationstheoretische Ansätze hinaus, indem es die einseitigen Schuldzuweisungen oder Stigmatisierungen der Betroffenen (Herkunftsfamilien) aufhebt. Mit den Begriffen der sozialen Interaktionstheorien würde man sagen, es begreift den Obdachlosen als „Symptomträger" einer kranken (ausgrenzenden) Gesellschaft.

Das Modell hat eine strukturelle Komponente, die gesellschaftliche Rahmenbedingungen untersucht, und eine Verhaltenskomponente, die die Reaktionsmuster darin beschreibt. Dabei können beide Komponenten als eigenständige und zugleich vielfach ineinander verflochtene Karrieren beschrieben werden: Als Lebensform zunehmender Verarmung und als Lebensweg in abweichendes Verhalten hinein.

Ohne die soziologischen Hintergrundtheorien über Strukturen der Verarmung und Ausgrenzung käme man mit sozialpsychologischen Erklärungsmustern nur zu einer eher pädagogisierenden (wenn auch akzeptierenden) Haltung der Sozialarbeit, deren Hauptbemühung die bloße „Resozialisierung" der Betroffenen wäre. Werden hingegen die verschiedenen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die Armut und Obdachlosigkeit erzeugen bzw. einen Ausstieg beinahe unmöglich machen, mitbedacht, kann der von dieser Ausgrenzung Betroffene nicht mehr einfach als individueller Versager, Kranker und als der an seiner Situation Schuldige dargestellt werden. Die Notleidenden, besonders in solch großer Zahl, werden in einem sozialen Wohlfahrtsstaat zu einem gesellschaftlichen Skandal. Zugleich aber wird mitbedacht, daß die für längere Zeit in Obdachlosigkeit lebenden Menschen vielfältige individuelle, soziale und psychische Hilfsangebote benötigen, um dem für sie selbst oft hoffnungslos erscheinenden Teufelskreis zu entkommen.

## Folgen für die Obdachlosenhilfe: Karitatives und politisches Handeln

Für die vielen in der direkten Obdachlosenhilfe Tätigen, für die fachliche Sozialarbeit und die Sozialpolitik ergibt sich aus diesen Überlegungen für den Umgang mit Obdachlosigkeit die Notwendigkeit einer doppelten Strategie:

1. Die in der Sozialarbeit mit Obdachlosen hauptamtlich oder ehrenamtlich Tätigen dürfen sich nicht einfach zum allgemeinen „Auffangbecken" und „Ausputzer" verfehlter Sozialpolitik degradieren lassen. Manche Städte sind froh, einen „frommen Verein" gefunden zu haben, dem sie scheinbar unbegrenzt Menschen in allen möglichen Notsituationen und Problembereichen überlassen können. Das kann auf Dauer nur zu einer totalen Überforderung führen. Sozialarbeit mit Obdachlosen muß daher deutliche Veränderungen im strukturellen, sozialpolitischen Bereich im Sinn einer größeren sozialen Absicherung und materiellen Versorgung vieler von Obdachlosigkeit bedrohter und aktuell betroffener Personengruppen fordern. Die dort Tätigen müssen sich also vor Ort, in sozialpolitischer Gremien- und Vereinsarbeit, über Presse und Lobbyarbeit politisch einmischen.

Die in der Politik Verantwortlichen müssen das wirkliche Ausmaß der Obdachlosigkeit zur Kenntnis nehmen (Forderung nach Armutsberichten) und entsprechend strukturell handeln. Das bedeutet u. a.: den Arbeitsmarktzugang erweitern, den Wohnungsmarkt sozial lenken, Haushalten, die von Räumungsklagen bedroht sind, mit wirksamen rechtlichen, finanziellen und sozialen Hilfen beistehen, um

den Wohnungsverlust im Vorfeld zu verhindern; die Renten, Sozial- und Pflegeversicherungen ausbauen, um Alte, Kranke und Pflegebedürftige vor einem späteren Leben in Armut zu bewahren. Ohne solche Strukturmaßnahmen, das zeigt die bisherige Sozialgeschichte, werden sich die Zahlen der Obdachlosigkeit nicht senken, sondern eher weiter erhöhen.

2. Die karitativen Helfer und Sozialarbeiterinnen müssen gleichzeitig den Menschen, die unter der Lebenslage Obdachlosigkeit leiden, mit viel Verständnis entgegengehen, sie menschenwürdig versorgen und mit ihnen Schritte in Richtung einer neuen Lebensperspektive suchen. Dies wird oft sehr zeit- und personalintensiv sein. Auch wo solche Schritte kaum oder nur sehr anfanghaft möglich sind, dürfen sie diese Menschen nicht einfach aus jeglicher Hilfe ausgrenzen und sich selbst überlassen. Hier sind fachliche Helfer mit Barmherzigkeit gefragt.

Von der Sozialpolitik und der Sozialverwaltung wird verlangt, auch für diesen letztgenannten Weg Verständnis aufzubringen. Die Städte und Kommunen müssen nicht nur für den Besserung versprechenden Therapieweg, sondern auch für den Weg der Grundversorgung ausreichend materielle Mittel zur Verfügung stellen. Das erfordert das Gebot der menschenwürdigen Behandlung und der gerechten Verteilung der gemeinsamen Güter für jedes Mitglied einer Gemeinschaft.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Verordnung zum § 72 BSHG: „§ 4. Nichtseßhafte... sind Personen, die ohne gesicherte wirtschaftliche Lebensgrundlage umherziehen oder die sich zur Vorbereitung auf eine Teilnahme am Leben der Gemeinschaft oder zur dauernden persönlichen Betreuung in einer Einrichtung für Nichtseßhafte aufhalten."

[2] Seit 1990 wird der Begriff „Nichtseßhafte" in Fachkreisen zunehmend durch den Begriff „alleinstehende Wohnungslose" abgelöst. Ob damit aber die Lebenslage des tatsächlich Obdachlosen deutlich wird, ist fraglich. Das Grundproblem bleibt bestehen: Die letztlich willkürliche Unterscheidung und die daraus abgeleitete verschiedene Behandlung von „Obdachlosen" und „alleinstehenden Wohnungslosen".

[3] In einem neuen Urteil des OVG Münster von 1992 wurde bestätigt, daß auch alleinstehende Obdachlose grundsätzlich Anspruch auf eine Nacht- und Ganztagesunterkunft haben. Von einem Recht auf eigenen Wohnraum spricht das Urteil jedoch nicht. Vgl. Beschluß des Oberverwaltungsgerichts Münster v. 4. 3. 1992 (AZ. 9 B 3839/ 91), in: Rechtsprechung, Gefährdetenhilfe 3/92, 68 f.

[4] Armutsbericht des Dt. Paritätischen Wohlfahrtsverbandes, Blätter der Wohlfahrtspflege 1989, 277 f.

[5] Zahlen aus: Der Spiegel 6 (1992) 77.

[6] Landesamt für Datenverarbeitung und Statistik NRW, Statistische Berichte, Kennziffer FII-S-j/91.

[7] BAGNH, BAGSB: Gemeinsame Presseerklärung, Frankfurt/Bielefeld 1990, in: Gefährdetenhilfe 4/90, 143.

[8] Vgl. dazu die übersichtliche und kritische Zusammenstellung bisheriger Theorieansätze bei W. John, ... ohne festen Wohnsitz... Ursache und Geschichte der Nichtseßhaftigkeit und Möglichkeiten der Hilfe (Bielefeld 1988).

[9] R. Könen, Wohnungslosigkeit und Obdachlosigkeit im Sozialstaat (Diss. 1988, Frankfurt 1990).

[10] Bericht der BAG-Wohnungslosenhilfe für die Jahre 1989 und 1990, in: Gefährdetenhilfe 3/91, 85.

[11] Dt. Caritasverband, Arme unter uns. Ergebnisse und Konsequenzen aus der Caritas-Armenuntersuchung (Freiburg 1992).

[12] Vgl. Albrecht, Specht, Georgen, Großkopf, Holtmannspötter, Lebensläufe. Von der Armut zur „Nichtseßhaftigkeit" oder wie man „Nichtseßhafte macht" (Bielefeld 1990).

*Marek Zybura*

# Schlesien in der polnischen Gegenwartsliteratur

Stefan Żeromski, einer der bedeutendsten polnischen Autoren der Jahrhundertwende, stellte 1923 fest: „Schlesien zog die Aufmerksamkeit des ganzen Erdballs auf sich, brachte den kalten Verstand der Diplomaten, Großherrscher und Weltgebieter zur Gärung und wurde zum Zankapfel, um den sich der Krieg hätte entfesseln können – nur den polnischen Dichter ließ er ungerührt... Als die Krallen der schlesischen Aufständischen, als das Weltgewissen dieses Stück des Piastenerbes der Gewalt des letzten von Polens Totengräbern ... entrissen, als die schwerstgeprüfte Nation jenen denkwürdigen Sprung ins Zentrum der Macht gewagt hatte, da vermochte diese Wundertat der polnischen Dichtung nicht einmal eine einzige Regung zu entlocken, die ihrer würdig gewesen wäre."[1]

In der Tat blieben die Plebiszitkämpfe und die Gewinnung Ostoberschlesiens, das zur polnischen Wojwodschaft Schlesien wurde, mit allen ihren Begleiterscheinungen, geschichtlichen Voraussetzungen und wirtschaftlich-politischen Konsequenzen, ja die geographisch-kulturelle Besonderheit dieser Region als literarisches Sujet am Rand des Interesses und der Entwicklung der polnischen Literatur in der Zwischenkriegszeit. Es waren in der Regel die kleineren Geister unter den Schriftstellern, die damals das schlesische Motiv, sei es tagesaktuell, sei es unter dem historischen Blickwinkel, thematisierten. Die glänzende Feder einer Zofia Kossak, deren „Legnickie pole" (Die Walstatt von Liegnitz, 1930), worin sie eine Episode aus dem Mongolensturm von 1241 zur ideologischen Konfrontation zwischen asiatischer Barbarei und europäischem Christentum auf dem schlesischen Boden sehr gekonnt ausmalte, war in dieser Hinsicht die sprichwörtliche Ausnahme. Aber auch diese begnadete Autorin leistete nur Mittelmäßiges, als sie sich der unmittelbaren Gegenwart zuwandte und mit „Nieznany kraj" (Das unbekannte Land, 1932) obendrein noch die Wogen des polnisch- deutschen Gegensatzes um Oberschlesien aufs neue höher schlagen ließ[2].

Die Ursachen für den oben diagnostizierten Sachverhalt waren einerseits allgemein-politischer, historischer und psychologischer Natur, andererseits resultierten sie aus den inneren, spezifisch schlesischen Entwicklungen. Sie sollen hier zuerst zur Erörterung gelangen, weil sie – worauf im folgenden noch zurückzukommen sein wird – ihre Gültigkeit auch für die nach 1945 einsetzenden Prozesse der schlesischen Problematik in der polnischen Literatur behalten sollten.

Die Polen haben in den anderthalb Jahrhunderten der nationalen Unfreiheit daran gearbeitet, den polnischen Staat in den Grenzen aus der Zeit unmittelbar vor

den Teilungen (1772–1795) wiedererstehen zu lassen, in denen es kein Schlesien gab. Geriet doch dieses im 14. Jahrhundert aus der polnischen vollends unter die habsburgische Hoheit. Seitdem expandierte Polen territorial, politisch und kulturell immer ostwärts. Diese jahrhundertelange Entwicklung schwächte naturgemäß das Andenken an die mittelalterliche Wiege des Staats im Westen und band die nachfolgenden Generationen von Polen auch emotional immer stärker an die sich gen Osten verschiebenden polnischen Macht- und Kulturzentren. Die für literarische Gestaltungs- und Anverwandlungsprozesse wichtige kulturelle und gefühlsmäßige Bindung (die politische bestand, wie gesagt, seit langem nicht mehr) wurde immer dünner, wenngleich deutscherseits noch im 17. Jahrhundert der Breslauer Pastor Johannes Kurtzmann Schlesien als „die Tochter der Mutter Polen" apostrophierte und der Schriftsteller Johann Gottlieb Schummel unter dem Eindruck seiner „Reise durch Schlesien im Julius und August 1791" eine Apologie auf die polnische Sprache in Schlesien verfaßte[3].

Von den spezifisch schlesischen Faktoren, die im nachhinein die Integrierung der hiesigen Problematik in den geistigen Kreislauf der allgemeinpolnischen Literatur erschwerten, war der Umstand am verhängnisvollsten, daß sich das schlesisch-polnische Schrifttum erst im 17. Jahrhundert herauszubilden begonnen hatte, zu einem denkbar ungünstigen Zeitpunkt also, wo zuerst der Dreißigjährige Krieg im Westen wütete und dann die sogenannte „schwedische Sintflut" Polen verheerte, wodurch seine kulturelle Ausstrahlung nach Schlesien (Krakau war noch im 16. Jahrhundert ein beliebter Studienort für die schlesische, auch die deutsche Jugend insgesamt gewesen) auf ein Minimum reduziert wurde. Das hatte zur Folge, daß sich das polnische Schrifttum in Schlesien auf sich selbst zurückgeworfen sah und, von der Sprach- und Literaturentwicklung in Polen in wachsendem Maß abgeschnitten, zunehmend religiös-didaktischen und regionalen Charakter bekam, wodurch es sich selbst marginalisierte.

Von daher erklärt sich generell das überwiegend laue Interesse der polnischen Literatur an der schlesischen Thematik in der Zwischenkriegszeit. Schlesien war für die Polen zu wenig „exotisch", um den Zauber des Inkommensurablen auszustrahlen und eben dadurch die Neugier zu wecken. Gleichzeitig war es doch fremd genug (schon allein deshalb, weil es an dem Teilungstrauma und seinen Folgen nicht teil hatte, die das politische Bewußtsein und Selbstverständnis der Polen auf lange Zeit homogenisierten und petrifizierten), um als literarisches Thema sofort anzusprechen. Diese Situation begann sich langsam seit den 30er Jahren zu ändern, als Schriftsteller wie J. Powolski, J. Iwaszkiewicz und Z. Kossak unter dem Eindruck der Wiederherstellung des polnischen Nationalstaats nach dem Ersten Weltkrieg eine Revision des polnischen Geschichtsbewußtseins durchzusetzen versuchten. Der Prozeß der literarischen Erschließung Schlesiens bekam insbesondere mit der Gründung der kulturpolitischen Zweiwochenschrift „Kuźnica" (Die Schmiede) einen wichtigen Impuls. Deren Leiter, Paweł Musioł, funktionierte sie

bald um zum Sprachrohr der von ihm animierten literarischen Gruppe „Fantana". Ehe sich diese Initiative aber richtig entfalten konnte, kam der Krieg, der ihr ein gewaltsames Ende setzte und deren Anreger dem Henkersbeil zuführte[4].

## Literarische Inbesitznahme

Mit dem Jahr 1945, nachdem nunmehr ganz Schlesien an Polen gefallen war, begann eine literarische Inbesitznahme dieses Landes, die bis ins Detail mit großem propagandistischen und ideologischen Aufwand durch die staatlichen Behörden in die Wege geleitet und gesteuert wurde. Das starke offizielle Engagement des Staats für die Integration Schlesiens in die polnische Literaturlandschaft war ein politischer Faktor, der, obwohl bereits in der Zwischenkriegszeit präsent, erst jetzt richtig wirksam wurde. Das kam nicht von ungefähr. Man war bemüht, die im gesellschaftlichen Bewußtsein vorhandene, tiefe Fixierung auf die an die Sowjetunion verlorengegangenen östlichen Provinzen nun auf die – wie es hieß – „wiedergewonnenen" Gebiete zu verlagern. Hierzu wurde als willkommenes Vehikel die jetzt aufgefrischte und stark aufgewertete Ideologie des „powrót do macierzy", der Rückkehr zum Mutterboden, d. i. zu Polen, verwendet, die, im 19. Jahrhundert in den nationaldemokratischen Kreisen geboren, bisher nur ein kümmerliches politisches Dasein gefristet hatte.

Der institutionelle Rahmen wurde mit literarischen Zeitschriften, Diskussionsklubs, Forschungsinstituten und Verlagen geschaffen. Den Ton gab in den ersten Jahren die Kattowitzer kulturpolitische Wochenschrift „Odra" (Die Oder) an, die von Wilhelm Szewczyk geleitet wurde. Szewczyk (1916–1991), ein polnischer Oberschlesier, der schon 1938 mit dem seiner Heimat verbundenen Poem „Hanys" von sich reden machte, wurde nach dem Krieg zum einflußreichsten offiziellen Exponenten der Kultur- und Literaturpolitik in Schlesien und zugleich zu deren aktivem Repräsentanten als Schriftsteller, Publizist, Herausgeber und Verleger in einem. Diese Stellung behielt er bis in die 80er Jahre. Unter seiner Leitung war die Zeitschrift der organisatorische Stimulator des kulturellen und literarischen Lebens in Schlesien, Kattowitz sein Mittelpunkt gewesen. Preisausschreiben, Programmdebatten, Schriftstellertreffen waren die Hauptformen der durch die Zeitschrift entfalteten literarisch-organisatorischen Aktivitäten.

Es war nur folgerichtig, daß die propagandistisch forcierte Ideologie der „Rückkehr zum Mutterboden" in der Literatur eine Flut historischer Erzählwerke hervorbrachte, denen die offen eingestandene Prämisse zugrunde lag, dem breiten Lesepublikum unmißverständlich nahezubringen, daß die jetzige polnische Inbesitznahme Schlesiens durch die Geschichte determiniert war und obendrein – in Anbetracht des jahrhundertelangen deutschen „Drangs nach Osten" – die Erfüllung historischer Gerechtigkeit darstellte. Nur wurde hierbei aus propagandisti-

schen und politischen Gründen unterdrückt (woran übrigens die von dem Trauma des Zweiten Weltkriegs verfolgten Polen nicht sonderlich gerne erinnert werden wollten), daß die deutsch-polnische Nachbarschaft im Westen über Jahrhunderte hinweg im immer wieder vom Krieg heimgesuchten Europa vorbildlich gewesen war. Ausgenommen recht wenige und kurze Auseinandersetzungen kannte die deutsch-polnische Grenze bis zum Ausgang der polnischen Adelsrepublik im 18. Jahrhundert nicht den Schrecken des Schwertes und Feuers, sondern einen frei blühenden Handel und regen wissenschaftlich-kulturellen Austausch. Um so eifriger griff man nunmehr auf die geschichtlichen Konfliktphasen zurück, wodurch zum einen das Stereotyp von der angeblich ewigen, angeborenen deutsch-polnischen Feindschaft maßgeblich genährt wurde und zum zweiten die Räumung Schlesiens und der übrigen westlich-nördlichen Gebiete von den Deutschen sich den Lesern desto sinnfälliger als später Akt der besagten geschichtlichen Gerechtigkeit darbieten sollte.

## Piastenromane

Repräsentativ für diesen Trend waren die unter der Jugend bis heute weitverbreiteten Bücher aus dem Zyklus der sogenannten „Piastenromane" von Karol Bunsch, welche die Entstehungszeit des polnischen Staats unter Mieszko I., Boleslaus dem Kühnen und Boleslaus dem Schiefmund zum geschichtlichen Hintergrund haben[5]. In diesen abenteuerlich zugeschnittenen Büchern malt der Autor die damaligen kriegerischen deutsch-polnischen Auseinandersetzungen, die aus dem Zusammenspiel verschiedener innen- und außenpolitischer, ja weltanschaulicher Faktoren resultierten, zu einem nationalen, fast zu einem rassischen germanisch-slawischen Gegensatz ganz „moderner" Prägung aus, wo die Deutschen stets als meineidige Aggressoren fungieren.

Fragmente dieser Prosa, so zum Beispiel die Schilderung der Belagerung des schlesischen Burgorts Nimptsch durch die Truppen Kaiser Heinrichs II. 1017, gingen in Form von Lesestücken in die Schulbücher als Illustration der deutschen Aggression in Schlesien ein, die schon damals von barbarischer Grausamkeit geprägt war. Die Belagerer von Nimptsch versuchen nämlich die Burg mit Belagerungsmaschinen zu erstürmen, an deren Türmen die polnischen Geiseln, Kinder der Burginsassen, lebendigen Leibes zum Schutz der darin versteckten Angreifer festgebunden hängen. Unübersehbar ist in dieser Szene der Assoziationsbogen, den der Verfasser zum Warschauer Aufstand von 1944 spannt, als zum Schutz der gegen die Aufständischen anrollenden deutschen Panzer die polnische Zivilbevölkerung Warschaus vorangetrieben wurde. Auch sonst scheint Bunsch, der die deutsche Okkupation in dem nach völkisch-rassischen Prinzipien regierten Generalgouvernement des Hans Frank erlebt hat, die deutschen Charaktere seiner Pia-

stenromane durchweg nach den schlimmsten nazistischen Mustern gezeichnet zu haben. In einer solch ahistorischen Optik werden dem deutschen Wesen verbrecherische Instinkte als genuin attestiert, die Deutschen folglich als Erzfeinde abqualifiziert, die allerdings ungeachtet ihrer Übermacht und Rücksichtslosigkeit doch zu schlagen sind. Als solches erbauliches Beispiel wird in dem Roman „Psie pole" (Hundsfeld, 1953) des Zyklus ein sagenumwobenes Ereignis aus dem Feldzug König Heinrichs V. gegen Boleslaus den Schiefmund im Jahr 1109 aufgerollt, wonach die Deutschen vor den Toren Breslaus eine derart vernichtende Niederlage erlitten hätten, daß die Hunde der Umgebung der Bevölkerung bei der Bestattung der großen Zahl toter Feinde hätte helfen müssen, weshalb das Schlachtfeld (heute ein Stadtteil von Breslau) nachher „Hundsfeld" genannt worden sei. Man kann sich bei solchen Bildern nicht des Eindrucks erwehren, daß Bunschs Bücher, außer daß sie die Anrechte Polens auf Schlesien historisch reklamierten, für den Autor und die kriegsbetroffene Generation seiner Leser auch Kompensationsfunktionen erfüllten.

Von Bunschs Büchern hebt sich im Spektrum der historischen Nachkriegsprosa ein anderer Piastenroman gewaltig ab: der fünfteilige „Bolesław Chrobry" (Boleslaus der Kühne, 1947–1974) von Antoni Gołubiew. Der Gegensatz ist künstlerischer und ideeller Natur. Verglichen mit Bunschs zugegeben flott geschriebener, aber anspruchsloser Unterhaltungsprosa ist Gołubiews Werk ein durch und durch artifizielles Gebilde, worin der Autor – gemäß der Krausschen Sentenz, daß die Form der Gedanke sei – den formalen und kompositorischen Fragen ebensoviel Aufmerksamkeit widmet wie dem eigentlichen Inhalt. Dieser wiederum – im Unterschied zu der propagandistischen Ausbeutung der deutsch-polnischen Konflikte bei Bunsch – kreist um die Idee des zivilisatorischen Umbruchs, der im Raum zwischen der Weichsel und der Oder mit der Gründung des polnischen Staatswesens erfolgte. Bei der Thematisierung der kulturellen, religiös-ethischen und machtpolitischen Aspekte dieses Prozesses schildert Gołubiew auch die deutsch-polnische Nachbarschaft, deren manchmal stürmisch wogenden Rhythmus er jedoch im Gegensatz zum ahistorischen Verfahren Bunschs aus der Totalität der Bedingungen jener Zeit und jenes Raums zu erklären versucht, unter denen es durchaus auch für eine friedliche deutsch-polnische Zusammenarbeit, ja Freundschaft Platz gab. Bezeichnenderweise blieb dem Werk Gołubiews, dies abermals im Gegenzug zu Bunsch, wegen seiner formalen Beschaffenheit und seines gedanklichen Gehalts, die hohe Ansprüche an den Leser stellen, bis heute breitere Wirkung versagt.

Eine Mittelposition zwischen der platten Prosa Bunschs und der hohen Kunst Gołubiews, der etwa Teodor Parnickis Piastenroman „Srebrne orły" (Die silbernen Adler, 1948) gleichwertig an die Seite zu stellen wäre, nimmt die literarisch solide, gedanklich ausgewogene, realistische Historienmalerei Władysław Jan Grabskis ein, der in seinem Schaffen eine dritte Variante des Piastenromans liefert.

„Rapsodia świdnicka. Opowieść ślaska z lat 1339–1404" (Die Schweidnitzer Rhapsodie. Ein schlesischer Roman aus den Jahren 1339–1404; 1955) ist ein breites episches Gemälde, das die Regierungsjahre der beiden letzten Piastenherzöge von Schweidnitz-Jauer, Heinrich und Bolko, zum thematischen Hintergrund hat. Das Erlöschen dieser Piastenlinie, womit jegliche rechtliche Bindungen des Herzogtums an Polen abgerissen waren, ist der dramaturgische Nerv des Romans und die Übernahme des Landes durch die Luxemburger sein Höhepunkt, auf den die Handlung zusteuert. In der Vorrede betont Grabski, er habe dieses Buch aus der Absicht heraus geschrieben, „die Schlesier (gemeint sind die polnischstämmigen Autochthonen) und Übersiedler (aus dem polnischen Osten) dessen zu vergewissern, daß sie die rechtmäßigen Besitzer dieser schlesischen Erde und die Erben derjenigen sind, die sie seit alters beim Rauschen der slawischen Rede mit Mühe bestellten, mit ihren Knochen düngten und darauf Städte in die Höhe zogen"[6]. Soweit die politische Deklaration. Das voluminöse Werk ist allerdings bei seinem Polonozentrismus alles andere als ein Buch mit einer These. Der breite Strom der Handlung mit über 300 Figuren – Fürsten, weltliche und geistliche Würdenträger, Feldherrn, Höflinge, Mönche, Priester, Kaufleute, Handwerker, Bauern, Wanders- und Spielleute, Pilger und Bettler u. a. m., wovon fast die Hälfte historische Gestalten sind – fließt bald gemächlich, bald brausend dahin und weitet sich zu einem stoffgesättigten, nuancierten und farbenprächtigen Panorama des „Herbsts des Mittelalters" in Schlesien aus. Der Panorama-Effekt verdankt sich dem Kunstgriff des Autors, die Familiengeschichte des herzoglichen Hauses mit derjenigen eines Schweidnitzer Schmiedemeisters parallel zu setzen. Der ideelle Kern des Werks gründet im Politischen und Metaphysischen zugleich. Seine metaphysische Ausrichtung ist womöglich noch stärker. Denn Grabski scheint sich im Grund nicht so sehr für die Triebkräfte und Gesetze der Geschichte als vielmehr für die des menschlichen Lebens zu interessieren, das zerrissen ist zwischen Gott und Satan, zwischen Gut und Böse, Tugend und Sünde. Der Kampf um die Seele scheint beim genaueren Zusehen das eigentliche Thema dieses Buchs zu sein, worin der Autor unter dem Schutz der historischen Camouflage Kritik an den durchaus aktuellen Zuständen der stalinistischen Epoche im Polen der 50er Jahre übt.

Mit diesem dreifachen Hinweis auf markante Beispiele des Piastenromans in der polnischen Nachkriegsliteratur (die hier stellvertretend für viele andere stehen mögen) soll veranschaulicht werden, daß die Autoren dieser Prosa, deren natürlicher Schauplatz zumeist Schlesien ist, dieses Land als literarisches Sujet mehr oder weniger zweckpolitisch und ideologisch instrumentalisieren und es nicht im literarischen Medium in seiner Autonomie und Integrität wieder erstehen lassen. Die ideelle Unzulänglichkeit solcher Werke wird sogleich sichtbar, wenn man sie an den vergleichsweise breit angelegten epischen Entwürfen des Huzulenlandes bei Vincenz, Weißrußlands und Litauens bei Mackiewicz und Miłosz mißt, in denen diese Regionen ihre Identität bewahrt haben[7].

Generelles Merkmal der polnischen historischen Schlesienliteratur (deren wesentlichen Bestandteil eben die Piastenromane bilden) ist die Repolonisierungstendenz. Um dem Anspruch auf diese zu einiger psychologischer Plausibilität zu verhelfen, wurde in dieser Literatur nur allzu oft (siehe Bunsch) ohne ethische Bedenken ein dämonisches Bild der Deutschen und Deutschlands in Szene gesetzt. Es gereicht der polnischen Literaturkritik zur Ehre, daß sie derlei manipulatorischen Praktiken, wenn auch selten, mit Skepsis und Mißbilligung begegnete, und zwar schon in den 40er Jahren, als dazu viel Zivilcourage und manchmal auch innere Selbstüberwindung gehörte[8]. Diese souveräne Kritik sah mit der das Deutschtum dämonisierenden historischen Schlesienliteratur die Gefahr heraufziehen, einer irrationalen Stereotypenbildung über die deutsch-polnischen Beziehungen in dieser Grenzregion Vorschub zu leisten. In der Tat hat der Piastenroman Bunschscher Prägung zu dem im polnischen Bewußtsein nachwirkenden stereotypen Modell der deutsch-polnischen Beziehungen, das sich bis dahin auf vier Klischees stützte: auf die Konflikte mit dem Kreuzritterstaat, mit dem Preußen Friedrichs II., mit dem Deutschland Bismarcks und dem Dritten Reich Hitlers, das fünfte Klischee über die Konflikte mit dem Deutschland der Stauferzeit beigesteuert. Klischeehaft ist dieses Modell nicht, weil es grundsätzlich falsch wäre, sondern weil es sich einer rationalen Überprüfung entzieht. Es kennzeichnet sich vornehmlich dadurch, daß es alle positiven Seiten der deutsch-polnischen Beziehungen aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängt und die Mythisierung, die Überbetonung deren negativer Kapitel, ja deren Verabsolutierung fördert.

Der Germanist Joachim J. Scholz stellte vor kurzem in seiner Untersuchung des Oberschlesienromans „Schloß Fürstenkron" von August Scholtis sehr scharfsinnig fest: „Lange vor Atlantikpakt und Potsdamer Beschlüssen ging Oberschlesien als Heimat verloren, weil es sich nicht als Grenzland verstehen wollte, weil es dem mißverstandenen Ehrgeiz nachgab, sich als rein innerdeutsche Provinz zu gebärden. Oberschlesien, kurz gesagt, ging als deutsche Heimat verloren, weil Oberschlesien es für unter seiner deutschen Würde hielt, dem Polen Wawel Dreihaupt Heimat zu sein."[9] Mutatis mutandis läßt sich über die polnische Schlesienliteratur behaupten, daß das, womit sie sich schwer tut und woran sie meistens scheitert, ihr aus der Ideologie der „Rückkehr zum Mutterboden" und aus der Repolonisierungsidee resultierendes Unvermögen ist, Schlesien eben als Grenzlandschaft aufzufassen und zu akzeptieren, daß die Geschichte dieser Region von Menschen mit genuin polnischem und deutschem Identitätsgefühl gemeinsam getragen wurde.

## Sozialistischer Realismus

Die Doktrin des sozialistischen Realismus um die Wende der 40er und 50er Jahre reduzierte den in der polnischen Schlesienliteratur geradezu wuchernden Historis-

mus zu einem Randphänomen. Die Gleichschaltung der Literatur unter der Losung des schöpferischen Engagements der Schriftsteller für den sozialistischen Aufbau, was durch die literarische Dokumentierung des gesellschaftlichen Bewußtseinswandels unter den neuen politischen und Produktionsverhältnissen zu erfolgen hatte, ließ kaum mehr Raum für regionale Unterschiede. Literaturfabrikate wie Jerzy Pytlakowskis „Fundamenty" (Fundamente, 1948), Jan Wilczeks „Nr 16 produkuje" (Nr. 16 produziert, 1949), Aleksander Ścibor Rylskis „Wegiel" (Kohle, 1950), Nina Rydzewskas „Ludzie z wegla" (Die Kohlenleute, 1950–1953), Jan Pierzchałas „Dziewczyna" (Das Mädchen, 1952) – um stellvertretend nur auf diese Titel zu verweisen – könnten trotz ihrer topographischen Verankerung in der schlesischen Industrie- und Agrarlandschaft unter beliebig anderem Himmel, in einer beliebig austauschbaren Region spielen, weil die schlesischen Koordinaten dieser Bücher nur leere Staffage sind. Dies resultierte freilich sowohl aus den normativen Zwängen der Doktrin des sozialistischen Realismus als auch aus dem einfachen Umstand, daß die meisten dieser Autoren nicht aus Schlesien stammten, auch oft gar nicht in Schlesien wohnten, sondern diese Region lediglich von mehr oder weniger kurzen Stipendienaufenthalten kannten, zu denen sie offiziell delegiert wurden.

Dem ideologischen Druck erlagen jedoch auch Schriftsteller, die in Schlesien geboren waren, von denen man aber hätte annehmen können, daß ihnen die Vertrautheit mit diesem Land und seinen Bewohnern zu einer differenzierteren Sichtweise in ihrem Schaffen verhelfen sollte. Indes vollzogen auch diese Autoren, die meistens soziale Probleme thematisierten und stark aus plebejisch-proletarischen Quellen schöpften, für die der in den 40er Jahren noch katholisierende Gustaw Morcinek stellvertretend steht, fast nahtlos den „Übergang in die Literaturwelt des Sozialismus-Kommunismus" [10].

Morcinek, der vor dem Krieg die Arbeit im Milieu der einfachen Bergarbeiter literarisch verklärte, einem Milieu, dem er selber entstammte, das er durch und durch kannte und ehrlich liebte, ging nun daran, die heimatlichen Motive klassenkämpferisch zu deuten, wofür sein „Pokład Joanny" (Der Schacht Johanna, 1950), der die Formierung einer sich ihrer Klassenziele bewußten Arbeiterbewegung im oberschlesischen Kohlenrevier zum Inhalt hat, beredte Belege lieferte. Die einen Zeitraum von fast hundert Jahren umfassende Handlung des Buchs endet sinnigerweise 1948, als mit der sozialistischen Gesellschaftsordnung in Polen diese Ziele als erreicht befunden werden. Der klassenmäßige Standpunkt überlagert hier die nationale Problematik, wenn auch das Bekenntnis zum Polentum weiterhin hoch auf der Werteskala rangiert. Das Verhältnis zum Deutschtum wird insofern differenzierter, als es jetzt gilt, den Faktor der internationalen Klassensolidarität zu berücksichtigen. Ansonsten aber bleibt der Glaube an die reinigende Kraft des Polentums (gepaart mit dem Argwohn gegenüber den Deutschen) durchaus bestehen. Exemplarisch steht hierfür die Erzählung „Klara Krause" aus dem Band „Klara

Krause i inne opowiadania" (Klara Krause und andere Erzählungen, 1956) von Wilhelm Szewczyk: Scheitert die alte Autochthonin an ihrem Widerstand, sich an das neue polnische Schlesien anzupassen, so findet ihre Tochter unbeirrbar den Anschluß an das Polentum und lebt als brave Polin in vorbildlicher ideologischer Harmonie mit ihrem deutschen Bruder, der in der DDR wohnt.

## Literarischer Antiquarismus – Nationale Apologetik

Als 1956 die polnische Literatur das Korsett des sozialistischen Realismus abstreifte, zeigte es sich, daß nach einem Jahrzehnt intensiven, politisch bestimmten Raubbaus an der schlesischen Thematik das Interesse für sie sichtlich abgeflaut war. Kattowitz hatte seine Vormachtstellung als organisatorisches Zentrum des literarischen Lebens in Schlesien eingebüßt, das nun, von ideologischer Bevormundung frei, verschieden orientierte Wege einschlug. Die in Schlesien alteingesessenen autochthonen Autoren gruppierten sich zum Großteil um die Oppelner Sektion des Polnischen Schriftstellerverbands.

Dieser Kreis, dem es an einem interessanten, regionalspezifischen Gepräge nicht fehlte – es sei hier auf das originelle Talent des eigenwilligen Autodidakten Rafał Urban oder des nach dem Krieg auch deutschschreibenden Karol Okoński hingewiesen –, zeigte sich jedoch außerstande, eine künstlerisch anspruchsvolle und politisch unbefangene epische Aufbereitung der seit 1945 in der Region erfolgten Prozesse vorzulegen, und somit ein genuines Bild Schlesiens literarisch nachzuschaffen. Man könnte fast von einer Flucht vor der zeitgenössischen Problematik sprechen, wenn man bedenkt, mit wieviel Aufwand in diesem Kreis editorische Arbeiten, die den vergangenen Zeugnissen des schlesisch-polnischen Schrifttums galten, und literarische Sammeltätigkeit, die sich dem lokalen Märchen- und Sagenschatz zuwandte, betrieben wurden. Diesen literarischen Antiquarismus pflegten zumeist ältere Autoren. Charakteristisch war für sie, daß sie immer, wo sie sich dem schlesischen Volkstum näherten, nach den Worten W. Szewczyks bemüht waren, „durch die Anlagerung psychischer Gewohnheiten und historischer Konflikte zu jenen stillen Dimensionen vorzudringen, wo Schlesiertum Polentum ist, und wo alles genauso wie bei Krakau, Sieradz und Łomża in Erscheinung trat und tritt" [11].

Eine solche Verfahrensweise war aber nicht dazu angetan, der Identität dieser Region gerecht zu werden, entsprach freilich den an die Regionaldichtung gerichteten Postulaten der offiziellen Kulturpolitik, daß sie allgemeinnationale Züge aufzuweisen habe [12]. Kein Wunder, daß jüngere schlesische Autoren, die nach dem Krieg debütierten, sich meistens von der regionalen Problematik abwandten und danach strebten, gleich den Anschluß an die neuesten Trends der allgemeinpolnischen Literatur zu finden. In noch stärkerem Maß traf das natürlich für die aus

Zentral- und Ostpolen zugewanderten Schriftsteller zu. Ein Paradebeispiel ist hierfür Tadeusz Różewicz. Es wäre müßig, in dem sehr vielfältigen Schaffen dieses hervorragenden Dichters, dem Schlesien schon 1949 zur Wahlheimat geworden ist, nach etwaigen thematischen oder ideellen Bezügen zu dieser Region zu suchen.

Und kam es schon vor, daß sich die Einwanderer in ihrem Schaffen der neuen Heimat zuwandten, dann taten sie es in einer betont nationalapologetischen Weise. Der in seinem nationalen Zugehörigkeitsgefühl verwirrte polnische Schlesier, als tragisches Produkt von Jahrhunderten deutscher Fremdherrschaft hingestellt, war eine stehende Figur dieser Literatur, die in vielen, mehr oder weniger klischeehaften Varianten seine Rückkehr zum Polentum (soweit er nicht unwiederbringlich dem Renegatentum verfallen war) schilderte. Der aus Lemberg nach Schlesien eingewanderte Jan Brzoza lieferte in der Titelgeschichte seines Erzählungsbands „Powrót z niewoli" (Rückkehr aus der Gefangenschaft, 1956) ein idealtypisches Muster hierfür: Hans Cebulak, der Protagonist der besagten Erzählung, mit seiner Wehrmachteinheit eingekesselt und gefangengenommen, wird sich im sowjetischen Kriegsgefangenenlager seiner faktischen nationalen und sozialen Zugehörigkeit bewußt, entfernt sich innerlich und äußerlich von seinen deutschen Kameraden und wird schließlich als Pole von den Sowjets entlassen, worauf er in sein oberschlesisches Heimatdorf zurückkehrt.

Der ideelle Schematismus dieser Erzählung, verbunden mit Zugeständnissen an die jetzt in der Literatur funktionierenden politischen Klischees – das ist in diesem Fall die plötzlich bei Cebulak entbrennende Liebe zu den Sowjetmenschen als Repräsentanten einer humanen und gerechten Gesellschaftsordnung –, beherrscht auch Brzozas Roman „Ziemia" (Die Erde, 1963), der die Ansiedlung der Ostpolen in Oberschlesien thematisiert.

## Absage an die Ideologie

Unter den literarischen Zeugnissen der Ansiedlungsaktion in Schlesien hebt sich von der Masse des hurrapatriotischen, vom Missionsgeist durchdrungenen Schrifttums das Schaffen des aus Krakau ins Glatzer Land verschlagenen Henryk Worcell durch nüchternen Realismus und Absage an das ideologische Denken ab. Worcell projiziert seine literarischen Figuren in die schlesische Landschaft nicht nach einem im voraus entworfenen sozialpolitischen Schema. Die Ankunft in Schlesien entlockt weder ihm noch seinen Helden besondere seelische Regungen, ist kein Anlaß, Mieszkos I. Zeiten heraufzubeschwören. Im Gegenteil, ihr Denken und Handeln bleiben unbeirrt gegenwarts- und zukunftsbezogen. Sie versuchen, im geographisch und kulturell fremden Raum Wurzeln zu schlagen, und bemühen sich redlich, die verbliebenen Deutschen zu verstehen, unter denen sie jetzt zu leben haben.

Gilt der Band „Parafianie" (Die Gemeindemitglieder, 1960) in erster Linie den neuen sozialen Beziehungen, in die die Ansiedler eintreten, einer neuen Hierarchie von Autoritäten, die sie erfahren, und neuen Sitten und Gebräuchen, die sie annehmen, so konzentriert sich das Interesse des Autors in dem Erzählungsband „Najtrudniejszy jezyk świata" (Die schwierigste Sprache der Welt, 1965) auf das Problem des Verhältnisses der Ansiedler zur verbliebenen deutschen Bevölkerung, dessen Kompliziertheit für beide Seiten vor allem aus den frischen Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs resultierte. „In der damaligen Zeit hielten wir alle Deutschen für verschworene Feinde."[13] Mit dieser Einstellung lassen sich die Ansiedler unter den Deutschen nieder. Doch mit der Zeit, so der Erzähler, „war es schwierig, unaufhörlich Haß gegen diese Leute in sich zu nähren". Das durch den geschichtlichen Kataklysmus erzwungene Zusammenleben und die gegenseitige Beobachtung verhelfen zum Nachdenken, dem zuerst die bisher gehegten und gehüteten Vorurteile zum Opfer fallen: „Früher dachte ich, die Deutschen würden mit Vorliebe ein Herdendasein führen, gemeinschaftlich in geschlossenen Makroorganismen handeln. Jetzt sehe ich, daß das nicht der Fall ist: sie arbeiten einzeln, leben verstreut, als ob sie keine Idee, kein gemeinsames Ziel vereinte." Diese Reflexionen münden in die „Entdeckung" ein, daß die Deutschen auch Menschen sind: gut und redlich wie die alte Hattwig, niederträchtig und untertänig wie der Kappelmeister Enders, haßerfüllt wie Erna, oder ständig zwischen Gut und Böse hin- und hergerissen wie Paul – wie es eben Menschen auf der ganzen Welt sind. Es ist dies eine Erkenntnis, die in den 30er Jahren August Scholtis in bezug auf die Polen in seinem Oberschlesienroman „Baba und ihre Kinder" formuliert hatte: „Die Polen sind auch Menschen."[14]

Ebensowenig aber, wie sich damals Scholtis mit seiner Haltung in Deutschland durchsetzte, war es Worcell vergönnt, seiner Ansicht über die Deutschen in der breiteren Öffentlichkeit Bahn zu brechen. Kaum ein Jahr nach dem Erscheinen seines Buchs flammte im Land die Entrüstung hoch, als sich die polnischen Bischöfe mit der berühmten Botschaft: „Wir vergeben und bitten um Vergebung" an die deutsche Nation wandten. Vergessen blieb die Botschaft der Worcellschen Erzählungen, worin der Verfasser vor Haß ausdrücklich warnte, weil „wenn zwei Menschen Haß gegeneinander hegen, dann tragen sie damit gravierend zum allgemeinen Haßpotential auf der Welt bei; in diesen Dingen gilt eine eigenartige Arithmetik: eins plus eins ist da mitnichten zwei, sondern hundert"[15].

Seit den ausgehenden 60er Jahren erlahmte das Interesse für die schlesische Thematik in der polnischen Literatur in zunehmendem Maß. Falsch wäre die Meinung, daß dies auf den in den 70er Jahren wachsenden Zensurdruck zurückzuführen wäre, weil sich doch in der zweiten Hälfte der 70er Jahre ein unabhängiger Literaturbetrieb im politischen Untergrund zu etablieren begann, der in den 80er Jahren schon Tausende von Titeln auf den inoffiziellen Markt brachte. Dieser unabhängige Literaturbetrieb und -markt schuf zu einem nicht unwesentlichen Teil die

Grundlagen für das große Interesse an der Grenzlandthematik des polnischen Ostens unter den Schriftstellern und Lesern in den 80er Jahren. Gerade der Mythos des polnischen Ostlands[16], der damals neu auflebte, marginalisierte nun vollends die schlesischen Motive in der Literaturlandschaft.

Eine Ausnahme dürfte hier eventuell der Oberschlesier Stanisław Bieniasz (geb. 1950 in Hindenburg) sein, der allerdings – obwohl er in polnischer Sprache schreibt – in Deutschland wohnt. Mit seinem Schaffen stellt er das in der polnischen Nachkriegsliteratur tradierte Schlesienbild in Frage und rückt besonders das unbequeme deutsch-polnische Oberschlesiensyndrom ins Rampenlicht der offenen Debatte. Nach zehnjähriger Pause begannen aber seine Werke – von denen vor allem das Stück „Biografia kontrolowana" (Kontrollierte Biographie, 1989) und der Roman „Ucieczka" (Die Flucht, 1991) hervorzuheben sind – erst seit 1991 in Polen wieder zu erscheinen, so daß von einer tiefergreifenden Rezeption – sowohl bei den Lesern als auch bei den polnischen Schriftstellerkollegen – noch kaum die Rede sein kann.

Das Auftauchen der schlesischen Problematik in der polnischen Publizistik seit 1989, obwohl in seiner Intensität mit den diesbezüglichen Auseinandersetzungen aus den 40er und 50er Jahren nicht vergleichbar, wird sich womöglich auf die Literatur noch befruchtend auswirken, was freilich erst abzuwarten bleibt. Im Moment wird diese Problematik auch im publizistischen Bereich durch den Ostlandmythos überschattet. Schlesien, die „wiedergewonnenen Gebiete" insgesamt haben einen solchen Mythos in der polnischen Literatur nicht hervorgebracht, wenn es auch an Ansätzen in dieser Richtung in den 40er und 50er Jahren nicht fehlte. In diesem Defizit dürfte zum Teil die Erklärung dafür zu suchen sein, warum sich die Werke von Lenz, Grass, Bienek, Wiechert, Bergengruen und anderen ostdeutschen Autoren in Polen einer so großen Beliebtheit erfreuen[17], und zwar schon seit langem, auch wenn manchmal die Kritik mit ihnen (vor allem mit Grass) scharf ins Gericht geht. Schlesien bleibt nach wie vor ein schwieriger und undankbarer Gegenstand für die polnische Literatur, an dem sie nur allzu oft scheitert und dem sie nicht so recht richtig beizukommen weiß.

## ANMERKUNGEN

[1] S. Żeromski, Snobizm i postep (Warszawa 1923) 72. – Der Aufsatz geht auf einen Vortrag bei der Tagung der Literaturwerkstatt Berlin „Schlesien – Barriere oder Brücke?" am 4. 6. 1992 zurück. Zum dt. Schlesienbild vgl. E. J. Krzywon, Schlesien in der deutschen Gegenwartsliteratur, in dieser Zschr. 208 (1990) 86–92.

[2] A. Scholtis, „Unbekanntes Land". Kritik des neuesten Buchs der polnischen Dichterin, Frau Zofia Kossak-Szczukka, in: Der Oberschlesier 1932, H. 10, 586–587.

[3] Kurtzmanns Worte werden nach J. Kucianka, die sie in einem seiner Briefe gefunden hat, zitiert: J. K., Slascy pisarze ludowi 1800–1914 (Katowice 1968) 5. Schummels Buch erschien 1792 in Breslau; in dem betreffenden Passus stellte er

u. a. fest (327 f.): „In diesem Sinne schätze ich es mir für eine Ehre, ein Stockdeutscher zu seyn, d. h. meine Muttersprache theuer und werth zu halten, und sie lieber zu reden und zu schreiben, als irgend eine, die mir auch wirklich geläufig ist. Was wir nun wollen, das uns die Leute thun sollen, sollen wir denn das ihnen auch nicht thun? Noch mehr! Ihr haltet sonst so viel auf alte Rechte und Privilegia! Wenn die hier gelten sollten, so müßten wir alle kein Wort deutsch, sondern lauter polnisch sprechen: denn das polnische ist unstreitig in Schlesien die ältere Landessprache, und das deutsche hat sich nur so nach und nach eingeschlichen und eingedrungen... Laßt uns also ja gegen die polnischen Schlesier keinen Proceß anfangen: vor dem Richterstuhle der Geschichte verlieren wir ihn in allen Instanzen!"

[4] Am 19. 2. 1943 wurde P. Musioł nach zweijähriger Haft hingerichtet. Zu seiner Biographie vgl. Album pisarzy śląskich (Opole 1975) 146–147.

[5] Dzikowy skarb (Der Schatz des Dzik, 1945), Ojciec i syn (Vater und Sohn, 1946), Zdobycie Kolobrzegu (Die Eroberung Kolbergs, 1952), Rok tysieczny (Das Jahr 1000, 1961).

[6] W. J. Grabski, Rapsodia świdnicka (Die Schweidnitzer Rhapsodie, Poznań 1955) 3.

[7] S. Vincenz, Na wysokiej poloninie (Auf der hohen Au, Warszawa-London 1936–1979), J. Mackiewicz, Bunt rojstów (Der Aufruhr in den Sümpfen, Wilno 1938), C. Miłosz, Dolina Issy (Tal der Issa, Paris 1955).

[8] S. Urbánczyk, Panawanie Mieszka (Mieszkos Herrschaft), in: Twórczość 1947, H. 11, 149.

[9] J. Scholz, Die oberschlesische Katastrophe des August Scholtis. Zur Chronologie und Entwicklung des „Fürstenkron"-Projekts, in: Oberschlesisches Jb. 4 (1988) 88.

[10] A. Lubos, Geschichte der Literatur Schlesiens (München 1974) Bd. 3, 474.

[11] Zit. n. M. Kociołowski, Wśród poetów Ślaska (Unter den schlesischen Dichtern, Katowice 1986) 4.

[12] Autor dieser Postulate war Zbigniew Hierowski, der sie in seinem Buch „25 lat literatury na Slasku 1920–1945" (25 Jahre der Literatur in Schlesien 1920–1945, Katowice 1947) vorgelegt hatte.

[13] Zit. n. d. Ausg. Katowice 1975, 40, 68 f.

[14] A. Scholtis, Baba und ihre Kinder (Berlin 1934) 278.

[15] Wie Anm. 13, 105.

[16] Z. Światłowski, „et in Arcadia ego". Heimatverlust in der polnischen Literatur nach 1945, in: Deutsch-polnische Ansichten zur Literatur und Kultur 2 (1990) 74–83.

[17] M. Zybura, Stör- oder Glücksfälle? Zur Rezeption ostdeutscher Autoren in Polen, in: Halbasien. Zschr. f. dt. Lit. u. Kultur Südosteuropas 2 (1992) H. 1, 23–34.

# UMSCHAU

## Soziologie und Theologie in Nachbarschaft

Das Thema „Glück" sei ihm bei seiner langjährigen wissenschaftlichen Beschäftigung mit „Langeweile" gekommen, schreibt der in Koblenz und Bonn lehrende Soziologe Alfred Bellebaum. Seine Studien konzentrierten sich in dem Buch „Langeweile, Überdruß und Lebenssinn. Eine geistesgeschichtliche und kultursoziologische Untersuchung" (1990). Im gleichen Jahr gelang dem Autor der abenteuerliche Versuch, ein „Institut für Glücksforschung e.V." zu gründen, dessen erste Veranstaltung im Februar 1992 in den Räumen der Theologischen Hochschule der Pallottiner in Vallendar bei Koblenz stattfand. Dies könnte ein organisationstechnischer Einfall angesichts lokaler Nähe gewesen sein, erleichtert durch kollegiale, wenn auch wenig besagende Kontakte der Professoren beider Lehrinstitute. Doch die Voraussetzungen liegen tiefer. Wenn sich der Soziologe A. Bellebaum Themen wie „Langeweile" oder „Schweigen und Verschweigen" widmet (s. diese Zschr. 210, 1992, 175), dann lassen sich diese zwar durchaus in die Disziplin Kommunikationswissenschaft einordnen; aber der Autor geht seinen Vorhaben immer in einem umfassenden anthropologischen Horizont nach. Und zu diesem Horizont gehört für ihn auch das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen, wie immer es sich gestaltet. So können Soziologie und Theologie in eine Nachbarschaft geraten, deren Ursprünglichkeit nicht durch methodologische Probleme belastet ist, so behutsam auch die Grenzen in Disziplin und Sache beachtet werden.

Eigentlich hätte A. Bellebaum seinem Buch über die Langeweile auch den Titel „Acedia" geben können, wäre dieser nicht allzu leserunfreundlich. Denn die im mönchischen Lasterkatalog gerügte „acedia", die Trägheit des Herzens, benachbart der „tristitia" als dem in der Gottesferne erwachenden Trübsinn, ist der Ausgangspunkt seiner Analyse der modernen Befindlichkeiten, auf den er immer wieder zurückkommt. Auch auf dem Weg vom Thema Langeweile zum Thema Glück bleibt eine solche Korrespondenz lebendig, so in der Schrift über „Schweigen und Verschweigen" und bei der Betrachtung der „Abschiede" [1], zu denen für ihn auch die Konversionen gehören. Ausführlich stellt der Autor den Weg des Apostels Paulus und dessen ringendes Verhältnis zu seinem Judentum sowie den heiligen Franziskus dar, den Bürgersohn, der sich vom Reichtum seines Vaters verabschiedet und sich der radikalen Armut als seiner Braut hingibt. Ein großer Teil dieser Studien ist dem Sterben und dem Umgang mit Verstorbenen gewidmet. Ohne alle pauschale Kulturkritik notiert der Verfasser das Schwinden der christlichen Überlieferungen und stellt als Soziologe hier wie bei allen „Trennungen im Leben" den Verlust oder die Banalisierung der den menschlichen Umgang bedeutsam haltenden Riten fest – ein Prozeß, welcher der Seelsorge in Theorie und Praxis viel Kummer bereitet.

„Was könnte uns das Glück näher bringen als das Wissen von dem, was unglücklich macht?", heißt es in dem Bändchen über „Abschiede", in dem der Verfasser, von eigenen Erfahrungen und Beobachtungen durchaus geleitet, Zitate von Theologen, Philosophen, Psychologen und Fachgenossen zu einem Panorama der Sichten auf „lebensgeschichtliche Wendepunkte" zusammenfügt. Doch bewahrt uns das Wissen um das Unglück immer vor dem Fall? Das „Institut für Glücksforschung" will uns belehren. Der erste Band trägt zwar den verheißungsvollen Titel „Glück und Zufriedenheit" [2], zeigt aber in den einzelnen Beiträgen dieses Symposions, daß das Glück keineswegs „auf der Hand liegt". Dies gilt für die „Lebensqualität" im sozialen und politischen Leben (32–120), insbesondere aber auch für die differenziert behandelten eschatologischen Perspektiven.

Die Toleranz der Patres von Vallendar forderte ihr Soziologenfreund weit heraus, indem er den Philosophen Malte Hossenfelder (Graz) einlud,

der in seinem das Symposion einleitenden Vortrag dem auf einer überindividuellen Ordnung gründenden klassisch-griechischen Glücksbegriff die hellenistischen Philosophen gegenüberstellt, die statt der ausgreifenden Bedürfnisweckung die Beschränkung der individuellen Bedürfnisse empfehlen, die „hier und jetzt", ohne auf „ein Leben im Jenseits zu vertrösten" (30), befriedigt werden können.

Worin denn nun die „Ewige Glückseligkeit nach dem Tod" besteht, sucht der katholische Religionswissenschaftler Bernhard Lang (Paderborn) zu ermitteln, indem er Thomas von Aquin und den Renaissancephilosophen Lorenzo Valla einander gegenüberstellt, also eine theozentrische und eine anthropozentrische Spekulation über eine transzendente Welt (121–140). „Wenn es nur eine einzige Gott genießende Seele gäbe, dann wäre diese glücklich, auch wenn sie keinen Nächsten hätte, den sie lieben könnte": Mit diesem Zitat des Aquinaten wird das vollkommene Glück bezeichnet, das „Gott allein" der sich ihm kontemplativ hingebenden, alle Aktivität hinter sich lassenden Seele gewährt. Dieser extremen Zuspitzung steht bei Lorenzo Valla eine andere gegenüber: Die Lust der ewigen Glückseligkeit läßt den Seligen „bis ins Mark hinein erbeben, so daß kein Liebesgenuß damit vergleichbar ist". In den späteren Ausgaben der Schrift „De voluptate" scheut sich dann doch der Humanist, in die Reihe der ewigen Genüsse, so die mühelose Beherrschung aller Sprachen, auch einen unendlichen Orgasmus einzufügen, weil eine „obszöne Sprache der Würde des Gegenstands" nicht entspreche.

Bernhard Lang stellt religionswissenschaftlich fest, daß hier zwei Theologien und Zeitalter aufeinandertreffen, die „man nicht miteinander versöhnen kann". Theologisch ist aber zu vermerken, daß Christen gemeinsam die Erwartung der „vita venturi saeculi" bekennen mit freilich ganz verschiedenen Vorstellungen. Gehört nicht bei den einen, jedenfalls viel mehr als bei den anderen, das „Wiedersehen" geliebter Menschen (zentrales Moment bei Lorenzo Valla) ganz wesentlich zur ewigen Glückseligkeit? Was bedeutet da die verbale Übereinstimmung im Bekenntnis bei solchen Differenzen im Konkreten, wie metaphorisch dieses auch bezeichnet werden muß?

Der Politologe und Soziologe Alois Hahn (Trier), der sich eingehend mit der sozialen Bedingtheit der Einstellungen zum Tod befaßt hat, untersucht in seinem Vortrag „Unrecht im Diesseits – Unglück im Jenseits" (141–163) das jüngst auch von einem Theologen wieder erörterte Problem der „Ewigkeit" der Hölle. Er zitiert dazu Max Weber, nach dem „die Blaßheit und Unsicherheit der Jenseitschance gegenüber der Realität des Diesseits" dadurch kompensiert wird, daß „der Verzicht auf ewige Strafen von Propheten und Priestern fast immer für unmöglich gehalten" wurde, obwohl doch die Ahndung zeitlicher Verbrechen durch ewiges Unglück unangemessen ist. A. Hahn notiert dazu die Synode von Konstantinopel im Jahr 543, wo die Lehre des Origenes von der „Apokatastasis panton", der Wiederherstellung von allem in seiner ursprünglichen Verfassung vor dem Engelsturz und dem Sündenfall, verworfen wurde. Doch das Problem der Ewigkeit der Höllenstrafe bleibt bestehen. Der Referent bringt die Entwicklung eines individuellen Sündenbegriffs in Zusammenhang mit der Entstehung der Lehre vom „Fegfeuer" als einer „Zwischenlösung zwischen Himmel und Hölle", wo „individuell abstufbare, endliche Strafen erlitten werden".

Die aktuelle Lage der Seelsorge illustriert A. Hahn mit Zitaten aus Anleitungen zur Beichte. Steht 1948 und 1963 in Texten aus der Erzdiözese Paderborn noch die Drohung der Hölle im Vordergrund, so geht es im interdiözesanen Gebet- und Gesangbuch „Gotteslob" primär um die Reue und deren die Gottesfurcht übersteigende Gottesliebe. Doch alle simplifizierende Schwarzweißmalerei liegt dem Symposion fern. So schließt A. Hahn mit der Bemerkung, keineswegs habe die „Befreiung von der Höllenangst" in der Regel zum „religiösen Dauerglück" geführt, und die „Hölle des Jenseits" sei der psychischen Krankheit im Diesseits gewichen.

In einer vergleichenden, über A. Hahn hinausgehenden Untersuchung der Predigten aus der Mitte unseres und aus dem 19. Jahrhundert kommt Michael N. Ebertz (Katholische Fachhochschule Freiburg i. Br.) zu der Diagnose, es vollzögen sich „Erosionen im Jenseits, Erosionen im Diesseits". Das Bild von einer „psychophysischen Macht- und Gewaltbeziehung in der Got-

tesbeziehung, die von der Kirche (Klerus) häufig soziomorph als patriarchales Vater-Kind- oder König-Untertan-Verhältnis dargestellt wurde..., scheint in modernen Gesellschaften immer mehr an Plausibilität verloren zu haben". Die Dreiheit von Himmel, Hölle und Fegfeuer, als welche die Tradition die Ordnung der jenseitigen Welt vorgestellt hatte, ist verblaßt. Die Kirchen stellen gleichsam ein „funktionales Anhängsel" des modernen Wohlfahrtsstaats dar und gleichen mit dem „geschenkten Himmel" (Titel des Vortrags, 164–200) das Defizit aus, welches die Wohlfahrtsgesellschaft offen läßt.

Michael N. Ebertz, der an der Freiburger Fachhochschule für die kirchliche Sozialarbeit zuständig ist, schließt seinen Vortrag ironisch: So „gehen die Menschen ihre eigenen Wege, und die Prediger folgen ihnen nach, im Bewußtsein, daß der zahm gewordene und allen nur noch Glück verheißende Gott sie einst zum seligen Volk fahren läßt". Der Referent hat sich mehrfach mit den gesellschaftlichen Bedingungen der Volksfrömmigkeit und religiöser Bewegungen befaßt, die zu beachten ohne Zweifel unerläßlich für deren Verständnis ist. Dabei können dann freilich die binnenreligiösen Momente in der Glaubensgeschichte so sehr zurücktreten, daß sie nur noch als gesellschaftliche Funktionen erscheinen. Hier ist die fundamentale, dogmatische, exegetische Theologie gefordert.

So stellt das erste Symposion des „Instituts für Glücksforschung", dem weitere folgen sollen, so über Lebensbereiche wie Arbeit und Beruf oder Ehe und Familie, bei all seiner Gründlichkeit eine Herausforderung zur theologischen Vertiefung dar. Denn die Vorstellungen vom Leben nach dem Tod betreffen ja keineswegs nur Fragen, die sich erst für das „Danach" stellen. Es geht um das gegenwärtige Bild Gottes selbst, das Ineinander von Liebe und Gerechtigkeit – und es geht um den Sinn eines christlichen Lebens hier auf Erden. Die „Ewigkeit" ist zwar nicht als Zeit einer unendlichen Geschichte zu denken, sie ist der andere Äon, in den hinein sich die hiesigen Bilder nicht schlicht verlängern lassen. Aber im Himmel glauben Christen den Mensch gewordenen Sohn Gottes, der auch in seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters die Erinnerung an seine Freunde und Freundinnen bewahrt.

Die kirchlichen Lehrer täuschen sich, wenn sie die viel beredete „Neue Evangelisierung" nur als eine nach „außen" oder „unten" gerichtete Aktion verstehen und sich selbst mit ihren Mängeln nicht betroffen fühlen und sich in sekundären Fragen erschöpfen. Die jüngst in Korea erfolgte datierte Ankündigung des „Jüngsten Gerichtes" ist abgesehen von örtlichen Bedingtheiten auch ein allgemeines Symptom eines religiösen Defizits.

In einer kooperativen Nachbarschaft können sich Soziologie und Theologie gegenseitig dazu verhelfen, ihre allzusehr in die Abstraktion geratenen Theorien anschaulich zu machen und ihre Einigelung in sich endlos wiederholende Diskurse zu durchbrechen. In solcher Nachbarschaft kann sich herausstellen, daß beide auf je ihre Weise es mit den unverkürzten Bedingungen menschlicher Existenz zu tun haben.

*Oskar Köhler*

[1] Bellebaum, Alfred: Abschiede. Trennungen im Leben. Wien: Deuticke 1992. 108 S. Kart. 39,80.

[2] Glück und Zufriedenheit. Ein Symposion. Hrsg. v. Alfred Bellebaum. Opladen: Westdeutscher Verlag 1992. 229 S. Kart. 29,80.

# BESPRECHUNGEN

## Jugend

DAMBLON, Dieter: *Die Bedeutung der katholischen Jugendverbände für die außerschulische Jugendbildung in der gegenwärtigen Jugendsituation.* Frankfurt: Lang 1992. 409 S. Kart. 98,–.

Die umfangreiche Arbeit – ein Dissertation an der Technischen Hochschule Aachen (1991) – ist von ihrem Ende her zu lesen: „Katholische Jugendverbände sind auch in Zukunft, soweit man das derzeit überhaupt ableiten kann, eine positive, sinnvolle und für Jugendliche reizvolle Alternative zu anderen Angeboten auf dem Freizeitsektor" (372). Zu diesem optimistischen Ergebnis kommt der Verfasser, der selbst lange Jahre in kirchlicher Jugendarbeit tätig war, nach einer fleißigen Darstellung der kirchlichen Jugendarbeit unter geschichtlichem Aspekt, im Hinblick auf ihre Legitimation, nach Erhebung der heutigen Jugendsituation, vor allem auch für die Jugendverbandsarbeit. In diesen drei Kapiteln wird viel Material verarbeitet. Leider wird in diesen Teilen weder das Verhältnis von Jugendarbeit zur Jugendpastoral ausreichend bestimmt noch mit theologischen Begriffen die Frage der Kirchlichkeit einer katholischen Jugendverbandsarbeit angegangen. So bleibt auch der Begriff „Kirche" eher vage. Ist die Kirche in der Tat „nur" eine Erwachseneninstitution (348 ff.)? Am Ende faßt der Verfasser seine theoretischen Deutungen und die Reflexion über seine eigene Praxis in sechs Thesen zusammen. Diese Thesen (322–367) gelten der Unterstützung Jugendlicher in Leitungsaufgaben in den Verbänden, der Professionalisierung, der Anbindung von Programmen an die Lebenswelt Jugendlicher, der Selbstbestimmung der Jugendverbände und der prozeßhaften Identifikation mit einem Jugendverband. Für den Kenner sind hiermit die Hauptprobleme heutiger Jugendverbandsarbeit getroffen; es werden erste Antworten auf die Fragen gegeben. Vieles dabei Gesagte ist einleuchtend und richtig; oft bleibt es im Optativ und ist nicht frei von Widerspruch (vgl. die Finanzierung der Jugendarbeit).

Die Arbeit macht sehr nachdenklich. Sie beweist aber auch, daß es schwer ist, eine Theorie des Jugendalters, der Jugendverbandsarbeit und der religiösen Sozialisation in der heutigen Zeit konsequent durchzuhalten, und daß es nicht ausreicht, im Detail ein Freizeitangebot für Jugendliche festzuhalten, das im Höchstfall „anonym christlich" ist (weithin wird eine solche Optik im Begriff des Diakonischen untergebracht). Solange in kirchlicher Jugendverbandsarbeit die Balance zwischen „Mystik und Politik" (Rottenburger Synode), zwischen Diakonie und Zeugnis nicht neu gefunden ist, wird kirchliche Jugendverbandsarbeit auch in Zukunft von vielen Seiten hinterfragbar und gefährdet sein. Das Verdienst der Arbeit besteht gerade darin, diese Herausforderung im Rückgriff auf einen großen Fundus von Material und von existentieller Erfahrung bewußtgemacht zu haben.

*R. Bleistein SJ*

## Kirchengeschichte

*Die Geschichte des Christentums.* Bd. 12: Erster und Zweiter Weltkrieg. Demokratien und totalitäre Systeme (1914–1958). Hrsg. v. Jean-Marie MAYEUR, dt. Ausg. bearb. u. hrsg. v. Kurt MEIER, Freiburg: Herder 1992. 1248 S., Abb. Lw. 198,–.

Der Band 12 der „Histoire du christianisme des origines à nos jours" erschien bereits 1990 beim Start des Unternehmens. Die deutsche Ausgabe liegt jetzt vor, so daß nach den Bänden 6 (Die Zeit der Zerreißproben, 1274–1449) und 8 (Die Zeit der Konfessionen, 1520–1620/30) drei Bände in deutsch lieferbar sind (s. diese Zschr.

210, 1992, 247–256; 211, 1993, 69f.). Der nächste Band (5) springt zeitlich wieder weit zurück (Machtfülle des Papsttums, 1054–1274). Diese nicht dem Lauf der Geschichte selbst folgende Organisation des Werks ist problematisch. Der Titel von Band 12 läßt nicht erkennen, daß es sich um eine Geschichte des Christentums handelt. Die Jahreszahl 1914 entspricht der Profangeschichte, die Jahreszahl 1958 könnte sich auf den Tod des Papstes Pius XII. beziehen.

Ein Drittel des Bandes gibt einen Gesamtüberblick auf die Institutionen und Bewegungen der katholischen und der protestantischen Kirchen; zwei Drittel sind nach Ländern und Regionen (unter Einbezug der „bedrohten Ostkirchen") gegliedert. „Wiederholungen ließen sich nicht ganz vermeiden", heißt es im Vorwort; sie sind sehr zahlreich. Daß „der Rahmen der allgemeinen Geschichte" ausführlich angesprochen wird, entspricht der tatsächlichen Geschichte des Christentums im 20. Jahrhundert. Doch die über 200 Seiten lange Darstellung der Theologie und Spiritualität ist ein Glanzstück des Bandes. Die französische Herkunft des Werks macht sich stark geltend. Das von K. Maier, evangelischer Kirchenhistoriker in Leipzig, eigens verfaßte Kapitel über Deutschland und Österreich schafft jedoch einen vor allem kirchenpolitisch angelegten Ausgleich, in dem das Verhältnis zum Nationalsozialismus differenziert und sachlich nüchtern behandelt wird. Daß Reinhold Schneider und Werner Bergengruen in diesem Werk nicht erwähnt werden, Gertrud von le Fort nur mit Namen auftaucht, ist freilich in Relation zur sonstigen Beachtung der modernen Literatur ein Mangel.

Der Lehrbeauftragte für Dogmatische Theologie an der Universität Freiburg, Albert Raffelt, steuert zum theologischen Kapitel für die deutsche Ausgabe einen eigenen, sehr kenntnisreichen Beitrag über die „Erneuerung der katholischen Theologie" bei, in dem Karl Rahners Bezüge zur französischen Theologie stark betont werden. Insgesamt verdient der Band angesichts der Schwierigkeiten einer Christentumsgeschichte im 20. Jahrhundert großen Respekt (eindrucksvoll sind die zahlreichen Porträtfotos). Man kann auf den Band 13, der bis zur Gegenwart führen soll, gespannt sein. *O. Köhler*

Schatz, Klaus: *Vaticanum I 1869–1870.* Bd. 1: Vor der Eröffnung. Paderborn: Schöningh 1992. 300 S. (Konziliengeschichte. A.) Lw. 84,–.

„Konnte es im und unmittelbar nach dem 2. Vatikanum eine kurze Zeit lang so scheinen, als werde das 1. Vatikanum nun bald ein abgeschlossenes Kapitel ... kirchlicher Vergangenheit sein, so machten die folgenden Stürme spätestens seit 1968 klar, daß davon keine Rede sein konnte": So beginnt K. Schatz den ersten, der Vorgeschichte gewidmeten Band seiner auf drei Bände angelegten Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils. Seine Darstellung der vorbereitenden Jahre mit der Diskussion „Für oder wider ein Konzil", mit der Beratung der Verfassung des Konzils, mit der Erörterung der vorgesehenen Themen, vor allem aber der „öffentlichen Polarisierung" seit 1867 liest sich so, als handle es sich um Gegenwartsgeschichte. So sehr auch die Frage einer Definition der päpstlichen „Unfehlbarkeit" zunehmend in den Vordergrund trat, bei Befürwortern und bei Gegnern ging es letztlich um das kontrovers diskutierte Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen, mit der Aufklärung heraufgekommenen Welt. Und darum geht es auch noch wie in einem bedrängenden Circulus vitiosus, wenn auch mit anderen Konkretisierungen, nach dem Zweiten Vatikanum, das ja in sich selbst die Momente der Kontroversen enthält.

Brauchen wir ein neues Konzil? Die Erörterung dieser Frage könnte eine Wiederholung dessen sein, was K. Schatz über die Vorbereitung des Ersten Vatikanums zu berichten hat – Professor für Kirchengeschichte an der Hochschule St. Georgen, schon mit der Arbeit über die deutschsprachigen Minoritätsbischöfe beim Ersten Vatikanum (1975) auf dem Weg zu diesem Werk, das sich der Darstellung von Roger Aubert (1964) verpflichtet weiß, aber mit bewunderungswürdigem Fleiß alle Detailforschung seither einbezieht. Wie gegen Aubert wird sich auch hier die Kritik der Integralen melden; aber K. Schatz ist mit Leib und Seele ein Historiker, der Position gegen Position stellt und dabei auch seinen Orden nicht ausspart. Man kann sich fragen, wie der Verfasser bei diesem Stil mit zwei weiteren Bänden zu Ende kommen wird – vielleicht mit größerem Umfang, wofür der durchaus rechenbegabte Verlag Schöningh mit dem Bandpreis vorgesorgt hat. *O. Köhler*

HÜRTEN, Heinz: *Deutsche Katholiken 1918–1945*. Paderborn: Schöningh 1992. 700 S., Abb. Lw. 68,–.

Der Verfasser, Ordinarius für Neue und Neueste Geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt, hat sich vielfach zur Geschichte des deutschen Katholizismus geäußert, insbesondere zur Zeit nach dem Ersten Weltkrieg. Er kann mit diesem umfangreichen Buch eine reiche Ernte einbringen und löst ein, was er sich in der „Vorbemerkung" als Ziel gesetzt hat: „die historische Existenz einer Gruppe deutscher Bevölkerung" darzustellen. So sehr diese Gruppe zufolge äußerer und innerer Bedingungen eine Einheit darstellt, so sehr ist der Verfasser doch darauf bedacht, die lokalen und individuellen Differenzen innerhalb des Katholizismus zu ermitteln. Er grenzt sich ab gegen die Form einer Kirchengeschichte und will nur zeigen, „was Leben und Handeln der deutschen Katholiken in ihrer politischen und sozialen Welt betraf". Aber was er etwa über die katholische Jugendbewegung und über die liturgischen Reformbestrebungen in der Weimarer Republik vorträgt, informiert präzis über die religiösen Aspekte.

Nach einem Rückblick auf das Ende der als „Exil" des deutschen Katholizismus empfundenen Kaiserzeit sind etwa 150 Seiten der ersten deutschen Republik gewidmet, während der größte Teil des Buchs sich mit den Umständen unter dem Nationalsozialismus befaßt. Das Kapitel „Brückenbauer?" nach 1933 weist den Verfasser als ein entschieden historisches Temperament aus; er dokumentiert mit heute kaum begreiflichen Zitaten, auch bedeutender Theologen, die Illusionen, ohne sich auf einen Richterstuhl zu setzen. Diese Methode befolgt er auch sonst bei der Darstellung von Positionen, die er nicht teilt, so in der Diskussion über das Reichskonkordat.

H. Hürten rechtfertigt sein Verfahren, auf den deutschen Protestantismus „nur selten einen Seitenblick" geworfen zu haben, ähnlich wie Hubert Jedin in seinem Handbuch der Kirchengeschichte: Er habe vermeiden wollen, keiner der beiden Konfessionen gerecht zu werden. Daß eine interkonfessionelle Behandlung durchaus möglich ist, hat der evangelische Kirchenhistoriker Kurt Maier jüngst im Band 12 der „Geschichte des Christentums" gezeigt. Doch H. Hürten hat bei seiner dankenswert detailfreudigen Methode recht mit dem Hinweis, daß sein Buch „dann wohl das Doppelte seines Umfangs angenommen hätte". Und dies wäre wohl nicht nur für den Verleger zuviel gewesen. *O. Köhler*

## Literatur

ABATE, Carmine: *Il ballo tondo*. Der Reigen. Roman. Kiel: Malik 1992. 192 S. Lw. 32,–.

Mit seinem Erstlingsroman betreibt Abate eine Art Spurensicherung. Seine dreifache Identität als Italiener, als Angehöriger der albanischen Minderheit dieses Landes und als Emigrant in Deutschland stehen im Zentrum seiner literarischen Standortbestimmung. Sein erzählerisches Werk umkreist konzentrisch aus einem ethnologisch-soziologischen Blickwinkel die Frage nach seiner Herkunft in einer fiktiven Szenerie. Der Ort der Handlung, Hora in Kalabrien, liegt am Schnittpunkt verschiedener Welten. Das Dorf im Mezzogiorno ist ein Mikrokosmos, in dem sich drei Kulturen begegnen und wechselseitig durchdringen. Die geschilderte Gesellschaft ist eine des Umbruchs, des Abschieds von einer bukolischen, archaischen, fremden Vergangenheit. Die erzählte Zeit erstreckt sich über neun Jahre.

Der Protagonist ist ein zu Beginn neunjähriger Junge, der in die Vielfalt seiner Kultur hineinwächst. Er ist der Fokus eines bunten Karussels aus Personen. Seinem Namen Costantino entsprechend ist er eine Figur der Beständigkeit, der die zentrifugalen Kräfte der Auflösung des Dorfmilieus in seiner Person noch einmal bindet. Sein Vater ist kurz nach seiner Geburt nach Deutschland ausgewandert. Für ihn spielen vordergründiger Rationalismus und materialistischer Konsumismus eine größere Rolle als die Bewahrung des noch in mythologischen Traditionen verhafteten Lebens der Alten im Dorf. Als Kontrapunkt zu ihm ist die erzieherische Wirkung des Großvaters

mütterlicherseits zu sehen. Der alte Mann lebt noch ganz in der prämodernen, agrarisch-pastoralen Welt der Vorväter. Wesentlich für seinen Zugriff auf die Welt sind die Mythen der Albaner und die Symbiose von Mensch und Natur. Eine dritte männliche Figur, Costantinos Lehrer, übt ebenfalls entscheidenden Einfluß auf ihn aus. Er spielt den Part des Vermittlers von Kulturen. Als staatlich eingesetzter Erzieher zeigt er großes Interesse an der Kultur und Sprache der ethnischen Minderheit. Auf einer anderen Ebene als der des Großvaters, der historischen, weckt er im Unterricht Verständnis für das Gewordene. Die drei männlichen Bezugspersonen sind, bildlich gesprochen, die Eckpunkte eines gleichschenkligen Dreiecks, in dessen Zentrum der Junge steht. Das Auseinanderstreben der drei Kulturen und pädagogischen Einflüsse wird in die Dreiheit der Harmonie gebunden. Costantino tritt noch vor Ende des Romans aus dem Handlungsgeschehen aus. Er wird mit einer mehrfach verwurzelten Identität das Dorf verlassen, um in Rom zu studieren.

Die narrative Struktur des Romans ist eher traditionell. Im Sinn der im Naturalismus geforderten Autorenlosigkeit läßt ein objektiver Erzähler in chronologischer Abfolge die verschiedenen Phasen der Adoleszenz Revue passieren. Der Erzählfluß wird jedoch mehrfach durch Einschübe mit Legenden albanischer Rhapsoden unterbrochen. Die literarische Konvention entgrenzt sich durch den Rückgriff auf eine andere Zeit-und Realitätsebene. Das Zeitgenössische und das in der Vergangenheit Geborgene konfrontieren und spiegeln sich.

*J. Röhrig*

# ZU DIESEM HEFT

Ist ein Weltethos möglich, eine der ganzen Menschheit gemeinsame Moral? Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, setzt sich mit den verschiedenen Entwürfen auseinander.

Der Sonntag hat eine fundamentale Bedeutung nicht nur für Christentum und Kirche, sondern auch für eine humane Gesellschaft. Kurt Koch, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Luzern, nennt die Gründe dafür und weist auf Konsequenzen hin.

Das Buch des Freiburger Psychologen Franz Buggle „Denn sie wissen nicht, was sie glauben" mit seiner scharfen Kritik an der Bibel und ihrem Gottesbild hat, wie zu erwarten, heftige Diskussionen ausgelöst. Raymund Schwager, Professor für Dogmatik an der Universität Innsbruck, nimmt dazu Stellung.

Fernand Hoffmann, Professor für deutsche Literatur an der Universität Luxemburg, macht auf einen bisher wenig beachteten Aspekt der Rezeptionsgeschichte des Werks von Karl May aufmerksam: die Rolle katholischer Verlage und der katholischen Literaturkritik.

In Deutschland sind etwa eine Million Menschen obdachlos, eine weitere Million sind von Obdachlosigkeit bedroht. Stefan Taeubner schildert die Situation und diskutiert die Ursachentheorien.

Im Februarheft des Jahres 1990 stellte Ernst Josef Krzywon dar, wie sich Schlesien in der deutschen Gegenwartsliteratur spiegelt. Marek Zybura, Professor am Institut für Germanistik der Universität Breslau, fragt nach demselben Thema in der polnischen Literatur von den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg bis zur neuesten Gegenwart.

# Hindernisse der Kirchenreform

Die Geschichte der Kirche ist auch eine Geschichte ständiger Bemühungen um Reform. Wann immer die Kirche besondere Lebenskraft entfaltete, war diese das Ergebnis eines Ringens um Erneuerung im Geist des Evangeliums und im Blick auf die Erfordernisse der Gegenwart. „Reform der Kirche", seit Beginn des 14. Jahrhunderts häufig mit dem Zusatz „an Haupt und Gliedern", dies kehrt als Forderung wie auch als Absichtserklärung von Bischöfen, Päpsten und Konzilien vor allem seit der Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts ständig wieder. Vom 16. Jahrhundert an wurde das Wort Reform in der katholischen Kirche nur noch selten gebraucht. Reformation war zur Bezeichnung neuer Konfessionen geworden, daher galt Reform nun als Synonym für Revolte und Spaltung. Spätestens mit der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils sind solche Ängste verflogen. Reform, Erneuerung wurde nun geradezu zum Zentralbegriff allen kirchlichen Handelns. Das Konzil wollte nichts Geringeres als eine umfassende Erneuerung der Kirche, damit sie den Menschen unserer Zeit das Evangelium glaubhaft und überzeugend verkünden kann.

Wie nicht anders zu erwarten, stieß die Verwirklichung eines so großangelegten Vorhabens auf nicht wenige Schwierigkeiten. Alles Neue muß das Schwergewicht des Bestehenden überwinden, was bei einer so traditionsverhafteten Institution wie der Kirche besondere Probleme schafft. Das Konzil formulierte naturgemäß nur Prinzipien, aber keine Einzelanweisungen. Bei der Konkretisierung seiner Beschlüsse waren daher kontroverse Meinungen, auch manche Unsicherheiten unvermeidlich. Vor allem aber gibt es bis heute eine Reihe von Mißverständnissen der Konzilsziele selbst, und diese behindern in besonderer Weise die Verwirklichung des Zweiten Vatikanums.

Ein erstes Mißverständnis ist die Meinung, beim Reformwerk des Konzils handle es sich um einen einmaligen, auf eine bestimmte Zeit begrenzten Vorgang, dessen Ergebnisse dann für die Zukunft wieder festgeschrieben werden: nach einer Phase der Reformen also eine neue Epoche der Stabilität auf der Grundlage der als nicht mehr veränderbar angesehenen Konzilsbeschlüsse und ihrer Ausführungsbestimmungen. Das Konzil vertritt jedoch eine ganz andere Sicht der Dinge. Es ist sich bewußt, daß die Kirche nie stehenblieb, sondern sich unablässig verändert hat, allein schon deswegen, weil sich die Zeiten und die Menschen veränderten. Jeder Versuch, diesen Fluß der Geschichte zu unterbrechen und eine bestimmte Gestalt als normativ zu erklären – die typische Haltung jeder Art von Traditionalismus –, betrachtet die Kirche als starres, lebloses Gebilde und wird auch von der Wirklich-

keit andauernd widerlegt. Wie das Konzil betont, geht die Kirche „immerfort den Weg der Buße und Erneuerung". Sie ist zu einer „dauernden Reform" gerufen, weil sie auch „menschliche und irdische Einrichtung" ist. Sie darf daher „unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht aufhören, sich selbst zu erneuern". Dem Konzil geht es also um eine ständige Erneuerungsbereitschaft, die veränderte Situationen zur Kenntnis nimmt und nach der jeweils angemessenen Antwort sucht.

Ein zweites Mißverständnis zeigt sich in dem Versuch, die Verwirklichung des Konzils auf eine Vertiefung und Erneuerung der Gesinnung der einzelnen zu beschränken. Selbstverständlich hängt alles davon ab, daß alle Glieder der Kirche aus dem Glauben an Jesus Christus leben und die Liebe verwirklichen. Aber wie die katholische Soziallehre neben der Gesinnungsreform die „Zuständereform" als unerläßlich ansieht, so verlangt auch das Konzil eine Reform der Institutionen und Strukturen. So heißt es programmatisch am Anfang des ersten verabschiedeten Dokuments, der Liturgiekonstitution: „Das heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen" und „die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen". Ein wesentliches Problem der Nachkonzilszeit wurzelt darin, daß das Konzil neue Ideen und Einsichten formuliert hat, die inzwischen das Bewußtsein der Menschen weithin prägen, daß sich aber die Institutionen im Grund nicht veränderten. Die Realisierung der vom Konzil betonten Grundsätze – Volk Gottes, Dialog, Ökumene, Kollegialität, Eigenständigkeit der Ortskirchen, Verantwortlichkeit des Gewissens – wird behindert durch alte, diesen Prinzipien unangemessene Strukturen.

Ein drittes Mißverständnis schließlich versteht die Letztzuständigkeit der Hierarchie auch als Alleinzuständigkeit, so daß alle Reformschritte einzig und allein von ihr ausgehen dürften. Das Konzil sieht jedoch die Kirche in erster Linie als eine Gemeinschaft von Gläubigen, die gemeinsam und dialogisch nach der Wahrheit und den der Zeit entsprechenden Formen kirchlichen Wirkens suchen, wie es in der Kirchenkonstitution grundgelegt ist und dann von der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute und der Erklärung über die Religionsfreiheit entfaltet wird. Jeder Versuch, die Gläubigen in eine passive Rolle zu drängen, sie als bloße Objekte zu behandeln, die nicht fragen, sondern gehorchen sollen, widerspricht den Aussagen des Konzils, daß alle Gläubigen Subjekte und nicht einfach Objekte des kirchenamtlichen Handelns sind, ganz abgesehen davon, daß ein Verhalten dieser Art auch im Gegensatz steht zu dem heute so sensiblen und wachen Bewußtsein der Menschen von der Eigenverantwortlichkeit ihres Gewissens und seiner Entscheidungen.

Mißverständnisse dieser Art finden sich überall in der Kirche, auf allen Ebenen. Das Konzil hat an seiner Sicht der Dinge aber keinen Zweifel gelassen: Reform als ständige Grundhaltung, die auch die Institutionen umfaßt und von der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen getragen ist. *Wolfgang Seibel SJ*

*Johannes Reiter*

# Der Bauplan des Menschen

## Das menschliche Genom-Projekt

Das Thema behandelt eines der ehrgeizigsten Forschungsprojekte, die je in Angriff genommen wurden: das Genom-Projekt, mit dem die Genforscher den wissenschaftlichen Fortschritt zur Jahrtausendwende krönen wollen. Um Rang und Bedeutsamkeit des Projekts zu unterstreichen, wird es mit dem Apollo-Programm zur Mondlandung verglichen.

Nun ist es nicht leicht – für einen Theologen geradezu riskant –, einen naturwissenschaftlichen Durchbruch beschreiben zu wollen, der noch im Gang bzw. eben erst angelaufen ist. Zudem passiert es immer wieder, daß zeitgenössische Kommentatoren sowie auch Wissenschaftler selbst die Bedeutung von Vorgängen, die sich vor ihren Augen abspielen, falsch einschätzen. Sie übersehen Fakten, die sich hinterher als entscheidend erweisen, oder überbewerten Entwicklungen, welche sich später als unwesentlich herausstellen. Erst dem Historiker kann es gelingen, in einer Rückschau bestimmte Experimente und Wissenschaftler zu benennen, die bei dem Durchbruch eine Schlüsselrolle gespielt haben. So lange können wir mit einem Klärungsversuch aber nicht warten. Es gibt Entwicklungen und Resultate in der Wissenschaft, deren Auswirkungen für die Gesellschaft so folgenschwer sind, daß diese ein Recht auf unverzügliche Information hat. Dies gilt insbesondere für die sich rapide entwickelnde Gentechnik, und hier speziell für unser Thema: die Bestandsaufnahme des menschlichen Genoms. Ziel dieser Bestandsaufnahme ist es, das menschliche Genom, den gesamten Bauplan, nach dem ein Mann oder eine Frau geschaffen sind, bis ins letzte Detail zu kartieren.

## Das Projekt

### 1. *Die Entstehungsgeschichte*

Das Zustandekommen des Genom-Projekts mutet fast wie eine Kriminalgeschichte mit vielen Verästelungen und Verzweigungen, Umwegen und Nebenwegen an. Um zu einem annähernd abgerundeten Bild zu kommen, müssen viele Mosaiksteinchen zusammengesetzt werden. Im folgenden wird versucht, wenigstens die wichtigsten Etappen der Entstehungsgeschichte des Unternehmens zu rekonstruieren[1].

Seinen Anfang nahm das menschliche Genom-Projekt in den USA. Die Geburtsstunde läßt sich nicht genau ausmachen. Laut dem Wissenschaftspublizisten Stephen S. Hall gehen die Ursprünge des Projekts auf ein informelles Biologentreffen zurück, das im Mai 1985 an der Universität von Kalifornien in Santa Cruz stattfand. Es wurde organisiert von dem Kanzler der Universität, Robert Sinsheimer, der die entscheidende Frage stellte, ob es möglich wäre, die Basen des menschlichen Genoms vollständig zu sequenzieren. Walter Gilbert, Nobelpreisträger und Professor für Biochemie in Harvard, ebenfalls Teilnehmer des Treffens, ließ sich nach anfänglicher Skepsis von dem Vorhaben begeistern. Er erklärte das menschliche Genom zum „heiligen Gral" der Biologie und legte umgehend Pläne und Kosten für ein Humangenom-Institut vor.

Um die gleiche Zeit etwa dachte man auch im amerikanischen Energieministerium (DOE = Department of Energy) über eine Sequenzierung des menschlichen Genoms nach. Die Interessen des DOE an diesem Projekt waren unterschiedlicher Art. Zum einen suchte die Behörde, die während der Energiekrise in den siebziger Jahren entstanden und ein Jahrzehnt später bei mangelndem öffentlichem Interesse an Energiesparthemen nicht mehr gefragt war, nach neuen Projekten, welche die Unterstützung des Kongresses und der Öffentlichkeit finden würden. Zum anderen war das Ministerium mit der Abwicklung einer Altlast beschäftigt, die bis 1945 zurückreicht: Im Zusammenhang mit dem Abwurf der Atombombe auf die beiden japanischen Städte Hiroshima und Nagasaki forschte es über die Auswirkung von nuklearer Strahlung auf Menschen. Und da die dabei vorkommenden genetischen Mutationen nichts anderes sind als Veränderungen in der Sequenz der DNA-Basen, waren die DOE-Biologen schon länger mit der Sequenzierung von DNA-Abschnitten befaßt. Um weitere Möglichkeiten im Hinblick auf das Genom-Projekt zu erkunden, organisierte daher der Biophysiker Charles P. DeLisi vom Energieministerium im März 1986 eine Wissenschaftlerkonferenz in Santa Fe. Das gerade in der Zeitschrift „Science" erschienene Editorial des Nobelpreisträgers und Krebsforschers Renato Dulbecco mit der Auffassung, daß für die Bekämpfung des Krebses die Erforschung des gesamten menschlichen Genoms hilfreich sei, war eine wichtige Entscheidungskomponente für die Konferenzteilnehmer, das Projekt nun endlich zu beginnen. Man kam überein, daß das DOE das Projekt organisieren sollte.

Für diese Rolle wären natürlich auch die US-Gesundheitsinstitute (NIH) in Frage gekommen. Diese waren anfänglich von dem Umfang des Projekts abgeschreckt und auch besorgt über die Abzweigung von Geldmitteln aus der übrigen Forschung, fanden dann aber doch Gefallen an dem Vorhaben und erstellten Pläne für ein eigenes Projekt. Auf einer Konferenz im Februar 1988 in Resten trat James Watson, der Mitentdecker der Doppelhelix, dafür ein, daß ein aktiver Wissenschaftler und kein Verwalter die Leiterstelle des neuen NIH-Office of Human Genome Research ausfüllen solle. Vermutlich hat er hier schon an sich selbst gedacht.

In den Vereinigten Staaten wurden damit gleich zwei Genom-Projekte auf den Weg gebracht.

Damit die Forschungsaktivitäten beider Institutionen nicht auseinanderliefen, verständigten sich diese im Herbst 1988 und legten in einem Memorandum die jeweiligen Zuständigkeiten fest. Die beiden Behörden wollten sich jeweils auf jene Bereiche konzentrieren, in denen sie Kompetenz besitzen: Das DOE würde die Genomsequenzierung weiterführen, und die NIH sollten sich auf die Genkartierung spezialisieren. Bis zum Jahr 2005 soll das Drei-Milliarden-Dollar-Projekt abgeschlossen sein; konkrete Etappen zu diesem Ziel werden in dem gemeinsamen Fünf-Jahres-Programm (1991–1995) „Understandig our genetic inheritance. The U. S. Humane Genome Project" festgeschrieben. Folgende Ausgaben sind bisher getätigt: 1989: 46,7; 1990: 84,4; 1991: 155,9 Millionen Dollar. Für die weiteren Jahre soll sich die Summe der Ausgaben auf ca. 200 Millionen Dollar pro Jahr einpendeln. Die Person mit dem größten Einfluß auf das Projekt wurde James Watson, der nicht nur als Wissenschaftler einen großen Namen, sondern auch als Manager Qualitäten aufzuweisen hat; er wurde zum Koordinator des gemeinsamen Genom-Projekts bestimmt.

Mit einem Genom-Projekt beschäftigen sich aber nicht nur die Amerikaner, sondern ebenso die Japaner, und nahezu alle europäischen Staaten unterhalten ihre nationalen Projekte. Auch die Europäische Gemeinschaft nahm nach zweijährigen Vorarbeiten 1990 ein solches Projekt in Angriff. Das Projekt ist auf drei Jahre angelegt und hat ein Finanzvolumen von 15 Millionen ECU (30 Millionen DM). Ziel des EG-Projekts ist es, die Forschung in den Mitgliedsstaaten zu koordinieren. Die Koordinierung war ein weltweites Anliegen. Damit es im Wettkampf um die Sequenzierung und Kartierung des Genoms nicht zu einer Verzettelung und Vergeudung von Arbeitskräften kommen sollte, weil verschiedene Institute dasselbe Gebiet bearbeiteten und andere Gebiete unbearbeitet blieben, gründeten Genomforscher verschiedener Länder am 7. September 1988 in Montreux ein Koordinationsgremium, das möglichst unabhängig von Bürokratien und politischen Vorgaben der Länder arbeiten sollte und dem sie den Namen HUGO (= Human Genome Organization) gaben. Auch hier stand James Watson Pate. Die eigentliche Arbeit, der Austausch von Daten und Genmaterial sowie die Koordinierung der verschiedenen Projekte, begann 1990. Mit Hilfe privater Spenden, vor allem aus den USA und Großbritannien, hat HUGO inzwischen Büros in Bethesda, London, Osaka und Moskau eingerichtet. HUGO zählt derzeit 220 Mitglieder aus 23 Staaten, darunter neun Mitglieder aus den westdeutschen und eines aus den ostdeutschen Bundesländern.

Das menschliche Genom-Projekt scheint ziemlich planmäßig in die angestrebte Richtung zu laufen. Wenn es dennoch zuweilen Irritationen und Stockungen gibt, beruhen diese zumeist auf pekuniären Gründen oder auf Verwertungsinteressen, näherhin auf dem Erwerb von Patenten. So wollte beispielsweise ein Mitarbeiter

der Gesundheitsbehörde NIH, der Hirnforscher Craig Venter, im Sommer 1991 jene DNA-Abschnitte, mit denen er bislang unbekannte Gene in menschlichen Hirnzellen aufspürte, patentieren lassen. Das US-Patentamt lehnte dann aber den Antrag ab, weil Venter die Gen-Sequenzen nicht erfunden, sondern nur gefunden hatte. Als solche trägt sie der Mensch schon Jahrmillionen mit sich herum. Gegen eine Patentierung hat sich auch die HUGO gewandt, weil sie unter anderem befürchtet, daß damit der freie Austausch wissenschaftlicher Informationen zum Erliegen käme.

2. *Genforschung: Enträtselung des Lebens-Codes*

So jedenfalls stellt sich die Geschichte des Projekts von außen dar. Worum geht es im Inneren? Was wird gemacht? An dieser Stelle kann es nicht um eine molekularbiologische Darstellung des Projekts mit möglichst vielen Details gehen, zu erwarten ist aber ein allgemeinverständlicher Überblick[2]. Erklärtes Ziel des Genom-Projekts ist es, das gesamte Erbgut des Menschen zu entschlüsseln und alle seine Erbanlagen zu bestimmen. Dieses angestrebte Wissen wird in seinem Umfang immer wieder verglichen mit einer Bibliothek aus 1000 Büchern zu jeweils 1000 Seiten mit je 3000 Zeichen. Der Weg dahin ist mühsam. Das Genom ist der Begriff für die Gesamtheit aller Gene, und diese sind die Träger der verschiedenen Erbinformationen. Sie sind im Kern jeder einzelnen der schätzungsweise 75 Billionen Körperzellen des Menschen enthalten, verpackt in deren 46 Chromosomen. Wie viele Gene es sind, die den Menschen formen, ist nur annähernd bekannt. Man schätzt, daß das menschliche Genom etwa 50000 bis 100000 Erbanlagen (Gene) enthält, die chemisch in speziellen Molekülen gebunden sind. Die Kombination der Erbinformation umfaßt beim Menschen etwa drei Milliarden sogenannter Basenpaare, und das entspricht der zuvor beschriebenen Bibliothek. Diese große Zahl schreckt die Verfechter des Genom-Projekts ebensowenig ab wie andere Ungewißheiten, zum Beispiel die Einschätzung, daß höchstens fünf Prozent der drei Milliarden Buchstaben des genetischen Codes nützliche Information sein dürften; der überwiegende Rest wird als genetischer Müll bezeichnet. Weil aber niemand weiß, wo das Uninteressante aufhört und das Wissenswerte anfängt, will man die ganze Botschaft entschlüsseln. Dazu müssen die Forscher das Erbmaterial in viele kleine Stücke zerlegen und dann versuchen, diese später einander richtig zuzuordnen.

Hierzu ist es notwendig, zunächst eine genetische und physikalische Karte der Chromosomen anzufertigen. Auf solchen Karten sind die Lage der Gene und physikalische Merkmale als sogenannte Marker eingetragen. In genetischen Karten stammen die Abstände zwischen den Markern aus Stammbaumanalysen, in den physikalischen Karten aus der direkten Bestimmung von DNS-Fragmenten. Diese erhält man, indem man den Erbfaden mit verschiedenen Restriktionsenzymen zerschneidet. Eine möglichst detaillierte physikalische Karte ist eine der wichtigsten Voraussetzungen für die vollständige Sequenzierung des menschlichen Genoms.

Allerdings gibt es bislang keine Arbeitsgruppe, die eine systematische Sequenzierung des gesamten menschlichen Genoms betreibt; das Interesse ist zunächst auf die genannten fünf Prozent gerichtet bzw. auf solche Gene, die durch eine Erbkrankheit auf sich aufmerksam machen. Offenbar ist es also nicht die Abfolge seiner Bausteine, sondern seine Funktion, die ein Gen zu einem lohnenden Forschungsobjekt macht.

3. *Zweck und Nutzen des Genom-Projekts*

Über alle naturwissenschaftlichen Details hinaus ist die Frage nach Zweck und Nutzen für den Ethiker die interessanteste, weil für die ethische Bewertung wichtigste Prämisse. Der Nutzen wird zunächst einmal ein enormer Zuwachs an Wissen über die grundlegenden Vorgänge des Lebens sein, so zum Beispiel Antworten auf folgende Fragen: Nach welchem Programm werden die Gene ein- und ausgeschaltet, wie wird aus den einzelnen Eiweißmolekülen der komplexe Organismus gebildet, worin bestehen die Unterschiede im Erbgut einzelner Menschen und ganzer Rassen? Des weiteren wird das menschliche Genom-Projekt große Bedeutung für die Medizin haben. Erbkrankheiten können genauer erkannt, auch besser behandelt und eventuell geheilt werden. Von den rund 5000 bekannten Erbkrankheiten lassen sich heute bereits etwa 300 auf der Stufe des Erbguts selbst analysieren. Darüber hinaus wird es möglich werden, die genetische Disposition, also die ererbte Veranlagung für die sogenannten Volkskrankheiten wie Herz-Kreislauf-Erkrankungen und Krebs, zu erkennen, die durch das Zusammenwirken mehrerer Gene – eventuell auch mit Umweltfaktoren – zustande kommen. Außerdem stellt das Humangenom-Projekt die Grundlage für eine neue Dimension in der Medizin dar, die man als prädiktive Medizin bezeichnet. Der prädiktiven Medizin (lat. praedicare = voraussagen, vorhersagen) geht es um die Prognose der Krankheitsbiographie eines Menschen. Vor allem sollen Personen vor Krankheiten geschützt werden, für die sie von ihrer genetischen Struktur her anfällig sind. Demnach will die prädiktive Medizin bestimmte Prädispositionen möglichst früh diagnostizieren, nach Möglichkeit verhüten, behandeln und gegebenenfalls ihre Weitergabe an die folgenden Generationen verhindern[3].

## Ethische Implikationen

Von Anfang an wurden neben rechtlichen und sozialen auch die ethischen Aspekte des Genom-Projekts diskutiert. Die umfassendste Analyse wurde 1988 vom Office of Technology Assessment (OTA) des Kongresses der Vereinigten Staaten unter dem Titel „Mapping our genes – Genome projects; How big, how fast" vorgelegt. Des weiteren wurde die Bedeutung der Genomforschung auf mehreren internationalen Tagungen erörtert, so zum Beispiel 1988 auf der „International Conference

on bioethics" in Rom unter dem Thema „The Human Genome Sequencing: Ethical Issues". In den diesbezüglichen Empfehlungen heißt es, daß die einschlägige Forschung nachhaltig gefördert werden solle. Sowohl das Europäische Parlament (1989) als auch der Deutsche Bundestag (1988) haben im Zusammenhang mit dem Programm der europäischen Kommission zur Analyse des menschlichen Genoms gefordert, möglichen Entwicklungen einer eugenisch orientierten Gesundheitspolitik entgegenzuwirken. Zu den ethischen und sozialen Aspekten der Genomforschung hat sich schließlich auch Ende 1990 eine vom Bundesforschungsminister eingesetzte Arbeitsgruppe mit einer Reihe von Vorschlägen geäußert[4]. Bei dem vom Bundesforschungsministerium geförderten Forschungsschwerpunkt der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Analyse des menschlichen Genoms – hier erforscht man beispielsweise die für die Chorea Huntington verantwortlichen Gene –, werden in dem Schwerpunkt „Medizinische Ethik" auch die sozialen und ethischen Implikationen bedacht. Auch im EG-Programm sind Mittel für die ethische Begleitforschung bereitgestellt.

Was hat nun die Ethik näherhin mit dem menschlichen Genom-Projekt zu tun, bzw. was kann sie dazu sagen? Unter Ethik allgemein versteht man die Lehre vom richtigen und guten Handeln. Sie geht der Frage nach: Was sollen wir tun, damit menschliches Leben und Zusammenleben gelingen und glücken? Ethik ist somit die Suche nach den Bedingungen eines gelingenden, glückenden und sinnhaften Lebens des Menschen in seiner natürlichen und sozialen Umwelt. Das hier behandelte Thema des menschlichen Genoms zählt zur angewandten Ethik. Das Ziel angewandter Ethik liegt darin, wirkliche oder mögliche Praxis zu erfassen und die jeweiligen Handlungen und Handlungsmöglichkeiten anhand ethischer Kriterien zu beurteilen. Um hierbei den nötigen Realitätsgrad zu erreichen, bedarf es einer empirischen Informationsbasis, die der Ethiker im Sinn eines interdisziplinären Zusammenwirkens von den betreffenden Natur- und Humanwissenschaften sowie von den technischen und medizinischen Wissenschaften bezieht. Eine solche Informationsbasis habe ich im ersten Teil dieser Darlegungen zu schaffen versucht. Während sich die naturwissenschaftliche Informationsbasis auf die Frage bezieht: Was weiß und was kann man?, lautet die Frage der normativen Ethik: Was darf oder soll man von diesen Möglichkeiten verwirklichen?[5]

Die Ethik will also den technischen Fortschritt zu Ende denken und dabei den Blick auf systematische Fehler lenken, die wir leicht übersehen. Die ethische Beurteilung des menschlichen Genom-Projekts ist eng verknüpft mit seinen Chancen und Risiken für den einzelnen Menschen, seine eventuellen Nachkommen und die Gesellschaft. Es geht hierbei im wesentlichen um eine Güterabwägung, deren Bezugsrahmen die Normalität der menschlichen Natur und die Menschenwürde und die sich aus ihr ergebenden Menschenrechte sind. Demnach können technische Eingriffe am Menschen nicht schon von vornherein als moralisch nicht gerechtfertigt abgelehnt werden, sondern nur mit Bezug auf den Nachweis der Illegitimität

des Ziels, des unvertretbaren Risikos für die Betroffenen oder der Gefahr des mißbräuchlichen Technikeinsatzes. Bei einer so verstandenen ethischen Vorgehensweise sind insbesondere die nachfolgenden und zuvor zum Teil schon angerissenen Aspekte und Perspektiven zu bedenken und in das ethische Urteil einzubringen.

*1. Grundlagenforschung – Die Suche nach Neuem.* Die Analyse und Sequenzierung des menschlichen Genoms werden unser Wissen über den Menschen erweitern und sichern. Trotz vielfältiger und hervorragender Forschung herrscht noch erhebliche Unkenntnis über die Funktion vieler Gene und ihrer Produkte. Aufklärung und wichtige Informationen hierüber erhofft man sich durch das Auffinden von Homologien zwischen der Funktion von Genen niederer Organismen und der menschlicher Gene. Bedeutsame Erkenntnisse werden auch auf dem Gebiet der molekularen Evolution erwartet: Hier will man herausfinden, wie sich der Mensch aufgrund seiner genetischen Disposition von anderen Organismen unterscheidet. Durch den Vergleich der Genome verschiedener Organismen erwartet man sogar zu erfahren, wie die molekulare Evolution der belebten Natur in den vergangenen Jahrmillionen auf unserer Erde abgelaufen ist. Schließlich erhofft sich die Populationsgenetik als die Wissenschaft, die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Individuen, Gruppen, Varietäten und Spezies erforscht, wichtige Erkenntnisse aus dem Vergleich einander entsprechender DNA-Sequenzbereiche von Individuen unterschiedlicher Regionen und Rassen, etwa Informationen über schädliche Umweltfaktoren.

*2. Verringern und Vermeiden von Krankheiten.* Bei denjenigen Krankheiten, die aus einer Wechselwirkung zwischen Gen und Umwelt entstehen (z. B. beim Umgang mit Gefahrstoffen), kann der Ausbruch der Krankheit durch entsprechende Lebensführung möglicherweise verhindert werden. Durch genetische Überwachung (monitoring) besteht die Möglichkeit, auf gefährliche Umwelteinflüsse aufmerksam zu machen, bevor sich deren Wirkungen beim Menschen klinisch manifestieren. Auch könnte man bestimmten Krankheiten – sofern man um ihre Disposition weiß – vorbeugen, zum Beispiel Herz-Kreislauf-Krankheiten durch eine bewußte Ernährung und Sport, Hautkrebs durch Vermeidung von zu intensiver Sonnenbestrahlung.

Das menschliche Genom-Projekt, verbunden mit genetischer Beratung vor einer Schwangerschaft und anschließendem eventuellem Verzicht auf Nachkommen, eröffnet ferner die Möglichkeit, eine generative Übertragung von Krankheiten zu vermeiden. Des weiteren kann bei bestimmten genetisch bedingten Krankheiten, wenn diese schon vor ihrem Ausbruch erkannt sind, durch gezielte Maßnahmen (z. B. Diät) eine Linderung des Krankheitsverlaufs erreicht werden (z. B. bei Mucoviszidose).

*3. Diagnose der genetischen Beschaffenheit und der Krankheitsdispositionen.* Während die herkömmliche medizinische Diagnostik auf einen aktuellen Krankheitsbefund gerichtet ist, zielt das menschliche Genom-Projekt im Verbund mit

prädiktiver Medizin vor allem auf die genetische Beschaffenheit des Menschen. Zwar mag das primäre Interesse der prädiktiven Medizin auf Krankheiten abheben; mit Hilfe des menschlichen Genom-Projekts können aber eine Vielzahl von Eigenschaften des Menschen offengelegt und gegebenenfalls manipuliert werden.

Das menschliche Genom-Projekt eröffnet zudem die Möglichkeit, Krankheitsdispositionen herauszufinden, die aber nicht zwingend zu einer Krankheit führen müssen. Damit wird der bislang geltende Begriff von Krankheit in das unbestimmte Feld der Disposition zur Krankheit hinein erweitert. Die Erforschung der Korrelation zwischen genetischer Disposition und klinischer Erkrankung scheint daher besonders dringlich. Ebenso wichtig ist eine genaue, aber behutsame Interpretation von Diagnose und Prognose. Nur im Bereich monogener Erbkrankheiten (solcher, die auf dem Defekt nur eines Gens beruhen) kommt die Genomanalyse dem uns bislang vertrauten Krankheitsbefund nahe. Für jene Erbkrankheiten, die auf dem Zusammenspiel mehrerer Gendefekte oder auf Gendefekten und Umwelteinflüssen beruhen, kann eine Genomanalyse lediglich die Aussage machen, daß für den Betroffenen die Möglichkeit des Ausbruchs von Erbkrankheiten besteht.

*4. Diskrepanz zwischen Erkennen und Therapie – Das Recht auf Nichtwissen.* Durch den mit dem menschlichen Genom-Projekt erzeugten Informationszuwachs an Gesundheitsdaten wird vom einzelnen nicht nur eine quantitativ, sondern auch eine qualitativ veränderte Verantwortung gefordert. War bislang die Verantwortung hinsichtlich der Lebensplanung im wesentlichen an den üblichen ärztlichen Diagnose- und Prognosemöglichkeiten sowie an der Familiengeschichte orientiert, so wird künftig eine Vielzahl von Informationen über unvermeidbare oder vermeidbare Krankheiten oder Prädispositionen zu Krankheiten zu beachten sein. Insbesondere dort, wo (noch) keine wirksame Therapie vorhanden ist, schaffen die neuen Möglichkeiten zur Erkennung von Krankheiten vor ihrem Ausbruch schwere Entscheidungsvoraussetzungen und -bedingungen für Kliniker und Patienten. Ist es besser, das Krankheitsschicksal zu kennen oder es nicht zu kennen, wenn die Krankheit gar nicht oder nicht entscheidend bekämpft werden kann?

Wenn sich das menschliche Genom-Projekt erst einmal voll etabliert hat, ist es fraglich, ob und inwieweit ein „Recht auf Nichtwissen" überhaupt noch geltend gemacht werden kann. Es ist auch unbestimmt, ob sich die prädiktive Medizin, wie übrigens auch andere Zweige der Gentechnologie, rechtlich verbieten läßt. Wie will man ein solches Verbot rechtfertigen, wenn die Verhinderung von Krankheit, eine Prävention oder die gesundheitsangemessene Berufsausübung dem Menschen ein höheres Maß an Lebensqualität und Selbstbestimmung geben dürften als sein Nichtwissen und das Ausgeliefertsein an die Natur?

Die Verarbeitung der Information über langfristige Prognosen wird je nach Individuum und Gewicht der Information unterschiedlich sein. Die Bedeutung einer Prognose von Krebs ist sicher viel schwerwiegender als die einer leichten Stoff-

wechselanomalie und wird von einer gefestigten Persönlichkeit wohl leichter verarbeitet als von einem labilen oder depressiven Menschen. Die Tatsache, daß wir als Menschen alle sterblich sind, hilft in diesem Zusammenhang nicht weiter, insofern aus diesem Faktum eine bestimmte Lebensweise oder das Einhalten von Klugheitsregeln nur schwer feststellbar und begründbar sind. Insgesamt dürfte jedoch das Wissen um eine bestimmte Prädisposition oder um die Abwesenheit einer anderen Prädisposition wohl nicht weniger belastend sein als die völlige Unwissenheit.

*5. Mitteilen und Verbergen – Das Recht auf Geheimnis.* Entgegen einer unreflektierten Meinung, die aus dem Verbergen eines Faktums auf Defizite in der Sache oder im Verhalten schließt – Sätze wie „Haben Sie etwas zu verbergen?" oder „Ich habe nichts zu verheimlichen" belegen dies –, gibt es durchaus Dinge, die nicht einfach beliebig jedem mitgeteilt werden sollten bzw. zu werden brauchen.

Soziologische und psychologische Forschungen haben ergeben, daß Kundgeben und Verbergen notwendige Bedingungen menschlicher Existenz sind. Verbergen ist nicht die Ausnahme, sondern das Korrelat zur Mitteilung. Entsprechend ihren unterschiedlichen Beziehungen zueinander wissen die Menschen viel oder wenig voneinander, teilen einander viel oder wenig mit. Wendet man dies auf den Bereich der genetischen Daten an, so kann geschlossen werden: Ein Vorhaben, dessen Ziel die Aufhebung jeglichen Verbergens ist, die Zerstörung jeglichen Geheimnisses, beinhaltet die Gefahr der Vernichtung individuell bestimmbarer differenzierter sozialer Beziehungen zwischen Menschen. In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, daß es nicht nur ein berechtigtes Geheimnis gegenüber anderen gibt, sondern auch ein solches gegenüber sich selbst. Der einzelne muß vernünftig bestimmen können, was er von sich wem mitteilt; genauso muß er entscheiden können, was er über sich selbst erfahren möchte.

*6. Krankheitsbegriff und Gesundheitsverantwortung.* Die Schwierigkeiten, die sich bislang schon bei der Definition von Gesundheit, Krankheit und Normalität stellen – eine solche Definition ist nämlich abhängig vom medizinischen Forschungsstand, von wandelbaren gesellschaftlichen Auffassungen sowie von regionalen Gegebenheiten –, potenzieren sich geradezu durch das menschliche Genom-Projekt. Die Tatsache, daß jeder Mensch eine gewisse Anzahl defekter Gene hat, vermutlich vier bis acht, kann die Gesellschaft vor die Frage stellen, ob unter Krankheit nun jegliche Abweichung von der genetischen Norm verstanden werden muß. So liegt es nahe, daß die Begriffe „Gesundheit", „Krankheit", „Behinderung" mit neuen Inhalten versehen und (zum Teil willkürlich) neu festgelegt werden. Sie können dann als „biologisch-genetische Standards" bzw. als „biologisch-genetische Abweichungen" interpretiert werden. Der Mensch würde schlechthin zu einem Gegenstand, der in irgendeiner Weise bewertet werden müßte.

Wie gezeigt wurde, ist das menschliche Genom-Projekt auf Vergleiche von Erbmaterial angewiesen. Da aber keine menschliche Erbkonstitution einer anderen vollkommen gleich ist, kann sich das menschliche Genom nicht durch eine Norm

legitimieren, sondern nur durch die Plausibilität eines Vergleichs. „Normal" ist somit also, was für den Vergleich als „normal" herangezogen wird. Diese Linie läßt sich weiter ausziehen: Einmal angenommen, durch Maßnahmen der prädiktiven Medizin wäre eine Steigerung der körperlichen und geistigen Leistungsfähigkeit des Menschen über ein bisher denkbares Maß hinaus möglich und zöge auch eine Steigerung des Wohlbefindens nach sich, wären dann die bislang als „normal" geltenden Menschen weniger gesund? Einer solchen Sichtweise und Klassifizierung, die der prädiktiven Medizin inhärent ist, steht die christliche Auffassung vom Menschen, wie sie auch in das Grundgesetz Eingang gefunden hat, gegenüber, wonach zum Wesen des Menschen auch seine ihm schicksalhaft auferlegte Individualität sowie – damit verbunden – seine Unvollkommenheit gehören.

*7. Privatisierung von Krankheit – Gesellschaftliche Sanktionen.* Mit dem menschlichen Genom-Projekt wird ein weiteres Instrumentarium geschaffen, um ein komplexes Krankheitsgeschehen auf wenige, und hier vor allem genetische, Einzelfaktoren zu reduzieren, die im Individuum angesiedelt sind. Die Ursache der Krankheit wird in den einzelnen verlagert, ohne andere Bedingungen genügend zu berücksichtigen. Krankheit wird zum individuellen, genetisch bedingten Schicksal, für dessen Eintreten der einzelne verantwortlich ist; der Gesellschaft wird der Weg geebnet, sich kollektiv aus der Verantwortung zu stehlen. Im Vordergrund steht nicht mehr der Versuch, eine Umwelt zu schaffen, die möglichst geringe Gefahren für die Auslösung bestimmter Krankheiten in sich birgt, sondern die Auswahl der angeblich am besten Angepaßten. Das menschliche Genom-Projekt führt somit zu einem neuen Konzept, das gekennzeichnet ist durch den Paradigmenwechsel vom „Risikofaktor" zur „Risikoperson". Die zunehmende individuelle Zurechenbarkeit gesundheitlicher Risiken führt zu einer Zuschreibung immer umfassenderer persönlicher Verantwortung und auf lange Zeit – über Versicherungsnachteile und gesetzlich auferlegte Gesundheitspflichten – zu einem Zwang zu genkonformem Verhalten.

Es ist denkbar, daß der bewußte Verzicht auf genetische Analysen gesellschaftliche Sanktionen für den einzelnen nach sich zieht. Die Etablierung der Genomanalyse und die Möglichkeit einer Therapie kann schließlich auch dazu führen, daß die Akzeptanz von Behinderung und bestimmten Erkrankungen vermindert wird. Die bislang dem Kranken zugewiesene Krankheitsrolle, die es der Gesellschaft erlaubt, die Personen für den Zeitraum der Erkrankung in besonderer Weise zu behandeln und in ihrer Mitte zu akzeptieren, wird vermutlich hinterfragt werden. Andererseits kann es aber auch dazu kommen, daß Behinderte künftig als absolut ebenbürtige Mitmenschen angesehen werden. Denn die Analyse der Genome vieler menschlicher Individuen wird zeigen, daß es vom genetischen Standpunkt aus so gut wie keinen Menschen ohne genetische Defekte gibt, daß also jeder Mensch kranke und gesunde Gene besitzt und daher eine eindeutige Unterscheidung zwischen gesund und krank gar nicht mehr möglich ist.

*8. Klassifizierung von Menschen – Eugenische Tendenzen.* Der Genomanalyse wohnt die Gefahr inne, Menschen aufgrund ihrer genetischen Disposition nach Geschlecht, rassischen Gesichtspunkten und Umweltbedingungen in erbstarke und erbschwache einzuteilen und sie damit auch gesellschaftlichen Begünstigungen bzw. Benachteiligungen auszusetzen. So kommt es beispielsweise aufgrund pränataler genetischer Analyse in einigen asiatischen Ländern zu gehäufter Abtreibung von Kindern weiblichen Geschlechts. Diskriminierung und Abtreibung wegen der genetischen Ausstattung sind aber auch bei männlicher Nachkommenschaft vorstellbar, insofern nämlich bestimmte Erbkrankheiten (z.B. Bluterkrankheit, Farbenblindheit) nur bei ihr akut werden. Für eine Sortierung nach rassischen Gesichtspunkten steht als Beispiel die Sichelzellenanämie. Diese auf einem defekten Gen beruhende Blutkrankheit tritt besonders bei der schwarzen Bevölkerung auf. Die Prognose für den Betroffenen ist ungünstig, zum Teil erwartet ihn ein vorzeitiger Tod. Sowohl von der Chemiefirma Dupont als auch von der US-Luftwaffe ist bekannt, daß sie ihre schwarzen Mitarbeiter diesem Test unterworfen und gegen ihren Willen von bestimmten Arbeitsplätzen ferngehalten haben. Da die prädiktive Medizin unter anderem davon ausgeht, daß Umweltbedingungen Auslöser für sonst nicht ausbrechende Krankheiten sind, werden Menschen nach Umweltresistenz-Kriterien sortiert. Und wo der bislang normale Mensch der Umweltzerstörung nicht mehr gewachsen ist, soll er den Umweltbelastungen angepaßt werden.

Eugenische Tendenzen zielen darauf ab, die Erbanlagen künftiger Generationen von Menschen zu sichern oder zu verbessern. Ausgangspunkt ist dabei der gegenwärtige Zustand der Spezies Mensch. Die negative Eugenik will Abweichungen nach unten, etwa Krankheiten bzw. Veranlagungen dazu, ausschließen. Positive Eugenik will Abweichungen nach oben, also Verbesserungen, fördern. Eugenische Absichten sind nicht neu, aus der Geschichte hinlänglich bekannt und somit auch kein Spezifikum der Genomanalyse. Wohl aber unterstützt das Genom-Projekt solche Absichten durch umfangreiche Daten. Werden Genomanalyse und prädiktive Medizin auf möglichst viele Risikogruppen ausgedehnt, besteht die Gefahr, daß es bei diesen Verfahren nicht mehr um individuelle medizinische Vorsorge, sondern um eugenische Interessen der Gesellschaft geht. So begegnet man heute häufig der abwertenden Ansicht, daß die moderne Medizin immer mehr genetisch geschädigten Menschen zum Überleben und zur Fortpflanzung verhelfe. Dem könne durch den Einsatz der Genomanalyse entgegengewirkt werden, die eine frühzeitige Selektion erlaube und somit den genetischen Niedergang aufhalte sowie die Qualität des menschlichen Genpools sichere.

*9. Biologistisches Menschenbild.* Dem Genom-Projekt ist die Gefahr immanent, den Menschen auf das Biologische zu reduzieren. Ein solches biologistisches Menschenbild ist in der Theorie im wesentlichen durch Determinismus und Selektionismus gekennzeichnet. Der Determinismus sieht den Menschen gänzlich und allein durch seine Gene bestimmt. Der Selektionismus überträgt Darwins Selek-

tionstheorie auf die Gesellschaft und folgert, daß im Kampf um das Dasein dem (genetisch) Stärkeren Vorrang zukomme und daß alles Schwache, das heißt alles Behinderte, lebensunwert sei. In der Praxis würde ein biologistisches Menschenbild zu einer „totalen Biotechnologie" führen, die in ein hemmungsloses Manipulieren am Menschen ausartet. Dem ist entgegenzuhalten, daß Biologie als Naturwissenschaft aber nur einen Teilbereich des Menschen erforschen und nicht für dessen Gesamtdeutung herangezogen werden kann. Konkurrenz zum christlichen Menschenbild und Widerspruch sind vorprogrammiert. Die deterministische Perspektive, die den Menschen allein auf seine Gene hin festlegt, verkennt beispielsweise die Freiheitskomponente des Menschen und daher auch dessen Verantwortung für sein Handeln. Die selektionistische Perspektive, die ausschließlich auf die biologische Funktionstüchtigkeit abhebt, verkennt die Würde des Menschen. Dieser wird dann nur noch als Mittel zum Zweck verstanden. Das christliche Menschenbild spricht dagegen allen Menschen aufgrund ihrer Gottebenbildlichkeit gleiche Würde und gleiches Recht auf Leben zu und fordert aufgrund der Geschwisterlichkeit in Gott Solidarität gerade mit den Schwachen.

## Gene und Lebenssinn

Das seit einigen Jahren in den renommiertesten Laboratorien der Welt durchgeführte menschliche Genom-Projekt ist ein gewaltiges wissenschaftliches Vorhaben und nach dem Apollo-Projekt wohl die größte wissenschaftliche Herausforderung unserer Zeit. Das menschliche Genom, das komplette Erbgut des Homo sapiens wird erforscht, Gottes Bauplan für den Menschen soll endgültig enträtselt werden. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse, die sich daraus ergeben, werden insbesondere die Diagnose, Behandlung und Verhütung von Krankheiten revolutionieren. Der Wert der Genomanalyse auf diesem Gebiet kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Das Projekt wirft aber auch umstrittene moralische Fragen auf, wie etwa ein Zwang zur Machbarkeit, die Möglichkeit der genetischen Ausforschung, die Verarbeitung und der Schutz genetischer Daten, die Reduzierung des Menschen auf seine Gene, der Umgang mit Krankheit und Behinderung, die Stigmatisierung und Diskriminierung von Kranken und Behinderten sowie eugenische Tendenzen. Das menschliche Genom-Projekt stellt ein hohes Machtpotential zur Verfügung. Wie jede Macht ist es nicht nur zu Hilfe, sondern auch zu Zerstörung fähig. Biologische Forschung und deren Ergebnisse bestimmen heute schon weitgehend unsere Sicht vom Menschen. Zudem wird für das Überleben der Menschheit weitere Forschung unerläßlich sein, selbst dann, wenn dieses Überleben von der Forschung potentiell bedroht wird.

Aufgrund der aufgezeigten Chancen scheint es weder möglich noch sinnvoll oder gar ethisch geboten, das menschliche Genom-Projekt und die mit ihm im Zu-

sammenhang stehende prädiktive Medizin nicht zu akzeptieren. Wohl aber wird man im Hinblick auf die Gesamtwirkung des Projekts und bei all seinen Einzelschritten fragen müssen, inwieweit Leben geschützt, bewahrt, gerettet und dem Menschen zu einem menschenwürdigen Leben verholfen wird. Überall dort, wo durch das Genom-Projekt Leben bedroht, gefährdet und unverantwortlichen Risiken ausgesetzt wird, wird man es ablehnen müssen. Die Auswirkungen der Genomanalyse auf das allgemeine Verständnis von Gesundheit und Krankheit sind aufmerksam zu beobachten. Die frühzeitige Erkennbarkeit von Krankheiten und die sich abzeichnenden therapeutischen Möglichkeiten werden viel Leid verhindern helfen. Um abschätzen zu können, ob und inwieweit dieses letztendlich wirklich zum Schutz und zur Förderung menschlichen Lebens bzw. menschlicher Lebensqualität und der Humanität an sich beiträgt, müssen aber auch Nachteile und unerwünschte Nebenwirkungen beachtet und in Rechnung gestellt werden.

Bei all dem gilt es zu bedenken: Auch aus noch so vielen biologischen Daten über die Struktur des Menschen vermögen wir nicht, den Sinn seiner Existenz herauszulesen. Ihren Lebenssinn gewinnen Menschen nun einmal nicht aus ihren Genen, „sondern aus dem Umgang mit ihrer ‚Natur' in sozialen, persönlichen und religiösen Beziehungen"[6]. Lebenssinn ist mehr als Funktionieren. Er ist nicht machbar, sondern für viele Menschen Sache des Glaubens; wer ihn hat, kann Berge versetzen. Begriffe wie „Gen" oder auch „die Menschheit" sind ebenfalls keine Subjekte, denen das Individuelle zu opfern wäre, sondern abstrakte Instrumente rationaler Verständigung. Biologisches Wissen mag zwar bewußteres menschliches Handeln ermöglichen, kann aber persönliche Lebensperspektiven nicht ersetzen.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. J. E. Bishop, M. Waldholz, Landkarte der Gene. Das Genom-Projekt (München 1991); R. Shapiro, Der Bauplan des Menschen (München 1992); J.-G. Meran. Gentechnologie, in: Wiener Med. Wochenschr. Diskussionsforum Med. Ethik H. 1 (1991) 8.

[2] Vgl. dazu etwa H. Domdey, W. Neubert, J. Schmidtke, Gentechnologie (München 1990) 31–68.

[3] Vgl. J. Reiter, Chancen und Risiken prädiktiver Medizin, in: Wiener Med. Wochenschr. Diskussionsforum Med. Ethik H. 9/10 (1992) 54–56.

[4] Bundesminister für Forschung und Technologie, Die Erforschung des menschlichen Genoms (Gentechnologie 26) (Frankfurt 1991).

[5] Vgl. H.-J. Münk, Die christliche Ethik vor der Herausforderung durch die Gentechnik, in: Leben in der Hand des Menschen (Theol. Berichte 20), hrsg. v. J. Pfammater, E. Christen (Zürich 1991) 101 f.; Aufbrüche in eine neue Verantwortung. Annotierte Bibliographie zur Humangenetik und Embryonenforschung, hrsg. v. G. W. Hunold, C. Kappes (Freiburg 1991); Ethik in der Forschung, hrsg. v. W. Schlaffke (Köln 1992); H. v. Schubert, Ev. Ethik und Biotechnologie (Gentechnologie 29) (Frankfurt 1991); Biotechnologie und evangelische Ethik. Die internationale Diskussion, hrsg. v. J. Hübner, H. v. Schubert (Gentechnologie 30) (Frankfurt 1992); H.-J. Höhn, Ethik in der Risikogesellschaft, in dieser Zschr. 211 (1993) 95–104.

[6] J. Hübner, Art. Eugenik, in: Ev. Kirchenlexikon, Bd. 1 (Göttingen $^{3}$1986) 1168 f.

*Roman Bleistein SJ*

# Die befragte Generation

## Zu den Jugenduntersuchungen des Jahres 1992

Unterschiedliche Interessen führten zu den vielen Jugenduntersuchungen, die im Jahr 1992 auf dem Buchmarkt erschienen: einerseits die Absicht, die merkwürdigen Ausschreitungen Jugendlicher gegen Fremde zu verstehen, die in einem politpsychologischen Kurzschluß allzuschnell dem neonazistischen Umfeld zugerechnet werden; andererseits die Frage nach dem Zusammenwachsen der Jugend von Ost und West im einen Deutschland, nach einem Prozeß, der gerade für eine Wissenschaft von großem Interesse sein muß, die den sozialen Wandel mit Aufmerksamkeit verfolgt.

### Sechs Jugenduntersuchungen und ihre Methoden[1]

Gewiß sind diese Studien schwer miteinander zu vergleichen. Zu unterschiedlich sind sie in Methode, Repräsentativität, Abstraktionsniveau und Anspruch. So stehen Untersuchungen mit quantitativen Methoden anderen Untersuchungen mit qualitativen Methoden gegenüber. Die Frage nach der Repräsentativität der Aussagen stellt sich bei Untersuchungen immer, vor allem seit bei der „Shell-Jugendstudie '85" herauskam, daß es sich bei ihr um eine „Umfrage im Bekanntenkreis" gehandelt hatte. Wendy J. Hoag stellte deshalb am Ende ihrer kritischen Auseinandersetzung mit „Shell '85" die Frage: „Ist der Bekanntenkreis der Interviewer eines demoskopischen Instituts wirklich das Universum, auf das ihre Generalisierungen sich beziehen?"[2] Und müssen die Ergebnisse dann nicht verdächtig nach „links" rücken, wenn die Befragten durchweg Leser der „Tageszeitung" (taz) sind?

Auch werfen etwa die Begriffe, die am Ende einer ausführlichen Literaturstudie zum Thema „Jugend und Religion" der empirischen Untersuchung vorgegeben werden, nicht wenige Fragen auf (B 119). Was können die Sozialforscher begreifen, wenn die Begriffe bereits das Ergebnis vorwegnehmen?[3]

Einen letzten Problemkreis bringen jene Aussagen in den Blick, die auf einem hohen Grad der Abstraktion über eine ganze Jugendgeneration urteilen. Allzuschnell rechtfertigen Pauschalierungen jene Schlüsse und Prophezeiungen, die unübersehbar Konsequenzen nach sich ziehen. Sehr plakative Formulierungen kanalisieren zusätzlich eher das Verhalten Jugendlicher, als daß sie dieses wissen-

schaftlich festzustellen versuchten. Einen ähnlich fragwürdigen Einfluß auf das Selbstverständnis und Verhalten Jugendlicher haben jene Jugendklischees, die von der „skeptischen Generation" (H. Schelsky 1957) bis zur „selbstbewußten Generation" (1992) immer wieder zur Verkennung der doch sehr differenzierten Jugendsituation beitrugen. Gerade in einer Zeit der Individualisierung werden solche groben Kurzformeln immer untauglicher werden, um die Wirklichkeit wahrzunehmen.

Diese Hinweise auf Methoden machen deutlich, daß die Publikationen zur „Jugend heute" nicht über einen Kamm zu scheren sind. Dennoch bleibt die Frage: Was sagen die Untersuchungen insgesamt über heutige Jugendliche aus?

## Optimismus

Als erstes fällt im Vergleich zu früheren Jugenduntersuchungen auf, daß die Jugendlichen in ihrer Mehrheit mit Optimismus in die Zukunft schauen, daß also der Zukunftspessimismus der Jugend des Jahres 1981 überwunden ist (II 72; S 1, 24). Man traut sich angesichts der konkreten Herausforderungen der heutigen Gesellschaft zu, sein Leben zu meistern. Während die IBM-Studie bei der Jugend dabei einen realistischen Optimismus feststellt, entdeckt die Shell-Studie nicht nur eine wachsende Entfremdung zur Politik, sondern vor allem ein offensichtliches politisches Disengagement (S 1, 25). Man hält zwar Umweltschutz, Frieden, soziale Gerechtigkeit usw. für erstrebenswerte Ziele, man befürwortet allgemein auch die neuen sozialen Bewegungen, man wünscht wie selbstverständlich, daß sie bald ihre Ziele erreichen, aber man engagiert sich – zumal verglichen mit den vorausgehenden politischen Generationen – kaum. Andere sollen sich einsetzen; man selbst bleibt in platonischer Distanz zu spontanem oder dauerhaftem politischem Engagement. Ist das bereits der Lebensstil einer Generation, die unmittelbar von der politisch movitierten Antiautorität in den satten Wohlstand driftete?

Nun mag dieser Optimismus inzwischen einer harten Probe unterzogen worden sein, denn die euphorischen Erwartungen auf einen baldigen wirtschaftlichen Aufschwung im Osten Deutschlands erfüllten sich bislang nicht und auch im Westen tauchen immer häufiger Worte wie „Sparen" und „Miteinanderteilen" auf, die Beschränkung und Maßhalten signalisieren. Es fragt sich also, ob diese Grundstimmung bei der Jugend nicht bereits umgekippt ist und ob sie nicht zum Teil auch jene Ausschreitungen mitverursacht, die sich gegen Ausländer, Asylanten und Fremde richten. Motivation wäre dann das fragwürdige Argument, daß durch diese Nichtdeutschen der Lebensstandard und Wohlstand gerade der jungen Deutschen beeinträchtigt würde, eine Behauptung, die sich bei näherer Betrachtung als falsch erweist. Aber wie wird eine falsche These plötzlich einleuchtend? Spielen die dramatischen (echten oder inszenierten) Berichte im Fernsehen auch eine Rolle?

Trotz dieser Fragen, die die Zeitsituation aufwirft, kann man diesen Optimismus nur begrüßen. Er befreit auch zum Einsatz, zur Lebensfreude, und so verwundert es nicht, daß bei Lebenszielen Beruf und Partnerschaft (J 99), auch die Familie, unter den ersten genannt werden. Das Leben nimmt angenehm in Pflicht. Erzieht es auch?

## Werte

Einen weiteren wichtigen Problemkreis heben jene Untersuchungen heraus, die nach den Wertvorstellungen der Jugendlichen fragten. Es fällt auf, daß es in den Ergebnissen nur geringfügige Unterschiede zwischen Ost und West in Deutschland gibt und daß der ostdeutsche junge Mensch daran erkennbar ist, daß er wesentlich weniger finanzielle und zeitliche Ressourcen, zumal für sein Leben in der Freizeit, zur Verfügung hat. Dies wirkt sich über die Freizeit hinaus auch in der Planung seines Lebenslaufs aus: Er muß schneller vorankommen, was gerade bei den Mädchen an den früheren Heiratsdaten in Ostdeutschland greifbar wird (S 1, 30).

In den allgemeinen Wertvorstellungen zeigt sich die folgende Reihung: eine Welt des Friedens, wahre Freundschaft, Freiheit, familiäre Sicherheit, innere Harmonie und ein abwechslungsreiches Leben (S 2, 35 ff.). Die Shell-Studie kommentiert: „Die Einzelwerte lassen sich für junge West- und Ostdeutsche zu den gleichen vier Wertetypen zusammenfassen, ein weiterer Hinweis auf den gemeinsam geteilten Wertehimmel: 1. Ordnung und Sicherheit, 2. Macht und Reichtum, 3. Anregung und Abwechslung, 4. Einheit, Schönheit und Loslösung. Die ersten beiden Dimensionen weisen auf ‚materielle Werte', die dritte und vierte auf ‚postmaterielle Werte' hin" (S 1, 233).

Damit wird erneut greifbar, was bereits die Sinusstudie 1983 bei den Jugendlichen an den Tag brachte: eine „widersprüchliche Werteharmonie"[4] bei den Jugendlichen, und was Helmut Klages 1988 als „Wertesynthese"[5] bezeichnete. Das Problem wird sein, ob sich eine sozial relevante Balance zwischen den materiellen und den postmateriellen Wertorientierungen herausbildet oder ob sich ein kompensatorisches System entwickelt, gemäß dem junge Menschen sich für Lebenslast und Frust sowohl in einem zukunftslosen exzessiven Vergnügen wie in einem, zumeist demonstrativen, Wandalismus schadlos halten.

Die Wertproblematik gewinnt eine zusätzliche Bedeutung, weil eine gewisse hedonistische Gegenwartsorientierung nicht mehr zu übersehen ist, also eine genuß- und vergnügensorientierte Lebensethik. Diese legt sich auch dort nahe, wo junge Menschen den Sinn des Jugendalters ohne jeden Bezug auf ihre Zukunft nur von diesen Jahren zwischen dem 15. und 25. Lebensjahr her definieren wollen. Diese Attitüde wird zumindest von Jugendforschern unterstellt, obgleich sie eindeutige

Beweise dafür bislang nicht vorgebracht haben; denn der Beweis wird aus zwei Gründen schwerfallen: Einmal zieht sich durch diese Jahre doch ein massiver Prozeß der Reifung, der keinen Stillstand erlaubt, und dann wird das Verhältnis zwischen Eigenwert und funktionaler Betrachtungsweise nur dialektisch zu bestimmen sein: Indem etwas einen Eigenwert besitzt, ist es geöffnet für weitere Entwicklungsstufen[6].

Gerade in diesen Wertorientierungen scheint bei den Ost-Jugendlichen noch eher eine Arbeits- und Pflichtethik vorzuherrschen, während es im Westen mehr in Richtung einer Vergnügens- und Selbstentfaltungsethik geht. In diesem Kontext fällt auf, daß das „Profil der Befürworter spontaner politischer Gewalt" davon bestimmt wird, daß sie „ausgesprochen gegenwartsorientiert (sind) und dies hedonistisch, d. h. sie bevorzugen den unmittelbaren Spaß und Nutzen an den Dingen, die sie tun, sind intolerant gegenüber einem Aufschub der Belohnung" (S 2, 225). Gerade diese Ungeduld weist auf eine geringe Belastbarkeit hin, etwa dort, wo sich nicht sofort die Früchte eines Engagements zeigen und wo auf längere Zeit eine Idee, eine Aufgabe, eine Arbeit verantwortet werden muß. Da Verantwortung aber die Vernunft schärft, dürfte diese Grundhaltung nicht noch mehr um sich greifen. Eine hochtechnisierte Gesellschaft braucht nicht weniger, sondern eher mehr Verantwortung.

Positiv zu werten ist, daß in den Wertvorstellungen partnerschaftliche Beziehungen eine große Rolle spielen. Dies trifft sowohl Freundschaften und die Familie als Zielvorstellungen des Lebens wie die Rolle von Vater und Mutter als akzeptierte Gesprächspartner und die Hochschätzung einer Clique im Beziehungsgeflecht junger Menschen (S 2, 246). Übrigens hat allen Befürchtungen zum Trotz die Clique nur dort einen minderwertigen Einfluß, wo die Verbindungen zum Elternhaus geschwächt oder gestört sind. Gescheiterte Ehen der Eltern wirken dabei erwartungsgemäß negativ auf den alltäglichen Lebensvollzug und die Zukunftserwartungen Jugendlicher.

## Säkularisierung

Der weite Bereich religiöser Wertvorstellungen wird unter dem Begriff „Säkularisierung" (S 2, 237) abgehandelt und zwar unter vergleichender Perspektive zwischen Ost- und Westdeutschland. Während in der ehemaligen Bundesrepublik aufgrund des Einflusses der Moderne (also Wohlstand, Aufklärung, Individualisierung) ein Prozeß der Entkirchlichung einsetzte und sich im Rückgang der regelmäßigen Gottesdienstbesucher, in der Abnahme des Gebets äußerte, waren die Christen in der ehemaligen DDR 40 Jahre mit einem betont atheistischen Sozialismus konfrontiert, der mit allen erdenklichen Mitteln – vom Marxismus als Wissenschaft bis zur Jugendweihe, von materieller Verlockung bis zu brutalem psychi-

schem Terror – versuchte, die Ausübung der Religion zu erschweren, zumal diese Religion in einer sozialistischen Gesellschaft sowieso für kontraproduktiv gehalten wurde.

Gerade der unterschiedliche Weg der Kirchen durch die letzten 40 Jahre brachte auch eine unterschiedliche Konturierung der religiösen Praxis hervor (S 2, 237ff.). Im Westen sind 10 Prozent der Jugendlichen (15–24 Jahre) konfessionslos, im Osten aber 79 Prozent. Dagegen besuchten in den letzten vier Wochen 21 Prozent im Westen und 10 Prozent im Osten den Gottesdienst. 7 Prozent sind im Westen und 3 Prozent im Osten Mitglieder einer kirchlichen Jugendgruppe. Das regelmäßige Gebet üben im Westen 39 Prozent, im Osten 17 Prozent. Und an ein Weiterleben nach dem Tod glauben im Westen 50 Prozent, im Osten 22 Prozent. Auffallend bei diesem Ergebnis ist, daß für den Westen – im Vergleich zu 1984 – die Anteile im Gebet und im Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod zunahmen, und daß im Osten die Minderheit engagierter ist als die weitaus größere Zahl im Westen. Die Situation im Osten scheint also eher aus einer echten Entscheidung heraus das Engagement zu fördern, während im Westen doch eher noch Anpassungsvorgänge eine Rolle spielen und sich der Ritualismus einer Volkskirche auswirkt.

Die Shell-Studie weist noch auf zwei wichtige Ergebnisse hin: 1. Der Okkultismus unter Jugendlichen wird in seiner Breite überschätzt. Er stellt zum kirchlichen Angebot keine Alternative dar und kann nur als eine Art „Ergänzung" bezeichnet werden (S 2, 95). Hier äußert sich wohl der Erfahrungshunger junger Menschen, die einerseits emotional alleingelassen sind und die andererseits gerade die Transzendenz quasiexperimentell testen wollen. 2. Das Profil der kirchlichen Jugendlichen trägt im Westen eher konservative Züge, im Osten aber eher progressive (S 2, 99). Hinter dieser Aussage stehen Untersuchungen vom Jugendwerk Shell '85[7]. Man kann über ihre theoretische Fundierung streiten, ob die für den Typus ausgewählten Items zutreffen und ausreichen. Angesichts der fragwürdigen Quotenstichprobe der Untersuchung von 1985 steht der wissenschaftliche Beweis noch aus. Übrigens sind manche Ergebnisse für Ostdeutschland auch repräsentativ nicht abgesichert, da ein Sample von 8 Befragten nahezu nichts aussagt (S 2, 93). In dieser Frage bleibt also nur eine Theorie, die allerdings als Argument gegen kirchliches Verhalten massiv eingesetzt wird.

Die IBM-Studie weist auch auf den beachtlichen Anteil engagierter Jugendlicher in kirchlichen Gruppen hin und kommt zur folgenden Aussage: „Die Bedeutung der Kirchen und des religiös orientierten Engagements ist im Osten damit wohl höher als im Westen und hat in den letzten 2 Jahren auch leicht zugenommen. Die Gruppe liegt heute bei ca. 10 Prozent in ganz Deutschland. Es ist zu erwarten, daß dieser Kern religiös Engagierter auch in Zukunft als stabile Gruppe konstanten Einfluß auf die Gesellschaft haben wird. Vergleicht man diese Gruppe, die sich an die traditionelle Institution Kirche bewußt bindet, mit

den aktiven Bindungen an weltliche Institutionen (Gewerkschaften, Parteien), so können die Kirchen zur Zeit und in Zukunft auf das größte aktive Potential in der Jugend zählen" (I 67).

Diese Prophezeiungen mögen überzogen sein und gerade dem Frust innerhalb der Kirche – vor allem der kirchlichen Jugendarbeit – widersprechen. Trotzdem sind sie gewiß näher an der Realität als die fragwürdige qualitative Studie von Reiner Barz „Jugend und Religion", der von einer weitgehenden Auflösung einer christlichen Praxis spricht und im Verhalten junger Menschen seinen funktionalen Religionsbegriff – jenseits inhaltlicher Festlegungen – bestätigt sieht (B 2, 161). Inhaltliche Aussagen schienen bei jungen Menschen nicht gefragt zu sein, und damit stehe das Christentum bei der Jugend in einer fundamentalen Krise, sei auf dem Weg in das „postchristliche Jahrtausend". Vage Jenseitsstimmung habe sich statt kirchlicher Bindung durchgesetzt. Daß gerade in der heutigen Jugend Stimmung vor der Wahrheit rangiert, Betroffenheit höher gewertet wird als ein Bekenntnis und die spontane Teilnahme mehr zählt als die strukturell abgesicherte Mitarbeit in einer Gemeinde oder in einem Jugendverband, ist nicht zu bestreiten. Dies alles mag der naheliegende Tribut an die zeitgenössische Individualisierung sein, die sich zugleich mit Aufklärung und Emanzipation auflädt. Dennoch steht dieser Tribut deutlich im Kontrast zu den Erwartungen Jugendlicher an die Kirchen, daß sie sich in weltweiten sozialen und politischen Nöten schier wundertätig einmischen, und ebenso zur bleibenden Frage junger Menschen: Was ist heute mein Lebenssinn?

Wer die Säkularisierung in Beziehung zur gesamten Wertsituation setzt und den dort anzutreffenden Hedonismus zwar nicht überschätzt, aber doch ernst nimmt, wird nach den Moralbildern und Wertkonflikten junger Menschen weiterfragen. Erst in ihnen wird über die Integration einer christlichen Wahrheit und einer christlichen Praxis im Leben junger Menschen entschieden.

## Moral und Kirche

Wohl aufgrund älterer Ergebnisse, aber mittels einer Strukturuntersuchung legt Gerhard Schmidtchen eine Studie zu den „Moralbildern und Wertkonflikten junger Menschen" vor. Dabei entdeckt er, daß die kirchliche Bindung schwächer und auch selektiver geworden ist. Trotzdem erhebt die Untersuchung einen beachtlichen Zusammenhang von Kirchgang mit Konfliktfähigkeit in der Familie, mit der Vereinsfreudigkeit (Sch 93), mit einem reiferen Erziehungsstil (Sch 98). Damit deutet sich eine christlich-kirchliche Grundstimmung an, die zwar in den letzten Jahrzehnten auch ihre Veränderungen durchgemacht hat, und die heute auf diesen Nenner zu bringen ist: Autonomiesuche gegen Institution. Trotz der darin greifbaren Distanz zur Kirche werden sowohl kirchliche Feste wie die Spendung

der Sakramente gewünscht. Die Kirche als pures Museum zu verstehen wird dagegen abgelehnt, und noch 41 Prozent der katholischen Jugendlichen halten die Kirche als wichtig bzw. sehr wichtig für ihr Leben. „Die engere Bindung der Katholiken an ihre Kirche und die Überzeugung der Kirchenbesucher, daß die Kirche etwas Wichtiges für das Leben sei, überrascht nicht. Je dichter die Interaktion, deste motivierter und bedeutsamer ist eine Beziehung" (Sch 163).

Wie günstig dieses Ergebnis und seine Deutung auch klingen mag, die Entwicklung schreitet seit 1975 in eine andere Richtung, so daß Schmidtchen einräumen muß, daß die Zahl derer, die ihr Christentum in der Kirche verankert fühlen, seit 1975 auf die Hälfte gesunken ist. „Das institutionelle Christentum geht zurück, unbehauste Religiosität dringt vor" (Sch 165). Beunruhigen muß dabei vor allem die Entwicklung, daß auch überzeugte Kirchenanhänger „eine glatte Zeitgemäßheit der Kirche bezweifeln". Die Kirche kann demnach auch unzeitgemäß und trotzdem lebenswichtig sein (Sch 167). Eine Auswirkung von Pluralismus, von ethischer Toleranz?

Wie stehen junge Christen im Leben?, lautete eine weitere Frage. Sie fand diese Antwort: In ihren Grundsätzen unterscheiden sich aktive junge Christen deutlich von den übrigen jungen Leuten. Sie sind der Wahrheit verpflichtet, sie finden Bescheidenheit und Höflichkeit wichtig und „Verzichtenkönnen hat unter ihnen eine nahezu universale Geltung" (Sch 171). Auch ihre sexuellen Erfahrungen liegen zeitlich etwas später. Also doch „andere" Jugendliche?

Was die Einschätzung der Sekten angeht, wird nicht übersehen, daß unsere Kultur destabilisierend wirkt, daß Ratlosigkeit zugleich ein Anreiz für Orientierungsanbieter ist, daß die von Sekten angebotene Hilfe zugleich destruktiv ist. Die Konsequenz beunruhigt nicht wenig: „Unter Gesichtspunkten der Prävention müssen wir uns mit der Frage auseinandersetzen, warum Bildung und Aufklärung in großem Maße versagen, wenn es um die Wirklichkeit des Emotionalen geht" (Sch 174). Sekten werden also in die soziale Dimension eingebracht. Sind wir eine „ungemütliche Großgesellschaft"? Eine gefühllose Kirche?

Im gleichen Kontext sind die folgenden Erfahrungen zu lesen: Wenn immerhin noch 20 Prozent es für wichtig halten, daß man einen Menschen findet, mit dem man über religiöse Fragen sprechen kann (Sch 197), wenn das Verzichtenkönnen für 75 Prozent ein guter Grundsatz ist und noch 20 Prozent es für wichtig ansehen, nach dem Vorbild Christi zu leben, dann scheint doch noch mehr an christlicher Einstellung vorhanden zu sein, als andere Untersuchungen nahelegten. Nicht zuletzt der Zusammenhang zwischen dem Typus „ideeller Altruismus" und der kirchlichen Bindung – greifbar im regelmäßigen Kirchgang – legt offen, daß ein kirchliches Milieu eine sozialisierende Kraft ausübt, wobei zum Kirchenbesuch auch die Einbindung in eine kirchliche Jugendgruppe und eine religiös lebendige Familie gehören. Schmidtchen endet mit dieser Konsequenz: „Der besondere Typus der moralischen Orientierung, die hier gefördert wird, ist der klare Altruis-

mus, der nicht nach Belohnung fragt, und dem militantes Durchsetzungsverhalten widerstrebt. Die Bedeutung der Befunde erschließt sich, wenn man sie umgekehrt liest. Ohne die kirchliche Kultur würden altruistische Orientierungen in der Gesellschaft zurückgehen. Die säkulare Gesellschaft erzeugt jene Verhaltensorientierungen nicht, die sie dringend braucht" (Sch 224).

Ein letztes wichtiges Ergebnis der sehr differenzierten Untersuchung stellt den Konflikt zwischen Individuum und Institution dar. Solange das Individuum die Institution fürchtet und flieht, wird es immer wieder in seine Welt der Ängste heimkehren. Könnte die Institution nicht auch Orientierung und Halt geben? Wird es gelingen, die Freiheit so auf die Institution hinzuweisen, daß sie zu ihr wieder jenes Verhältnis findet, aus dem alle miteinander in der gewünschten Harmonie, in Frieden und sozialer Gerechtigkeit leben können? „Die Institutionen sind gefragt. Die Etablierung der Freiheit ist kein abgeschlossenes Geschäft. Freiheit muß immer wieder neu gesucht und formuliert werden. Versagen wir, so wird uns aus der Welt negativer Gefühle noch manche politische Überraschung erwachsen" (Sch 236). Gerade diese Befürchtungen bringen den Zusammenhang zwischen Moral, Kirche und Politik mehr als wünschenswert zu Bewußtsein.

## Vorbilder

Nach einer Zeit, die die Vorbilder und Ideale als Tyrannen der Charakterstruktur von ihren Sockeln stürzte, sind heute Vorbilder gesucht. Man kann nach ihnen fragen, ohne belächelt zu werden, selbst wenn das ausgefallene Ideal eher verschwiegen zu werden scheint. Um so erstaunlicher ist es, wenn in der Stern-Untersuchung auf die Frage: „Wen bewundern Sie als Ihr Vorbild und Idol?" unter 30 Vorgaben nach Albert Einstein und Michail Gorbatschow an dritter Stelle Mutter Teresa mit 47 Prozent genannt wird, an fünfter Stelle Jesus mit 42 Prozent und an sechster Stelle die Geschwister Scholl mit 37 Prozent (St 47).

Das Ergebnis überrascht. Es stellt aber offensichtlich mancherlei schnelle Vorurteile in Frage, sowohl die einer durchweg „unchristlichen Jugendgeneration" wie die einer extremen Lustorientierung bei allen Jugendlichen. In der genannten Umfrage werden auch die Idole des Sports und der Unterhaltungsindustrie gewählt, doch mit wesentlich geringeren Anteilen als die ausdrücklich genannten drei Vorbilder. Vermutlich wird als Ergebnis von Pluralisierung und Individualisierung auch in diesem Bereich die Konkretion von Werten zu „synthetischen Vorbildern" kommen, in denen erneut eine „widersprüchliche Werteharmonie" zum Vorschein kommt. Auch diese Situation benennt Chancen und Risiken, gerade in der Begegnung der Generationen. Weiß man aus einer anderen Untersuchung, daß auch die Eltern immer noch an erster Stelle als Vorbilder gewählt werden, so bedeutet dies: Vorbilder haben viel mit der Gemeinsamkeit der Generationen zu tun.

Die Lebensgeschichte eines jeden Menschen wird sich jeweils auf doppelte Weise entfalten: als Annahme des Überkommenen (und soweit als Anpassung) und als Widerstand aus Innovation (in Ablehnung des Unerträglichen und Nichtzuträglichen). In der gleichen Entscheidungssituation steht jede Jugendgeneration. Sie wird zwischen Normalität und Innovation ihren Weg suchen müssen, aber auf jeden Fall im Kontext der Vergangenheit. Diese wird unter der genannten ambivalenten Optik gesehen: Anpassung und Widerstand. Die Herausforderung an alle Generationen, die in diesem kulturellen Prozeß und sozialen Wandel miteinander unterwegs sind, wird nur in der intensiven Übung des Dialogs bestanden. Im Gespräch kann jede Generation ihre oft unverständlichen Normen und Lebenspraxen deuten, um Verständnis werben und sich um Verständigung bemühen.

In der darin stattfindenden Begegnung allein kann das Gemeinsame gelingen: das Gemeinwohl der Gesellschaft, die vereinte Kirche, die eine, in Frieden und sozialer Gerechtigkeit lebende Welt[8]. Solche Ziele sind allen Einsatzes wert, alltäglich und immer wieder neu. Daß heute die gemeinsamen Lösungen weder fertig vorliegen noch indoktrinierbar sind, eröffnet auch die Chance, gerade auf der zuweilen ausweglosen Suche die Gemeinsamkeit als Wegerfahrung zu erleben. Jugenduntersuchungen[9] haben deshalb auch den Sinn, die junge Generation möglichst vorurteilsfrei auf ihrem Weg, auf ihrem Standpunkt, in ihren Suchbewegungen zu sichten und einzuschätzen. Erst dann können sich ihr Erwachsene als Weggefährten hoffnungsvoll und ermutigend anschließen.

## ANMERKUNGEN

[1] Die folgenden Studien liegen vor: Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungsperspektiven im vereinigten Deutschland I–IV (Studie des Jugendwerks der Deutschen Shell, Opladen 1992) (zit. S); Die selbstbewußte Jugend, hrsg. v. Institut für Empirische Psychologie (IBM-Jugendstudie '92, Köln 1992) (zit. I); Jugend '92 (Große Stern-Umfrage, in: Der Stern Nr. 45, 29. 10. 1992) (zit. St); H. Barz, Jugend und Religion I–III (Opladen 1992) (zit. B); G. Schmidtchen, Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen (Opladen 1992) (zit. Sch); Jugend 2000. Trends – Analysen – Perspektiven, hrsg. v. W. Lenz (Bielefeld 1992) (zit. L).

[2] W. J. Hoag, Der Bekanntenkreis als Universum. Das Quotenverfahren der Shell-Studie, in: Kölner Zschr. für Soziol. u. Sozialpsychol. 38 (1986) 123–132; K. R. Allerbeck, W. J. Hoag, Umfragereplikation als Messung sozialen Wandels. Jugend 1962–1983, ebd. 36 (1984) 755–772.

[3] H. Schmoll, Religiosität und Ichbezogenheit. Eine Untersuchung zwischen Aufklärung und Vernebelung, in: FAZ 19. 9. 1992; M. Kraft, „Wer glaubt denn heute noch an die sieben Gebote?" Kritische Auseinandersetzung mit der Studie von H. Barz „Jugend und Religion", in: Kat. Bl. 118 (1993) 66–68.

[4] Die verunsicherte Generation (Opladen 1983) 16.

[5] H. Klages, Wertedynamik (Zürich 1988) 116.

[6] Vgl. W. Schefold, H.-R. Vetter, Strukturwandel der Jugendphase – Pluralisierung der Normalität, in: Jugend und Wertewandel in Polen und der Bundesrepublik (München 1992) 151ff.

[7] Jugendliche und Erwachsene '85, hrsg. vom Jugendwerk der Deutschen Shell I (Opladen 1985) 266ff.

[8] Vision Gerechtigkeit. Konziliarer Prozeß und kirchliche Jugendarbeit, hrsg. v. D. Mieth, P. Magino (Düsseldorf 1992).

[9] Es kann dabei auch bewußt werden, daß in Europa auch die „Ungleichzeitigkeit der Gleichzeitigen" herrscht; vgl. R. Münchmeier, Die unterschiedlichen „Jugenden" Europas, in: L 215ff.

*Ute Haese*

# Katholische Kirche in der DDR zwischen Staat und Gesellschaft

Beschäftigte man sich in westlichen Publikationen mit der katholischen Kirche in der DDR, so geschah das bisher fast ausschließlich unter dem Aspekt ihres Verhältnisses zum Staat. Die Autoren folgten mit dieser Sichtweise dem Willen der kirchlichen Verantwortungsträger in der DDR, und so spielen in den meisten Darstellungen und Analysen der bischöflichen Handlungsmotive innerkirchliche und gesellschaftliche Entwicklungen offiziell kaum eine Rolle. Nun soll keinesfalls bezweifelt werden, daß das Verhältnis von Kirche und Staat den entscheidenden Rahmen für die kirchlichen Handlungsmöglichkeiten bildete; alles läßt sich jedoch mit Hilfe dieses Interpretationsmusters nicht erklären.

Denn seit Mitte der 60er Jahre sah sich die katholische Kirche in der DDR nicht mehr nur einem Staat gegenüber, mit dessen Hilfe eine Partei ihren weltanschaulichen Absolutheitsanspruch durchzusetzen versuchte, sondern sie war jetzt gleichzeitig gezwungen, sich mit der Forderung nach mehr Mitbestimmung in den eigenen Reihen, nach einer Änderung ihres kirchenpolitischen Kurses und mit der unaufhaltsamen Säkularisierung der DDR-Gesellschaft auseinanderzusetzen. Diese Trends aber sind ursächlich nicht mit dem Staat, mit seinem politischen System verknüpft, sondern sind in erster Linie Ausfluß einer unaufhaltsamen *gesellschaftlichen* Entwicklung Gesamteuropas – mittlerweile der Welt –, deren Wurzeln in Aufklärung und Französischer Revolution liegen und die mit den jeweils nur einen Teilaspekt dieses Prozesses beschreibenden Begriffen Individualisierung, Liberalisierung, Industrialisierung und Säkularisierung gefaßt werden kann.

Papst Johannes XXIII. reagierte auf diese Entwicklung mit der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die dort u.a. in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" formulierten Gedanken wurden wiederum von einer kleinen aktiven Minderheit der DDR-Katholiken aufgegriffen. Forderungen nach mehr Demokratie in der Kirche, nach Transparenz und Information, Mitverantwortung und letztlich nach einer Änderung des kirchenpolitischen Kurses wurden auf der von Bischof Otto Spülbeck ins Leben gerufenen Meißener Diözesansynode (1969–1971) erhoben, worauf Spülbecks als konservativ geltende Mitbrüder unter Führung von Kardinal Alfred Bengsch mit der Einberufung einer Pastoralsynode für die gesamte katholische Kirche in der DDR reagierten.

Den anderen Faktor, der sich nicht (nur) ursächlich auf den Staat zurückführen läßt, nämlich die zunehmende Säkularisierung des gesellschaftlichen Lebens in der

DDR, benannte Heinz Schürmann, mittlerweile emeritierter katholischer Theologe am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt, bereits in einem 1978 gehaltenen Vortrag recht deutlich, wobei er zwei Formen des Materialismus unterschied. Erstens wisse man nicht, „in welchem Ausmaß die Generation der industriellen Revolution und der sich absolut setzenden Säkularisation die Erde weiterhin verderben wird", und zweitens könne man nicht voraussagen, „ob und wie und wann das Damoklesschwert eines zielstrebigen ‚Liberalismus' oder des kämpferischen Atheismus, das an einem seidenen Faden der Taktik hängt, auf uns heruntergehen darf" [1].

Während jedoch Laien, Wissenschaftler und Teile des Klerus vor Ort diese gesellschaftlich bedingte Bedrohung des Glaubens sehr bald relativ deutlich erkannten und dies auch zum Ausdruck brachten, hielten die Bischöfe an ihrem auf den Staat fixierten Kurs fest. Erst Anfang der 80er Jahre, mit dem (Generations-)Wechsel an der Spitze der Kirche, änderte der Episkopat – zögernd – seine kirchenpolitische Strategie.

## Auf dem Weg zur Pastoralsynode der DDR

Bei der Pastoralsynode (1973–1975) stellt sich zunächst die Frage, warum sie durchgeführt wurde. Offiziell lautet die Antwort: Um die Anregungen und den Geist des Zweiten Vatikanums auch auf die katholische Kirche in der DDR zu übertragen, um, wie es in dem Ankündigungsbrief der Bischöfe heißt, der Frage nachzugehen: „Wie lebt der Christ und wie lebt die Kirche in der Welt von heute aus dem Glauben?" [2]

Allerdings war Kardinal Bengsch alles andere als ein Befürworter des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er gehörte zu den wenigen Kirchenführern, die gegen die Konstitution über die Kirche in der Welt von heute gestimmt hatten. Von innerkirchlichen Strukturveränderungen hielt er wenig; „Dialog", „Diskussion", gar „Soziologie" – das waren für ihn Reizworte, gegen die er immer wieder mit Vehemenz argumentierte. „Glaube", „Gehorsam", „Gesinnung" hielt er dagegen für die Instrumente, die die Kirche veränderten [3]. Wie er die Bestrebungen des Zweiten Vatikanischen Konzils letztlich beurteilte, verdeutlicht seine Übersetzung des Begriffs „Aggiornamento". Gemeinhin wird damit die „Öffnung" der Kirche zur Welt umschrieben, Bengsch hingegen übersetzte ihn mit „Anpassung". Der negative Akzent ist nicht zu überhören [4].

Es ist von daher also recht unwahrscheinlich, daß gerade Kardinal Bengsch, der die beherrschende Persönlichkeit unter den Bischöfen in der DDR war, daran lag, den Geist des Zweiten Vatikanums in seine Kirche eindringen zu lassen. Hinzu kam, daß bei einer derartigen kirchlichen Großveranstaltung wie der Pastoralsynode das sorgsam austarierte Verhältnis zwischen Staat und Kirche hätte gestört

werden können. Nicht alle Katholiken waren mit dem Bengschschen Kurs einverstanden; ohne Not hätte der Kardinal diesen Gruppen mit Sicherheit kein Forum für die Artikulation ihrer Vorstellungen gegeben.

Letztlich kann auch die gleichzeitig anlaufende Würzburger Synode die Berliner Ordinarienkonferenz (BOK) in keinerlei Zugzwang gebracht haben. Mit dem Hinweis auf ihre schwierige Situation in einem sozialistischen Staat hätte sie von außen an sie herangetragene Forderungen nach einer Umsetzung des Zweiten Vatikanums jederzeit abwehren können. Es spricht sogar einiges dafür, daß der Kardinal, wäre denn eine solche Möglichkeit erkennbar gewesen, den Termin für die Pastoralsynode verschoben hätte, um auf gewisse staatliche Empfindlichkeiten Rücksicht zu nehmen. Denn die DDR reagierte in allem, was auch nur ansatzweise des Gesamtdeutschen verdächtig war, ausgesprochen mimosenhaft.

Aber auch innerkirchliche „Reformer", etwa der „Aktionskreis Halle" (AKH) oder die sich später auf der 1. Sitzung der Pastoralsynode formierende „Gruppe 47", haben nicht direkt den Anstoß für das Zustandekommen der Synode gegeben. Erstens hätte ihr Einfluß bei weitem nicht ausgereicht, um die Bischöfe zu einem derartigen Unternehmen zu zwingen, und zweitens – und das ist das entscheidendere Argument – haben sie die Veranstaltung einer Synode zu diesem Zeitpunkt gar nicht gewollt. Das kommt in dem AKH-Papier „Überlegungen zur Opportunität eines Pastoralkonzils bzw. einer Pastoralsynode" deutlich zum Ausdruck[5]. In zehn Punkten wird dort aufgelistet, warum das Abhalten einer Pastoralsynode gegenwärtig wenig sinnvoll sei. Es sei kein „nennenswerter Bedarf" an der Basis vorhanden, heißt es etwa in Punkt 1. Die Dokumente des Zweiten Vatikanums seien noch „in keiner Weise Allgemeingut der Kirche der DDR weder im Denken noch im praktischen Umsetzen". Es wäre zu wenig, nur eine „verbilligte Neuauflage des Zweiten Vatikanums zu versuchen" (Punkt 2). Und in Punkt 7 wird die, wie sich zeigen sollte, berechtigte Sorge formuliert, „daß die Bereitschaft, ‚heiße Eisen' innerkirchlicher und außerkirchlicher Art anzupacken, nicht gegeben ist. Die Gefahr, solche ‚heißen Eisen' durch ‚Befehl' von oben vom Tisch zu fegen, ist gegeben (Bischofswahl; Mitspracherecht in den Dingen, die alle angehen; Zölibat; Priesterausbildung; Strukturen in der Kirche)."[6]

## Meißener Diözesansynode (1969–1971)

Letztlich bleibt unter Beachtung all dieser Faktoren nur ein stichhaltiger Grund, der Kardinal Bengsch trotz aller Bedenken veranlassen konnte, eine Pastoralsynode zu diesem Zeitpunkt zu veranstalten: der Verlauf und die Ergebnisse der Meißener Diözesansynode. Bereits 1959 hatte sich der Bischof von Meißen, Otto Spülbeck, für eine Erneuerung der Kirche eingesetzt und eine Synode für sein Bistum vorgeschlagen. Sie fand mit einer erheblichen Verzögerung 1969–1971 statt und

wurde von der Berliner Zentrale mit nicht geringem Mißtrauen betrachtet. Diese Distanz kommt nirgends besser zum Ausdruck als in der von Ordinariatsrat Drews, einem Vertrauten von Kardinal Bengsch, gegenüber dem Staatssekretariat für Kirchenfragen benutzten Bezeichnung als „sogenannte Spülbeck-Synode“[7]. Drews erklärt sich bereit, dem Staatssekretär schriftliche Informationen sowohl über diese geplante Synode als auch über die 1000-Jahr-Feier des Bistums zukommen zu lassen.

Den staatlichen Stellen blieb die Verstimmung in der katholischen Kirche natürlich nicht verborgen. So berichtet der Rat des Bezirks Dresden nach der 2. Arbeitstagung der Meißener Synode (9.–12. 10. 1969) dem Staatssekretariat, daß das Verhältnis zwischen Spülbeck und Bengsch zur Zeit „äußerst gespannt“ sei. Die Eröffnungsrede, die der Meißener Bischof am 10. Oktober gehalten habe, sei der Versuch gewesen nachzuweisen, daß die Durchführung der Synode trotz innerkirchlicher Opposition legitim sei, und habe sich an den Kardinal und an die Synodalen gerichtet[8].

In den Meißener Sitzungen wurde nun – relativ frei und offen – zweierlei diskutiert: Das Verhältnis der Kirche zur Welt, das heißt sowohl zum sozialistischen Staat als auch zur Gesellschaft, aber ebenso innerkirchliche Probleme, insbesondere Strukturfragen. Und die Tendenz in beiden Bereichen entsprach nicht unbedingt der Linie des Berliner Kardinals.

Die Sendung der Kirche sei an kein besonderes politisches System gebunden, heißt es beispielsweise in dem Synodaldekret I („Ziele und Aufgaben der Erneuerung des Bistums Meißen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“). Auch in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung „wie bei uns“ solle die Kirche die Verkündigung ihrer Botschaft und ihren Dienst so ausrichten, daß sie glaubwürdig würden. Sei das konkrete Verhältnis von Staat und Kirche auch oft belastet, so werde das eigentliche Zeugnis des Gottesvolks nicht unmöglich gemacht. Und es folgt der „Beschluß 3“, den Auftrag für die Erarbeitung eines Dekrets über das Thema „‚Kirche und Welt‘ für unsere Situation“ zu erteilen[9].

Theoretisch hätte Bengsch eine solche Passage wahrscheinlich unterschreiben können, denn ihre Brisanz erhält sie erst, wenn man den kirchenpolitischen Standpunkt der Autoren mit in Betracht zieht. Dann lassen sich aus diesem Text allerdings zwei Vorwürfe herauslesen. Erstens werde die katholische Kirche in der DDR ihrem Sendungsauftrag durch den Bengschschen Kurs der Lautlosigkeit nicht gerecht, und dafür sei auch der Hinweis auf das repressive politische System keine Entschuldigung. Zweitens erreiche man Glaubwürdigkeit von Verkündigung und Dienst nicht nur durch Verinnerlichung und politische Abstinenz, sondern auch durch eine gesellschaftspolitische Relevanz der Aussagen – mit dem Risiko, sich notfalls auch auf Konfrontationskurs zum Staat zu begeben.

Hinzu kommen die Festlegungen, Wertungen und Forderungen der Meißener Synodalen zu innerkirchlichen Problemen. Sie dürften letztendlich ausschlagge-

bend für die Bengschsche Reaktion gewesen sein; der kirchenpolitische Aspekt war wohl eher nachgeordnet. Mitbestimmung und Demokratie – und zwar für Kleriker und Laien – werden gefordert, die „partnerschaftliche Zusammenarbeit" ist Grundton in den Dokumenten I und II (Ordnungen der Räte)[10]. Verlangt wird die Einrichtung von Räten auf allen Ebenen, die nicht nur beratende Funktion, sondern auch Entscheidungskompetenzen haben sollen. Der Mangel an innerkirchlicher Information wird beklagt, deshalb schlagen die Synodalen die Bildung einer eigenen Informationsstelle vor[11]. Zwar betonen sie, daß es bei der Neugestaltung der Ordnungen der Kirche nicht um deren „‚Demokratisierung'" gehen könne, denn der „Begriff der Demokratie in seinem spezifisch politischen Verständnis enthält Momente, die auf die Kirche nicht anwendbar sind"; sie heben aber gleichzeitig ausdrücklich hervor, daß es in der Kirche von Anfang an Formen und Einrichtungen gegeben habe, die als „typisch demokratisch" gelten würden. „Sie sind heute besonders notwendig und für alle Glieder der Kirche geeignete Mittel, Brüderlichkeit und partnerschaftliche Mitverantwortung zu verwirklichen, wie Wahl, Beratung, Untersuchung mit Gutachten, Dialog, Beschlußfassung, Kontrolle u. a." [12]

In summa hieß das: Die Meißener Synodalen stellten die streng hierarchische Struktur der katholischen Kirche nicht nur in Frage, sondern versuchten sie auch mit konkreten Maßnahmen zu verändern. Ihnen war augenscheinlich klar, daß sie mit der Forderung nach einem Gesinnungswandel allein dieses Ziel nicht erreichen würden: Die Krise der Kirche erwachse auch aus den kirchlichen Ordnungen, wenn diese nach dem Modell weltlicher Herrschaft gestaltet seien, heißt es im Synodaldekret I (Nr. 32). „Darum ist nicht nur ein Wandel der Gesinnung, sondern auch der kirchlichen Ordnungen notwendig." Für einen konservativen Kleriker wie Bengsch war das mit Sicherheit ein Sakrileg *und* eine Machtfrage, die es mit sehr weltlichen Mitteln zu entscheiden galt.

## Pastoralsynode der DDR (1973–1975)

Die Möglichkeit, dieser von der Meißener Diözesansynode angestoßenen Entwicklung Einhalt zu gebieten, sie ins Leere laufen zu lassen, ohne daß dies allzu deutlich wurde, bestand nun darin, die Meißener Synode in einer DDR-weiten Synode aufgehen zu lassen[13]. Diese Ansicht wurde durchaus auch von einem Teil der Meißener Synodalen vertreten[14], die sich in ihrer Auffassung durch die Ereignisse in der Endphase der Diözesansynode bestärkt sahen: Nachdem der Initiator der Synode, Bischof Spülbeck, im Juni 1970 plötzlich verstarb, war die Synode ausgesetzt – und hätte es nach dem Willen des neuen Bischofs, Gerhard Schaffran, wohl auch bleiben sollen, denn sie wurde erst auf massiven Druck der Synodalen im April 1971 fortgesetzt.

Sowohl Organisation und Verlauf als auch Ergebnisse der Pastoralsynode zeigen deutlich, welche Frage für die Bischöfe eigentlich am Anfang stand. Sie lautete: Wie muß eine Veranstaltung von dieser Größenordnung organisiert werden, die innerhalb der Kirche konkret (d. h. an Strukturveränderungen) möglichst wenig bewirken soll, die das eingespielte Verhältnis zwischen katholischer Kirche und sozialistischem Staat nicht allzusehr belastet, die Fortführung des bisherigen kirchenpolitischen Kurses erlaubt und die den Bischöfen die Möglichkeit gibt, staatlichen Beeinflussungsversuchen wirksam begegnen zu können[15]. Die Antwort liegt in der totalen bischöflichen, auch kirchenrechtlich jederzeit gewährleisteten Kontrolle über das Unternehmen. Entscheidend ist nun, daß diese Kontrolle in beide Richtungen nutzbar ist: Gegenüber dem Staat und Versuchen der Einmischung aus dieser Richtung, aber auch gegenüber Kritikern in den eigenen Reihen, obwohl letztere für die bischöflichen Entscheidungen offiziell keine Rolle spielten. De facto aber hatte man bei der Planung der Pastoralsynode sehr wohl auch die Reformer vor Augen.

Das gesamte Geschehen, so heißt es schon in der Ankündigung der Synode, solle ein „geistlicher Vorgang sein und dem Glauben dienen". Ihn gelte es „gemäß unserer Situation" zu vertiefen. Und, als Punkt 3 extra erwähnt, „Struktur- und Methodenprobleme sind diesem geistlichen Vorgang zugeordnet"[16]. Wie das zu interpretieren ist, erläuterte ein Kommentator des Westberliner „Petrusblatts" mit folgenden Worten: „Hochgestochene, hitzige Debatten über Strukturprobleme, Lieblingsideen kleiner Pressure-groups oder weitschweifige, theologische Fachdiskussionen werden die Seelsorge zwischen Elbe und Oder schwerlich vorwärtsbringen. Der Christ in einer sozialistischen Umwelt erwartet ‚praxisnahe Wegweisungen'."[17]

Der vorgegebene Zeitplan entsprach diesem Ansatz: Dem Klerus blieben zur Einarbeitung in Verfahrensweise und inhaltliche Überlegungen der Pastoralsynode nur wenige Wochen[18] – viel zu kurz für ein Projekt von diesem Umfang.

Statut, Geschäftsordnung und die von Rom für die Synode erlassenen Richtlinien sicherten ebenfalls die bischöfliche Dominanz. Im Statut heißt es u. a.: „Ein Beschluß der Vollversammlung über eine Vorlage ist nicht möglich, wenn die BOK oder ein Ortsordinarius aus Gründen verbindlicher Glaubens- und Sittenlehre oder aus pastoraler Gesamtverantwortung Einspruch erheben."[19] Dieses Instrument, das in der westlichen Literatur herausgestellt worden ist, um deutlich zu machen, mit welchen Schwierigkeiten die katholische Kirche offenbar von der staatlichen Seite her rechnete[20], wandten die Bischöfe nur bei einer Vorlage an, und diese hatte mit dem Staat nichts zu tun[21], denn es handelte sich dabei um das Ökumene-Papier der Synode.

In den meisten Fällen konnte jedoch Unliebsames schon im Vorfeld abgefangen und mit bischöflichen Bedenken an die jeweilige Fachkommission zurückgeschickt werden[22]. Diesen Prozeß mußte beispielsweise das Dokument zum Thema Frie-

den durchlaufen, das dabei nicht nur sprachlich, sondern auch inhaltlich vom „Einsatz für Frieden, Menschenwürde und Versöhnung“[23], so der Arbeitstitel, über „Kirche im Dienst der Versöhnung – Mitverantwortung für Frieden und Menschenwürde“[24] zu „Dienst der Kirche für Versöhnung und Frieden“[25] mutierte. Aussagen zur Jugendweihe und zum Wehrdienst wurden im Verlauf dieses Prozesses entweder ganz weggelassen oder in die Fußnoten verbannt. In dieser Form, so Bischof Bernhard Huhn gegenüber dem Stellvertreter des Staatssekretärs für Kirchenfragen, Fritz Flint, sei der Entwurf auch für den Staat akzeptabel, denn ganz verzichten könne man auf ihn nicht, weil die Synode dann „nicht rund“ sei. Zuvor hatte der Bischof seine Befriedigung darüber geäußert, daß es der „Gruppe der Schwärmgeister“ nicht gelungen sei, die Synode zu beherrschen. Das hätte für den Staat und für die Kirche nur Ärger bedeutet[26].

Schon im Vorfeld der Synode versuchten die Bischöfe, ein Dokument wie das Meißener Synodaldekret I zu verhindern, indem sie die Erarbeitung eines Basispapiers einer Fachkommission übertrugen[27], die mit „Glaube heute“ einen Text vorlegte, der vielleicht in ein universitäres Seminar gepaßt hätte, mit der angemahnten Basis- oder Gemeindenähe jedoch gar nichts mehr zu tun hatte[28]. Konkrete Aussagen meidet das Dokument, es bleibt in den Höhen theologischer Reflexionen und ist für die Ortsgemeinde aussagenlos. Den Synodalen gelang es immerhin, eine Umformulierung dieser ersten Fassung von „Glaube heute“ durchzusetzen. Das Abschlußdokument ist erheblich aussagenfreundlicher; mit den Meißener Erklärungen ist es jedoch in keiner Weise zu vergleichen.

Zu den innerkirchlichen Fragen wie Mitbestimmung und Demokratie wurde in „Glaube heute“ überhaupt nicht Stellung bezogen. Und die vorgeschlagene „Rahmenordnung der Räte“, in der diese innerkirchlich brisanten Themen diskutiert werden sollten, blieb durch einen Beschluß des Präsidiums der Pastoralsynode lediglich eine „Erarbeitung“, was den Effekt hatte, daß sie als solche „nicht wie eine Beschlußvorlage diskutiert werden“ konnte. Da vor der Abstimmung nur die Möglichkeit zur Stellungnahme bestand[29], konnte eine Diskussion um die Strukturprobleme in der DDR-Kirche, um mehr Mitbestimmung, Enthierarchisierung und partnerschaftliches Miteinander, um Räte und Kontrollmöglichkeiten gar nicht erst aufkommen.

Betrachtet man nun das Schicksal der für die Bischöfe kirchenrechtlich ohnehin nicht bindenden konkreten „Wünsche“, die von den Synodalen geäußert wurden, so ist auch hier das Ergebnis eindeutig. Es wurde nichts verwirklicht; weder kam man der Bitte nach mehr Information nach, nach mehr Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Bezirken und nach Einrichtung entsprechender Gremien[30], noch hatte das Bemühen etlicher Synodaler um den Aufbau eines Nachfolgeorgans für die Pastoralsynode Erfolg. Die Erklärung dafür bietet die Studienabteilung beim evangelischen Kirchenbund. Das Bemühen um ein derartiges Organ „als bleibendes institutionalisiertes, alle Kräfte der Kirche zusammenfassendes Gegenüber zur

BOK" sei ein Ausdruck dafür, für wie wichtig die Synodalen ein gemeinsames Arbeiten, den Austausch untereinander hielten[31]. Sie hätten mit einem derartigen Gremium die Möglichkeit bekommen, ihre Vorstellungen einem breiteren Publikum zur Diskussion zu stellen. Genau das aber wollte man bischöflicherseits verhindern. Der eigentliche Zweck der Pastoralsynode, die „Reformer" ins Leere laufen zu lassen, wäre dann noch im nachhinein konterkariert worden. Es ist von daher also nur folgerichtig, daß dieser Vorschlag nicht verwirklicht wurde.

Letztlich habe sich „überhaupt im Prinzip an den vorhandenen Strukturen nichts geändert", so die Analyse der Studienabteilung beim evangelischen Kirchenbund[32], trotzdem – und das ist die öffentlich vorgetragene einhellige Meinung aller westlichen Berichterstatter – sei die Pastoralsynode ein Erfolg gewesen. Zwar könne man diesen konkret nicht so recht fassen, dafür liege er mehr im Atmosphärischen: Das Selbstverständnis habe sich gewandelt, der „Dialog" habe einen neuen Stellenwert bekommen, man habe offen und intensiv miteinander geredet[33]. Es soll hier nicht geleugnet werden, daß dies durchaus begrüßenswerte Ergebnisse sein können. Wenn jedoch gleichzeitig die Umsetzung aller konkreten „Wünsche" scheitert, bekommt „das Atmosphärische" doch leicht einen Alibicharakter.

Für Kardinal Bengsch und den Episkopat war die Pastoralsynode jedenfalls ein Erfolg. Ihre Vorstellungen von Kirchenpolitik und innerkirchlicher Ordnung galten wieder unangefochten. Auch der Staat zeigte sich insgesamt zufrieden. Das Staatssekretariat für Kirchenfragen monierte zwar, daß in den Synodentexten in einer Anmerkung auf den relativ kämpferischen Hirtenbrief vom November 1974 verwiesen wurde, und versuchte deshalb, deren Druck zu verhindern; die Bischöfe beharrten jedoch darauf, daß sie an den offiziellen Synodendokumenten nichts mehr ändern dürften. Wenn man sie also zwinge, den Text zu korrigieren, gingen die ganzen Dokumente nicht in den Druck. Der Staat gab unter Protest nach[34].

## Kirchenpolitische Akzentverschiebung

Die andere Entwicklung, die sich nicht ursächlich in das Staat-Kirche-Verhältnis pressen läßt, ist die kirchenpolitische Akzentverschiebung Anfang der 80er Jahre[35]. Unter Kardinal Bengsch hatte die katholische Kirche eine strikte Linie der Neutralität verfolgt. Man äußerte sich offiziell weder positiv noch negativ zu staatlichen Maßnahmen. Man war nur da und übte sich in der Kunst des „Überwinterns". Das Bengschsche Bild von Daniel in der Löwengrube, der den Löwen weder streichelt noch am Schwanz zieht, wird als bildhafte Illustration dieses Kurses immer wieder bemüht.

30 Jahre lang betrachtete Daniel nun fast ausschließlich den Löwen und den von ihm verordneten *staatlichen* Atheismus und meldete sich nur bei unmittelbarer Betroffenheit zu Wort, wehrte sich gegen die vom Staat beanspruchte weltanschauli-

che Monopolstellung und deren Auswirkungen, protestierte gegen den Teilnahmezwang bei der Jugendweihe und gegen die Benachteiligung christlicher Bürger. Man verfolgte also eine kirchenzentrierte, auf den Staat gerichtete Abwehrstrategie. Die sich wie in den Ländern der westlichen Industrienationen auch rapide ausbreitende Säkularisierung der DDR-Gesellschaft verlor man dabei aus dem Blick, glaubte man vernachlässigen zu dürfen (müssen?). Sie wurde zwar von Laien und Teilen des Klerus vor Ort beklagt, mit einem Strategiewandel reagierte man jedoch bischöflicherseits vorerst nicht.

So heißt es beispielsweise schon in dem Vorpapier 5 zur Pastoralsynode[36], die Situation der katholischen Christen sei durch drei Kennzeichen bestimmt: Erstens lebten die Kirche und der einzelne Christ in einer „säkularisierten Gesellschaft". Die Menschen richteten ihr Leben vorwiegend auf die materielle Absicherung ihrer Existenz und auf die Steigerung des Konsums aus. Die unter Leistungsdruck stehenden Menschen fänden zur Kirche und ihrer Verkündigung oftmals keine Anknüpfungspunkte mehr. Viele flüchteten sich aufgrund dieser Situation ins Private. Erst an zweiter Stelle werden die Schwierigkeiten der „Christen im sozialistischen Staat mit atheistischer Weltanschauung" beschrieben. Und an dritter Stelle folgt die Kennzeichnung der Situation durch die doppelte Diaspora, in der die katholische Kirche in der DDR stehe.

Anfang der 70er Jahre wird also von Laien und Teilen des Klerus schon ganz deutlich gesagt, daß sie sich als Christen nicht nur einem, sondern zumindest zwei bedrohlichen Faktoren gegenübersehen. 1987, auf dem Dresdener Katholikentreffen, wird man dann noch deutlicher. Die Gesellschaftsordnung sei nicht die Voraussetzung für eine christliche Lebensführung, heißt es in dem von der Themengruppe 10 („Arbeiten – Verdienen – Verantworten") formulierten Papier, „materielle und egoistische Haltungen führen *häufiger* (Hervorhebung durch d. Verf.) zur Vernachlässigung der christlichen Kultur als ideologischer Druck"[37].

Nur zögerlich entschlossen sich die Bischöfe angesichts dieser immer sichtbarer werdenden Tendenzen zu einer kirchenpolitischen Akzentverschiebung. Den Anstoß dazu gab der Apostolische Administrator in Erfurt und Meiningen, Joachim Wanke, 1981 mit einem Vortrag, den er bald nach der Übernahme seines Amtes auf einer Priesterkonferenz hielt[38]. In dieser pastoralen Standortbestimmung beschreibt er die Situation der Kirche u. a. als „in einer säkularisierten, materialistischen Umwelt" lebend. Säkularisiert bedeute, daß das gesellschaftliche und private Leben weitgehend religionsfrei sei. Materialistisch heiße, es werde eine „theoretische, materialistische und atheistische Weltanschauung aktiv propagiert" und auch weiterhin von der Mehrheit der Menschen gelebt. Wanke setzte sich damit bewußt von der von den evangelischen Kirchen gefundenen Formel „Kirche im Sozialismus" ab, weil ihm der Begriff Sozialismus zu vage war und um deutlich zu machen, daß „unsere Situation nicht allein vom politischen Atheismus geprägt" sei. Gefährlich für Christen und Kirche sei der „praktische Materialismus als Folge (oder Er-

möglichung?) eines theoretischen Materialismus. Hier liegt die eigentliche Gefahr für die Kirche: eine Kirche des Habenwollens, eine Welt, die die Karriere nach oben sucht und den hemmungslosen Genuß."[39] Wanke nennt noch zwei andere Faktoren, von denen die Gesellschaft geprägt sei: die zunehmende Ohnmacht des einzelnen gegenüber dem Druck der Umwelt und das Schwinden der Freiräume im menschlichen und familiären Leben, das einhergeht mit einer zunehmenden „Beschäftigungsmanie".

Für Wanke, so Theo Mechtenberg, „ist das sozialistische System nur eine spezifische Form des tiefer liegenden modernen Säkularismus, den er... beschreibt und analysiert, um Ansätze für eine kirchliche Positions- und Aufgabenbestimmung zu finden"[40]. So sieht es auch Joachim Garstecki, für den Wankes Konzept ein Alternativvorschlag zu der Formel von der „Kirche im Sozialismus" ist und damit eine „‚Generalisierung' des speziellen Problems der Kirche *in* der DDR"[41].

Mit dieser Analyse wird das erste Mal auf bischöflicher Ebene die Gesellschaft in den Mittelpunkt der Überlegungen gerückt und somit zum Ausgangspunkt – innerkirchlich keineswegs unumstrittener – kirchenpolitischer und kirchenstrategischer Überlegungen gemacht. Denn wenn nicht mehr selbstverständlich ist, daß die Menschen die christliche Botschaft überhaupt kennen, muß es für die Kirche zunächst darum gehen, sie ihnen wieder nahezubringen. Dies erfordert allerdings eine andere kirchenpolitische Strategie als die bis dahin am Staat orientierte, auf Abwehr gerichtete Überwinterungsideologie. Wer der Säkularisierung begegnen will, muß sich sichtbar machen, muß seine Botschaft darstellen und erklären (verkünden), muß nicht zuletzt auf die Menschen und ihre Probleme zugehen.

In der Konsequenz hieß das, daß sich die katholische Kirche mit ihrem Anliegen in die Öffentlichkeit wagen und auch Themen aufgreifen mußte, die die Menschen interessierten – selbst wenn die Gefahr bestand, der Staat könnte eine solche Stellungnahme entweder übelnehmen oder in seinem Sinn mißbrauchen. Der Friedenshirtenbrief von 1983 ist ebenso vor diesem Hintergrund zu sehen wie das Pastoralschreiben von 1986 oder der Hirtenbrief von 1988 („Kirche – mit den Menschen und für die Menschen"). Letztere sind auch von diesem neuen Geist durchdrungen, den Wanke so beschrieb: „Wir wollen... hierher gehören, nicht weil wir nicht anders können, sondern weil wir um des Landes willen, um seiner Menschen willen einen Weg suchen wollen, um das Evangelium Jesu auf ‚mitteldeutsch' zu buchstabieren."[42] Konkret heißt das u. a.: Es wird in den Briefen mehr Wert darauf gelegt, die gesellschaftlichen Bereiche aufzuzählen, in denen Christen sich engagieren können, als auf die Hervorhebung dessen, was einem katholischen Christen in der DDR verwehrt ist.

Daß dieser „Strategiewandel" auch das Verhältnis zwischen Staat und Kirche erheblich berührte, ist selbstverständlich in einem System, das einen weltanschaulichen Monopolanspruch erhebt. Von den Befürwortern einer kirchenpolitischen Akzentverschiebung wurden diese absehbaren Mißklänge jedoch als unvermeid-

lich hingenommen, zumal man offiziell ohnehin an der Linie der Neutralität und politischen Abstinenz festhielt. Für die Vertreter der Bengschschen Linie blieb dagegen das reibungslose Verhältnis zwischen Staat und Kirche bis zum Ende der DDR ausschlaggebende Richtschnur ihres Handelns. Konflikte zwischen beiden Gruppen waren vor diesem Hintergrund unvermeidlich.

Der Staat neigte in dieser Frage naturgemäß zur Bengschschen Sichtweise des Problems. Er interpretierte jegliche Maßnahme der Kirche politisch, das heißt im Staat-Kirche-Verhältnis. Deshalb sah er jetzt einfach nur das bis dahin relativ reibungslos funktionierende Miteinander in Frage gestellt; diese Auffassung kommt in einer „Information zur gegenwärtigen Haltung der katholischen Kirche in der DDR" von Kirchen-Staatssekretär Klaus Gysi (1. 4. 1985) deutlich zum Ausdruck[43]. Seit etwa einem Jahr sei die Stärkung latent vorhandener Tendenzen in der Kirche zu beobachten; sie rücke von dem bis dahin peinlich eingehaltenen Prinzip der Trennung von Staat und Kirche ab. Die Entwicklung gehe dabei in folgende Richtungen: Jede Veränderung im Verhältnis von Staat und Kirche müsse der Erfüllung bestimmter kirchlicher Forderungen bzw. ihrer Stärkung als einer „‚geistigen Gegenmacht'" dienen. Die Kirche wolle zwar bei ihrer politischen Abstinenz bleiben, sich jedoch nicht (mehr) auf den kirchlichen Raum beschränken lassen. Man neige zudem ein bißchen mehr zur Ökumene und engagiere sich auf Weisung des Papstes auch mehr auf internationaler Ebene. Sobald es aber aufgrund der geschilderten Tendenzen zu Auseinandersetzungen mit dem Staat komme, ziehe sich die Kirchenleitung sofort auf die Linie der kirchenpolitischen Abstinenz zurück und beteuere, daß keine Kursänderung beabsichtigt sei. Diese Linie habe sich beim Jugendkongreß von 1985 gezeigt. Er habe unter strikter innerkirchlicher Kontrolle gestanden, sei eine rein innerkirchliche Angelegenheit gewesen. Und als der Staat die Gästeliste moniert habe, seien die schon ausgesprochenen Einladungen an ausländische Bischöfe ebenso zurückgezogen worden wie andere Maßnahmen, die eine größere öffentliche Ausstrahlung bedeutet hätten.

Gysi beschreibt hier ziemlich exakt die Suche der Bischöfe nach einem Kurs, der zwar der Wankeschen Situationsanalyse entsprach, auf den Staat mit seinen Interessen und Empfindlichkeiten aber auch in erheblichem Maß Rücksicht nehmen mußte. Das Dresdener Katholikentreffen von 1987 läßt sich ebenfalls vor diesem Hintergrund interpretieren.

## Dresdener Katholikentreffen (1987)

Die Motive der Bischöfe, überhaupt eine solche Großveranstaltung durchzuführen, werden in einer staatlichen Einschätzung des Katholikentreffens deutlich und durchaus treffend genannt. Die BBK verfolge damit das Ziel, den zum Teil verstreut lebenden Christen „das Erlebnis der großen Zahl zu vermitteln, sie religiös

zu aktivieren und die Kirche in der Öffentlichkeit der DDR in Erscheinung treten zu lassen“ [44], heißt es da. Anders als bei der Pastoralsynode gab es keinen konkreten Grund für das Treffen; eine „Wallfahrt ohne aktuellen Anlaß“ nannte Kardinal Joachim Meisner die Dresdener Veranstaltung auf einer Pressekonferenz [45]. Daß das Treffen überhaupt stattfand, ist als Ausdruck des neuen Kurses zu werten. Wie es dann vorbereitet und durchgeführt wurde, macht deutlich, daß die Bischöfe versuchten, dem Staat so wenig Anlaß wie möglich zur Kritik zu geben.

Im Lauf der Vorbereitungszeit verschob sich der Charakter der Veranstaltung immer mehr von einem ursprünglich geplanten „Katholikentreffen“, auf dem durchaus auch öffentlich diskutiert werden sollte, zu einer „Wallfahrt mit Beiprogramm“, auf der Kritisches hinter verschlossene Türen verbannt wurde und in minimaler Zeit diskutiert werden mußte [46]. Auch inhaltlich machten die Bischöfe Abstriche. Sie hätten das Programm angesichts des „angestrebten Charakters des Treffens und in realistischer Einschätzung der gegebenen innerkirchlichen Möglichkeiten“ erheblich reduziert, so Staatssekretär Gysi [47]. Inwieweit diese Wertung allerdings den Tatsachen entspricht, muß letztlich offenbleiben. Sowohl Kirche als auch Staatssekretariat hatten ein Interesse daran, den Umfang der Programmreduzierungen möglichst hervorzuheben – erstere, um ihren guten Willen unter Beweis zu stellen, letzteres, um die Wirksamkeit seiner Kontrollfunktion gegenüber den Bischöfen zu dokumentieren. Mit dem zusammengestrichenen Programmentwurf zeigte sich der Staat zufrieden. Er sei im Vergleich zu dem ersten „religiöser“, heißt es in einer „Konzeption zur Einflußnahme auf die weitere Vorbereitung des Katholikentreffens in Dresden 1987“ [48]. Und handschriftlich ist dazu vermerkt: „Sagen wir nicht der Kirche.“ Nur ein paar offene Fragen blieben noch. Das Thema „Familie zwischen Schule und Kirche“ sei so formuliert, „daß es nach allen bisherigen Erfahrungen zum Anziehungspunkt für Fragen und Diskussionen werden kann, die leicht in Kontroversen zu unserer Schulpolitik ausufern.“ [49] Deshalb sollte das Thema entfallen oder ersetzt werden. Außerdem bedürfe der Themenkomplex „Kirche – Anwalt des Menschen“ einer Erläuterung. Beide Punkte wurden von der Kirche zur Zufriedenheit des Staates geklärt: Das Thema „Familie zwischen Schule und Kirche“ wurde zu „Familie – Kirche – christliche Erziehung“ [50], und auch die geforderte inhaltliche Aufklärung zu der zweiten beanstandeten Formulierung – die Kirche versteht sich danach zwar ausdrücklich als Anwalt des Menschen im innerkirchlichen und gesellschaftlichen Bereich, nicht jedoch gegenüber dem Staat – genügte offensichtlich, denn das Thema wurde genehmigt [51].

Dresden sei denn auch, wie die Bischöfe versichert hätten, ein „Fest des Glaubens“ gewesen, bewußt abgegrenzt von westlichen Katholikentagen oder Veranstaltungen der evangelischen Kirche in der DDR, so die staatliche Einschätzung. Man habe an der politischen Abstinenz festhalten wollen und Diskussionen über politische und gesellschaftliche Fragen nur intern zugelassen. „Diese mit autoritärem Leitungssystem der katholischen Kirche durchgesetzte Grundkonzeption hat

für sich, daß sich im Bereich der katholischen Kirche Erscheinungen wie eine ‚Kirche von unten' oder analoge Problemfelder wie mit bestimmten Friedens- und Ökologiegruppen nicht herausbilden konnten... Die Partei- und Staatsführung konnte diese Konzeption akzeptieren."[52]

Die Bischöfe durften mit Dresden zufrieden sein: Die Gläubigen fühlten sich bestärkt, und kurzzeitig war die katholische Kirche durch die Berichterstattung der DDR-Medien in aller Munde. Dresden war öffentlichkeitswirksam. Trotzdem hatte man den Staat nicht verprellt, denn die Bischöfe gaben letztendlich zu keinem Zeitpunkt auch nur ansatzweise das Heft aus der Hand. Sie kontrollierten das „Kleine Katholikentreffen" (und alles andere natürlich auch), und nur sie nahmen offiziell zur katholischen Befindlichkeit in der DDR durch die auf der Linie des Pastoralschreibens von 1986 liegenden Reden der Bischöfe Wanke und Meisner Stellung. Es blieb von den Strukturen her ein „Kirchenfest von oben".

Diese Darstellung zeigt also: Auch für die Analyse der Probleme und Reaktionen der katholischen Kirche greift das Staat-Kirche-Interpretationsmuster zu kurz. Die DDR war zwar ein Staat mit totalitärem Anspruch (und entsprechenden Strukturen), die gesellschaftliche Wirklichkeit aber und damit der Rahmen, in den sich auch die katholische Kirche gestellt sah, wurde noch von anderen Faktoren bestimmt, deren Summe Paolo Flores d'Arcais als „die zersetzende Kraft der Moderne" umschreibt[53]. Mit ihren Auswirkungen mußte sich die katholische Kirche der DDR seit Mitte der 60er Jahre auseinandersetzen, und sie tat dies, wenn auch zögerlich, in der beschriebenen Form. Auch die SED-Führung hätte auf diese Bedrohung reagieren müssen. Sie tat dies nicht – mit dem bekannten Ergebnis.

## ANMERKUNGEN

[1] H. Schürmann, Die Kirche der Zukunft und ihre Presbyter, in: Für die Vielen. Zur Theologie in der Diaspora, hrsg. v. B. Kresing (Paderborn 1984) 42.

[2] Gem. Hirtenbrief der Bischöfe und Bischöfl. Kommissare der BOK, in: St. Hedwigsblatt 7. 3. 1973.

[3] Vgl. z.B. A. Kard. Bengsch, 10 Gebote. Anstoß zur Erneuerung (Berlin 1975); ders., Manipulation und christl. Leben. Welche Kräfte schützen die Freiheit des gläubigen Menschen? (Berlin 1970); Alfred Kardinal Bengsch – der Kardinal aus Berlin, hrsg. v. Bischöfl. Ordinariat Berlin (West) (1980); K. Barrey, Alfred Bengsch – Kardinal in Ost-Berlin, in: FAZ 25. 9. 1971.

[4] Alfred Kardinal Bengsch – der Kardinal aus Berlin, a.a.O. 63.

[5] AKH-Papier 1 der Reihe Pastoralsynode, o.D. [6] Ebd. 1.

[7] Vermerk zum Gespräch mit Vertretern des Berliner Ordinariats am 9. 6. 1967, 10. 6. 1967, Bundesarchiv Potsdam (= BAP) O-4, 469.

[8] Vgl. RdB Dresden, Ref. Kirchenfragen (Dr. Dohle), Information und erste analytische Bemerkungen zur 2. Arbeitstagung der Diözesansynode des Bistums Meißen, 17. 10. 1969, BAP O-4, 826.

[9] Synodaldekret I: Ziele und Aufgaben der Erneuerung des Bistums Meißen nach dem II. Vat. Konzil, Nr. 8, in: HK 24 (1970) 576ff.

[10] Synodaldekret II: Ordnungen der Räte, in: Synode des Bistums Meißen – Dokumente 1966–1971 (o.J.) 40ff.

[11] Synodaldekret I, Beschluß Nr. 10, a.a.O. 578. [12] Beschluß 26, ebd. 579.

[13] Vgl. auch Red. Vorspann zum Meißener Synodaldekret I, ebd. 576. [14] MM 1992.

[15] Der Staat hat natürlich versucht, Einfluß zu nehmen, beispielsweise mit der von der Nationalen Front initiierten Unterschriftenaktion zu einem „Offenen Wort der Katholiken in der DDR", in dem die katholische Kirche aufgefordert wurde, positiv zum sozialistischen Staat Stellung zu beziehen. Die Bischöfe reagierten darauf, indem sie das sich mit dem Verhältnis von Kirche und Welt beschäftigende Vorpapier 5 umgehend aus der Diskussion nahmen. Solange eine freie Erörterung dieser Thematik nicht gewährleistet sei, werde das Thema auf der Pastoralsynode nicht behandelt werden, so ihre Begründung (vgl. Bry, Verhältnis Kirche-Staat bleibt weitgehend ausgeklammert, FAZ 27. 3. 1973).
[16] Abschrift vom Protokoll der gem. Konferenz der Ordinarien und der Mitglieder der Vorbereitungskomm. der geplanten Pastoralsynode am 8./9. 1. 1971, AKH-Papier Pastoralsynode 3.
[17] W. K. (W. Knauft), DDR-Synode sucht Basisnähe, in: Petrusblatt 28. 3. 1971. [18] Wie Anm. 16.
[19] Statut der Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR (= Syn. DDR) Mitteilungen der ZAG (Zentrale Arbeitsstelle), 5. Folge (Dresden 15. 3. 1972); vgl. dazu: W. Trilling, Krit. Bemerkungen zum „Statut" der Syn. DDR, AKH-Papier Pastoralsynode 8, 8. 7. 1972 (Leipzig).
[20] W. Knauft, Kath. Kirche in der DDR. Gemeinden in der Bewährung 1945–1980 (Mainz 1980) 155. Knauft interpretiert alle Maßnahmen (Statut, Geschäftsordnung, von Rom erlassene Richtlinien) ausschließlich vor dem Hintergrund der Beziehung zwischen Kirche und Staat.
[21] Kath. DDR-Synode ohne Appelle an den Staat, KNA Berl. Dienst, Nr. 78, 15. 4. 1975.
[22] Syn. DDR, Sitzung der BOK am 18./19. 9. 1973, Vollvers. 2, Drucks. 3, Sekretariat: Informationen, Stellungnahme der BOK zu Synodenvorlagen 1–5, hrsg. v. Sekretariat der Pastoralsynode.
[23] Bericht über die Arbeit der Fachkomm. 5: Beruf und Welt (M. Richter), in: Syn. DDR, Mitteilungen d. Präsidiums, 2. Folge (Dresden 18. 9. 1973) 8f. [24] 3. Fassung v. 29. 7. 1974.
[25] Endfassung, s. Konzil und Diaspora. Die Pastoralsynode der kath. Kirche in der DDR, hrsg. im Auftrag der BBK (Berlin 1977).
[26] Vermerk über ein Gespräch des Stellvertreters des Staatssekretärs, Kollegen Flint, mit Bischof Huhn am 27. 2. 1975, 4. 3. 1975, BAP O-4, 464.
[27] Zentr. Arbeitsstelle d. Pastoralsynode, Vollvers. 1, Drucks. 1,5, Arbeitsgr. „Glaube heute", 1. Entwurf, 15. 1. 1973.
[28] 1. Vorlage von „Glaube heute", 27. 12. 1972 (W. Ernst).
[29] Syn. DDR, Pressestelle KEP, 1. Sitzung der 6. Vollvers., Dresden 7. 11. 1975, 9–12 h.
[30] Dienste und Ordnungen im Leben der Gemeinde, in: Konzil und Diaspora. Syn. DDR (Berlin 1977) 131f.
[31] Studienabt. b. ev. Kirchenbund, Die Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke der kath. Kirche in der DDR (1976) 14. [32] Ebd.
[33] Z. B. A. Jauch, DDR-Synode schuf neues Selbstbewußtsein der Kirche, KNA-Komm. Nr. 238, 2. 12. 1975.
[34] Vgl. zu diesem Vorgang: Vermerk über ein Gespräch mit OR Lange am 23. 4. 1976, BAP O-4, 465; Betr.: Druckgenehmigung für die Dokumente der kath. Pastoralsynode als Sammelbd., hrsg. v. St. Benno-Verlag (o.J., 1976, 23. 4. 1976) BAP O-4, 465.
[35] Die kurze Ära Schaffran (er war von 1980 bis 1982 BBK-Vorsitzender) und der spektakuläre Honecker-Besuch vom 15. 1. 1981 gehören nicht in das folgende Interpretationsmuster. Schaffran hat den Staat-Kirche-Rahmen nicht verlassen wollen, seinem Besuch beim Staatsratsvorsitzenden liegen andere Motive zugrunde.
[36] Vorpapier 5, Fachgruppe 5: Apostolat und Weltdienst (Ms. o.D.).
[37] Arbeiten – Verdienen – Verantworten, Themengruppe 10, hrsg. v.d. Pressest. d. Katholikentreffens 1987 (o.D.) 2.
[38] J. Wanke, Der Weg der Kirche. Versuch einer pastoralen Standortbestimmung, in: Für die Vielen, a.a.O. 256–271.
[39] Ebd. 257.
[40] Th. Mechtenberg, Die Lage der Kirchen in der DDR, hrsg. v.d. Hanns-Seidel-Stiftung (1985) 110.
[41] Brief Garstecki an d. Verf. 4. 1. 1993. [42] Wanke 256. [43] BAP O-4, 1032.
[44] Einschätzung des Katholikentreffens in Dresden (o.J., 1987) BAP O-4, 1312.
[45] 11. 7. 1987, mit Bischof Theissing u.a.
[46] E. Kopp, „Dieses Land ist unser Zuhause", in: DAS 19. 7. 1987.
[47] Referat des Staatssekretärs für Kirchenfragen über die staatl. Aufgaben im Zusammenhang mit der Vorbereitung des Katholikentreffens in Dresden 1987, 17. 12. 1986, BAP O-4, 1312.
[48] Konzeption zur Einflußnahme auf die weitere Vorbereitung des Katholikentreffens in Dresden 1987, 17. 10. 1986, BAP O-4, 1312. [49] Ebd.
[50] Vermerk über ein Gespr. m. Prälat Lange am 5. 2. 1987, 6. 2. 1987, BAP O-4, 1032.
[51] Themengruppe 5: Kirche – Anwalt des Menschen, Katholikentreffen 1987, hrsg. v.d. Pressestelle.
[52] Einschätzung des Katholikentreffens in Dresden (o.J. 1987), BAP O-4, 1312.
[53] P. Flores d'Arcais, Fundamentalismus ex cathedra, in: FR 4. 1. 1992.

*Walter Lesch*

# Unterwegs zur interkulturellen Demokratie

## Sozialethische Überlegungen zur Migrationspolitik

Eine christliche Sozialethik kann und will nicht an die Stelle der kirchlichen Sozialverkündigung treten. In der ethischen Analyse werden die Argumente untersucht, die zur Begründung einer humanen Praxis vorgebracht werden und die, um in der Öffentlichkeit verstanden zu werden, nicht bei binnenkirchlichen Sprachgewohnheiten verharren dürfen. Christliche Ethik kann nur dann einen Beitrag zu einer besseren gesellschaftlichen und politischen Praxis leisten, wenn sie das große humanistische Erbe der eigenen Tradition in einer säkularisierten Umgebung zur Diskussion stellt und das eigene Handeln konsequent nach den Maßstäben der Offenheit und der Gerechtigkeit ausrichtet.

### Traditionen der christlichen Sozialethik

In der theologischen Sozialethik gibt es ein breites Spektrum von Modellen politischer Ethik, die gerade auch in der Migrationsfrage zu kontroversen Lösungsvorschlägen führen. Versteht man das Gemeinwohl in erster Linie als eine Gestaltungsaufgabe für die eigene Gesellschaft und Kultur, dann muß die Idee einer multikulturellen Gesellschaft als absurd erscheinen. Sie wird kritisiert als Wunschdenken eines liberalen Weltbürgers und mobilen Intellektuellen; eine Orientierungshilfe für Menschen, die von einer bunten Mischung kultureller Angebote völlig überfordert wären, sei die Vision multikultureller Vielfalt aber gerade nicht[1]. Nun ist der Richtungskampf zwischen sozialethischen Schulen wenig hilfreich, wenn weder die feierliche Forderung nach Offenheit und Umgestaltung der Gesellschaft[2] noch die Verteidigung einer restriktiven Ausländerpolitik den tatsächlichen Problemen auf lange Sicht gerecht werden. Sie zementieren nur weltanschauliche Formeln, die hinlänglich bekannt sind[3].

Der theologischen Ethik scheint der Mut zu fehlen, Sozialethik diesseits der Utopie und jenseits des Pragmatismus mit praktischer Vernunft neu durchzubuchstabieren und die Erkenntnisse sozialwissenschaftlicher Forschung unbefangen zu rezipieren. Sie kann sich nicht damit begnügen, die Vertreter kirchlicher „Positionen" mit Versatzstücken aus dem Steinbruch theologischer Traditionen zu beliefern, sondern sie sollte auch dazu in der Lage sein, „Positionen" phantasievoll und

argumentativ in Bewegung zu bringen. Die Verteidigung der Würde des Menschen erfordert größere Anstrengungen als die wenig motivierende Wiederholung von pathetischen Formeln. Auch für eine sozialethisch orientierte Hermeneutik biblischer Texte, die in der kirchlichen Sozialverkündigung oft recht unreflektiert verwendet werden, eröffnet sich hier ein weites Tätigkeitsfeld theologischer Migrationsforschung.

Der Rückgriff auf die Tradition kirchlicher Sozialverkündigung und auf die ethischen Modelle der Bibel soll also nicht als Autoritätsargument über die heutigen Schwierigkeiten im Umgang mit Fremden hinwegtäuschen. Vielmehr kann gezeigt werden, wie in der Tradition die Glaubwürdigkeit des Handelns schon immer an der besonderen Sensibilität für Fremde gemessen wurde.

1. *Biblische Grundlagen.* Biblische Geschichte läßt sich als eine Geschichte von Migrationen und von Erfahrungen der Fremdheit erzählen[4], als eine Geschichte freiwilliger, meist jedoch unfreiwilliger Wanderbewegungen, die durch die labile geopolitische Lage Palästinas zwischen den jeweiligen Großmächten des Zweistromlands und Ägyptens bedingt waren. Israel hat keine Weltgeschichte gemacht, sondern war stets ein Spielball der Machtblöcke, eingekeilt zwischen zwei alten Hochkulturen, die jeweils ihre ideologischen und zivilisatorischen Einflüsse geltend machten. Der Gott, den die Hebräer immer mehr als den einzigen anerkennen, ist ein Wüstengott, der in seiner Eigenart nicht ohne weiteres mit den Göttern Kanaans und der Nachbarvölker verglichen werden kann – ein Gott, der kompromißlose Treue fordert, der aber ebenso treu mit seinem Volk unterwegs ist und an geistlosem Kult und Pomp keinen Gefallen findet. Von der befreienden Kraft dieses Gottes erzählen die Geschichten der hebräischen Bibel: vom Gott des Exodus, der seinem Volk die Treue hält, vom Gott verfolgter Nomaden und Outlaws.

Wenn wir uns im Zeitraffer die Geschichte Israels vor Augen führen, sehen wir alles andere als eine Siegergeschichte. Es ist eine Geschichte des Leidens und des Scheiterns, der Heimatlosigkeit und Fremdheit, eine Geschichte von Menschen auf der Flucht, die allen Grund hätten, an ihrem Gott zu verzweifeln, und die dennoch sein Lob singen. Nein, mit diesem Gott kann man keinen Staat machen; er ist bei denen, die vom Fortschrittskarussell gefallen sind, bei den Armen und Fremden, bei den Opfern pervertierter Macht und zum System erhobener Ungerechtigkeit. Damit dieser Glaube nicht zum abstrakten sozialrevolutionären Prinzip wird, hat Israel die Erinnerung an seinen Weg in Geschichten festgehalten, auch in den Geschichten vom Gott, der aus der Sklaverei befreit und in der Wüste neues Leben schenkt. Verstreute Traditionen wurden zusammengefügt und zu einem großen Teppich geknüpft.

Bei allen Uminterpretationen ist die Fremdlingschaft in Ägypten stets ein Grunddatum des Selbstverständnisses Israels geblieben und gilt als Kriterium für den Umgang mit dem Fremden in Israel. So heißt es im Bundesbuch: „Einen

Fremden sollst du nicht ausbeuten. Ihr wißt doch, wie es einem Fremden zumute ist; denn ihr seid selbst in Ägypten Fremde gewesen" (Ex 23, 9; vgl. 22, 20). Im deuteronomischen Gesetz wird Israel aufgefordert, die Gerechtigkeit Gottes zu verwirklichen: „Er verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen" (Dtn 10, 18f.). „Wenn du dein Feld aberntest und eine Garbe auf dem Feld vergißt, sollst du nicht umkehren, um sie zu holen. Sie soll den Fremden, Witwen und Waisen gehören, damit der Herr, dein Gott, dich bei jeder Arbeit deiner Hände segnet" (Dtn 24, 19). Die Begründungsstruktur ist besonders in der Formulierung im Buch Exodus durch und durch rational. Denn es wird nicht verlangt, einem geheimnisvollen Befehl Gottes sklavisch zu folgen, sondern aus Einsicht zu handeln: nämlich nach der Struktur der Goldenen Regel.

Die Fremden in Israel sind übrigens keine homogene Gruppe und werden nach unterschiedlichen Maßstäben beurteilt. Folgender Text wirft ein bezeichnendes Licht auf die Differenzierungen im Bild vom Fremden: „Ihr dürft keinerlei Aas essen. Du sollst es dem Fremden (ger), der in euren Stadtbereichen Wohnrecht hat, zum Essen überlassen oder es einem Ausländer (nokri) verkaufen. Denn du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist" (Dtn 14, 21 a). Hier wird unterschieden zwischen dem Vollbürger und zwei verschiedenen Kategorien von Fremden: dem „ger", der als Gast und Fürsorgeempfänger kostenlos verzehren darf, was den Israeliten aus kultischen Gründen verboten ist, und dem „nokri", mit dem man Geschäfte machen kann. Israels Haltung zum „nokri" als dem Ausländer, der keine permanente Beziehung zum Land hat, unterscheidet sich nicht von den Gepflogenheiten anderer Länder des Alten Orients; sie schwankt zwischen Feindseligkeit, Indifferenz und guten wirtschaftlichen Kontakten. Was den „ger" betrifft, so ist seine zunehmende Integration in die Gemeinde zu beobachten. In den jüngsten Schichten des Pentateuchs ist er sogar der voll integrierte Proselyt, an dem die durch das Exil stark verkleinerte Gemeinde ein existentielles Interesse hat: Er wird gebraucht für den Wiederaufbau Israels, das seine Identität nun in zunehmendem Maß über die Kultgemeinschaft definiert. Indizien dafür finden wir in der priesterschriftlichen Gesetzgebung (Lev 22, 17ff.) und im sogenannten Verfassungsentwurf des Ezechiel (Ez 47, 21–23).

Wenn auch die rechtliche Stellung des „ger" bis heute umstritten ist, so läßt sich doch schon aufgrund des spannungsreichen Befunds vermuten, daß der Fremde in Israel nicht nur um seiner selbst willen respektiert wurde. Die idealen Verfassungspläne des Deuteronomiums und Ezechiels können nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch im alten Israel Ideal und Wirklichkeit nicht immer deckungsgleich waren. Es gehört für uns heute zum Respekt vor der Tradition, solche Spannungen zur Kenntnis zu nehmen und nicht zu glätten. Ängstliches Mißtrauen und offene Feindschaft gegenüber den Fremden gehören ebenso zu dieser Geschichte wie

größte Offenheit für kulturüberschreitende Kontakte (z. B. in der Josefsnovelle, im Buch Ruth oder im Hohenlied).

In den Schriften des Neuen Testaments erfährt die Haltung gegenüber Fremden eine weitere Entgrenzung, die mit der Ausweitung der Botschaft auf alle Menschen verbunden ist[5]. Allen Versuchen einer religiösen, ethnischen oder sexistischen Diskriminierung wird damit eine klare Absage erteilt (Gal 3, 28). In der Rede vom endzeitlichen Gericht (Mt 25, 31–46) identifiziert sich Gott mit den Fremden und Obdachlosen, die um Aufnahme bitten: „Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen... Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25, 35 ff.).

Es gehört zu den schmerzlichen Erfahrungen der Geschichte, daß Christen die Universalität der Geschwisterlichkeit ausgerechnet im Umgang mit der jüdischen Gemeinschaft verraten haben, wobei nicht selten die weltumspannende Reich-Gottes-Botschaft eine antijudaistische Einfärbung erhielt. Ein Blick in die Texte der Bibel zeigt aber, daß gerade für das Ethos der Fremdenliebe und der Gastfreundschaft das Neue Testament nicht ohne das Alte gelesen werden kann.

2. *Die Sozialverkündigung der Kirche.* Für die Soziallehre des Christentums wurde das biblische Ethos der Weltoffenheit und Gastfreundschaft zur ständigen Herausforderung für eine kritische Zeitgenossenschaft[6]. Die Verfasser der Sozialenzykliken haben sehr früh erkannt, daß die Lage der Migranten und Flüchtlinge nicht irgendein Problem darstellt, sondern daß darin in besonderem Maß die ungleiche Verteilung der Lebenschancen zum Ausdruck kommt. Die Grundsätze der unantastbaren Menschenwürde, der Einheit der Menschheit und der Solidarität mit den Verfolgten und Notleidenden sind in allen wichtigen Stellungnahmen der Kirchen auf regionaler und internationaler Ebene immer wieder in Erinnerung gerufen worden. Johannes XXIII. formulierte in „Pacem in terris" (1963) sogar ein Recht auf Auswanderung und Einwanderung: „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" (Nr. 25).

Bei der Lektüre der Dokumente fallen einige Aspekte auf, die in der katholischen Soziallehre besonders gewichtet wurden. Da ist zunächst die stetige Ausweitung des Gemeinwohlbegriffs von der Ebene des einzelnen Staates bis hin zur Weltgesellschaft. Daraus folgt eine starke Betonung der individuellen Menschen-

rechte gegenüber der Regelungskompetenz des Staates. Ein typisches Beispiel für das sich daraus ergebende Konfliktfeld ist die kirchliche Kritik an migrationspolitischen Entscheidungen, die sich familienfeindlich auswirken. Gegen abschreckende Regelungen, die den Nachzug von Familienangehörigen beschränken sollen, ist immer wieder an das Recht auf Familie und das Recht auf Zusammenleben in der Familie erinnert worden.

Ein weiteres Spannungsfeld entsteht aus der wirtschaftsethischen Option, wonach die Arbeit Vorrang vor dem Kapital hat und es folglich sinnvoll sei, das Kapital zu den Arbeitsuchenden zu bringen, um damit das Elend der Auswanderung in ohnehin schon benachteiligten Regionen zu verhindern. Hinter dieser Regel steht die richtige Intuition, daß Migrationen nicht automatisch Krisenlöser sind, sondern daß sich hinter Migrationen grundlegendere Fragen der Wirtschaftsordnung verbergen. Im Vergleich zum liberalen Modell der totalen Freizügigkeit sind in der kirchlichen Grundhaltung zu Fragen der Aus- und Einwanderung also skeptischere Untertöne zu hören. Die Überzeugung, daß die Erde zum Nutzen aller Menschen und aller Völker bestimmt sei, führt zu einer ethischen Sichtweise, die sich nicht auf ökonomische Kriterien reduzieren läßt. Doch auch die sozialethischen Stellungnahmen der Kirchen zur Migration lassen sich nicht allein aus sozialphilosophischen und theologischen Grundideen ableiten; sie sind auf den jeweiligen Kenntnisstand der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften angewiesen.

## Sozialethik und Sozialwissenschaft

Ein sozialethischer Beitrag zum Thema Migration wäre unseriös, wenn er die bereits existierende sozialwissenschaftliche Migrationsforschung nicht ausgiebig rezipierte. Hier liegt freilich ein ständiges Problem sozialethischen Arbeitens, das einerseits auf empirisch gesicherte Daten bezogen ist, andererseits mit oft sehr empiriefernen Theorietraditionen der philosophischen und theologischen Ethik operiert. Die Vermittlung zwischen den beiden Wissenskulturen empirischer Sozialforschung und spekulativer Sozialphilosophie gehört zu den ständigen Aufgaben eines rationalen sozialethischen Diskurses, dessen Rationalität sich ja nicht zuletzt in seiner immer wieder anzustrebenden Problemlösungskompetenz erweisen soll. Das Interesse an operationalisierbaren sozialethischen Konzepten führt aber gerade nicht zu einer Abwertung theoretischer Anstrengungen, sondern erfordert im Gegenteil eine sehr differenzierte Auffassung des Spannungsverhältnisses von Theorie und Praxis und teilt insofern die wissenschaftstheoretische Option der anwendungsorientierten Sozialwissenschaften. Migrationsforschung wäre im Idealfall als interdisziplinäres Projekt einer Vielzahl von Einzelwissenschaften zu realisieren: Soziologie, Ökonomie, Politikwissenschaft, Ethnologie, Geschichtswissenschaft, Pädagogik, Psychologie und Rechtswissenschaft sind aus ihrer je

spezifischen Sichtweise an der wissenschaftlichen Erforschung des Phänomens Migration interessiert.

Zu den Voraussetzungen eines sinnvollen Argumentierens gehört die Einsicht in die Begrenzungen des eigenen Standpunkts, der ja eine ganz bestimmte Verwurzelung hat. In unserem Fall ist es die Sichtweise eines privilegierten Europäers, der in einem der reichsten Länder der Erde lebt. Er denkt und schreibt anders als ein Arbeitsmigrant oder Flüchtling aus einem Elendsquartier. Wenn eine christliche Ethik im reichen Europa sich dennoch zur Anwältin dieser Migranten und Migrantinnen macht, dann tut sie dies nicht mit einer paternalistischen Geste und auch nicht in der Vorstellung, die komplizierte Weltlage vom Schreibtisch aus überschauen zu können. Sie tut es in dem Bemühen, die Erfahrungen der unmittelbar Betroffenen zumindest annäherungsweise zu begreifen und aus der direkten Begegnung mit ihnen zu lernen. Und sie tut es in der Sorge um das eigene Gemeinwesen, das nicht fähig zu sein scheint, gewaltfrei mit den Folgen globaler Migrationen umzugehen, und das nicht sehen will, daß die Folgen von Arbeitsmigration und Flucht auf einen größeren Unrechtszusammenhang hindeuten[7].

## Das Selbstverständnis eines demokratischen Gemeinwesens

Eine Gesellschaft, die ihren Anspruch auf Demokratie und Rechtsstaatlichkeit verwirklichen will, ist im Interesse der eigenen Werte darauf angewiesen, das Zusammenleben verschiedener ethnischer Gruppen friedlich zu gestalten und Ausgrenzungen entgegenzuwirken[8].

1. *Migrationspolitik als innenpolitischer Dauerkonflikt.* Diskussionen über Migration, Ausländerbeschäftigung und Flüchtlinge gehören zu den Standardthemen der politischen Auseinandersetzung in modernen Industriegesellschaften. Nur wenige politische Themen erregen so hohe Emotionen und werden derart leichtfertig zur Durchsetzung äußerst fragwürdiger Interessen instrumentalisiert wie gerade diese Frage. Das Gespräch über ethisch vertretbare Konzeptionen von Ausländerpolitik bewegt sich deshalb nicht selten in der Nähe des Streits, in dem argumentative Nuancen kein Gehör finden, sondern nur noch die schroffe Gegenüberstellung von weltanschaulichen Positionen gefragt ist.

Bei Exzessen von Ausländerfeindlichkeit und Rechtsextremismus wird oft deutlich, daß nicht nur die politisch Verantwortlichen mit Verlegenheit und Ratlosigkeit reagieren; auch die Medien und die Sozialwissenschaften begnügen sich meist mit rhetorischen Floskeln und frommen Wünschen. Es bedarf keiner großen intellektuellen Anstrengungen, um Ausländerhaß und Gewalt gegen Fremde scharf zu verurteilen, obwohl es Zeiten gibt, in denen es darauf ankommt, minimale Standards der Humanität zu verteidigen.

Eine Verurteilung der Menschenfeindlichkeit kann aber nicht an die Stelle einer gründlichen Analyse treten, in der zu zeigen wäre, warum moderne Gesellschaften ganz offensichtlich Probleme mit den Fremden in ihrer Mitte haben. Das in vielen Fällen bewundernswerte Engagement für die Fremden ist zu ergänzen durch eine distanzierte Reflexion, in der auch die elementaren anthropologischen Aspekte unserer Einstellung gegenüber Fremden thematisiert werden müssen[9].

2. *Grenzen der Staaten – Grenzen der Menschenrechte?* An deutlichen Aussagen der Kirchen zur Integration von Ausländern und zur Solidarität mit Flüchtlingen hat es in den vergangenen Jahrzehnten nicht gefehlt. In vielen europäischen Ländern gehörten die Kirchen zu den wenigen gesellschaftlich wichtigen Gruppen, die immer wieder unmißverständlich zugunsten von Fremden Partei ergriffen und mit harter Kritik am ausländerpolitischen Kurs der jeweiligen Regierung nicht gespart haben. Es ist aber auch nicht zu übersehen, daß gerade diese politischen Interventionen der Kirchen bei den eigenen Mitgliedern recht wenig positive Resonanz fanden oder sogar auf Unverständnis und offene Ablehnung stießen.

Die kosmopolitische Botschaft von einer Kirche, in der es prinzipiell keine Fremden gebe, sei zwar ehrenwert und auf einer abstrakten Ebene unbestreitbar; in der Realität einer nicht allein nach christlichen Maßstäben zu gestaltenden Politik müsse man aber leider mit Grenzen leben: mit den politischen Grenzen souveräner Staaten, die den Zuzug von Fremden auf der Grundlage gesetzlicher Bestimmungen eigenverantwortlich regeln; mit den Grenzen ökonomischer Möglichkeiten, die nicht für eine beliebig große Zahl von Menschen ausreichten; mit den Grenzen kultureller Eigenarten, die selbst bei großer Offenheit und Toleranz nicht mit jeder fremden Kultur vereinbar seien. Dieser Aufzählung aus dem Wörterbuch ausländerpolitischer Allgemeinplätze ließen sich weitere Aspekte hinzufügen, die ebenfalls die These untermauern, daß es bei aller grundsätzlichen Verantwortung für Fremde, speziell auch für die politisch Verfolgten unter ihnen, eine vorrangige Verantwortung für die Angehörigen der eigenen Gemeinschaft gebe; und das bedeute im Konfliktfall eine Schließung der Grenzen zum Schutz des Gemeinwesens, das seinen humanitären Verpflichtungen nur bei Vernachlässigung dringender interner Aufgaben nachkommen könne. Bei einer solchen Güterabwägung stehe die Sorge für die Fremden zwangsläufig erst an zweiter Stelle.

Gegen die These von der vorrangigen Sorge für die eigene Gruppe versucht eine christliche Sozialethik, den Blick zu weiten und die Verantwortung für größere gesellschaftliche und wirtschaftliche Zusammenhänge in Erinnerung zu rufen.

3. *Angst vor dem Fremden.* Die in der fremdenfeindlichen Propaganda häufig zu hörende Parole, das Boot sei voll, ist von einer recht wirksamen Suggestivkraft, der meist mit dem Nachweis entgegenzutreten ist, daß das Boot noch lange nicht voll ist. Es scheint an Urängste der Menschen zu rühren, ihr angestammter Lebensraum

könne von Fremden „überflutet" werden, die mit allen nur denkbaren Mitteln das rettende Boot zu erreichen versuchen, das dann aber irgendwann zu kentern droht. Also sei es ein Gebot der Vernunft, Eindringlinge abzuwehren, um wenigstens das Leben der Bootsinsassen zu schützen. Das Bild des überfüllten Boots hat im Sommer 1991 durch die Menschentrauben an den Fährschiffen aus Albanien neue Nahrung erhalten. Das Bild erinnert im übrigen auch an das aus der Moralpsychologie bekannte „Rettungsboot-Dilemma", das in Tests zur Ermittlung moralischer Urteile verwendet wird. Nach welchen Kriterien sollten die Plätze auf einem zu kleinen Rettungsboot vergeben werden? Kann es sich dabei immer nur um tragische Entscheidungen handeln? Oder gibt es rational begründbare Präferenzen, wonach das Leben des einen Menschen schwerer wiegt als das des anderen? Nach welchen Kriterien – so lautet ein anderes Dilemma – sollte bei Katastrophen mit vielen Verwundeten und wenigen Ärzten medizinische Hilfe geleistet werden? Die genannten Beispiele haben alle die Struktur gemeinsam, daß selbst beim besten Willen nicht allen Opfern und Hilfesuchenden effektiv geholfen werden kann. Berechtigt eine solch prekäre Entscheidungssituation aber zur Verweigerung jeglicher Art von Hilfe?

Vielleicht gibt es auch für das Problem der Migration gar keine für alle Betroffenen befriedigende Lösung, die individual- und sozialethisch zu legitimieren wäre. In der Sozialisation eines jeden Individuums ist der schwierige Balanceakt der Abgrenzung zwischen Eigenem und Fremdem eine lebenslange Aufgabe. Fremdes und Fremde sind faszinierend und bedrohlich zugleich; sie wecken Neugier und Abwehr, Sympathie und Gefühle der Bedrohung. Und ähnlich wird im gesellschaftlichen Leben die Begegnung mit fremden Menschen und Kulturen mal als bereichernd und befreiend, mal als bedrückend und gefährdend empfunden. Zwischen der Begeisterung für das Exotische und der heftigen Abwehr alles Fremdartigen gibt es eine Bandbreite von Reaktionsmöglichkeiten, die manchmal sogar in überraschenden Kombinationen auftauchen.

## Das ethische Dilemma der Verteilungsgerechtigkeit

Ausgangspunkt ist die Analyse eines konkreten gesellschaftlichen Problems: Es geht um die Einwanderung von Arbeitsmigranten und Flüchtlingen in reiche Industrieländer, also um die Anwesenheit von Menschen, die teilweise als Arbeitskräfte gerufen wurden, die aber teilweise auch unter entwürdigenden Umständen auf der Flucht vor Verfolgung, Folter, Hunger und Verelendung zu uns gekommen sind und nun einen Antrag auf Asyl stellen. Es gibt gute Gründe für das Vorgehen, zwischen Arbeitskräftewanderungen und Fluchtbewegungen streng zu unterscheiden und in der Verwaltungspraxis die Differenzen zwischen Ausländer- und Asylpolitik nicht zu verwischen. Die Bezeichnung *Migration* als Oberbegriff für Wande-

rungsbewegungen jeglicher Art wäre folglich zu global, um den Rahmen für das politische Aufgabenfeld abzustecken.

Bei der Klärung der übergreifenden Perspektive für eine gemeinsame Analyse von ausländer- und asylrechtlichen Handlungsbereichen befinden wir uns aber schon mitten in einem charakteristischen Disput. Während Maßnahmen zur Begrenzung der Einwanderung eingeführt werden sollen, hat die Gesellschaft durch den Nachzug von Familienangehörigen und das Heranwachsen einer zweiten und inzwischen dritten Generation längst einen festen Anteil von Ausländerinnen und Ausländern, die auf Dauer im Land leben und arbeiten, ohne über die mit der Staatsbürgerschaft verbundenen politischen Rechte zu verfügen. Es hat also de facto schon eine Einwanderung stattgefunden, die sich durch die zu erwartenden europapolitischen Entwicklungen verstärken wird. Neben dieser mehr oder weniger freiwilligen Migration gibt es spätestens seit den 80er Jahren jedoch eine weitere Gruppe von Migrantinnen und Migranten, deren Aufnahme größere Probleme bereitet: Es sind die Flüchtlinge, die als politisch Verfolgte einen Anspruch auf Schutz vor Verfolgung haben. Die Überprüfung dieses Anspruchs ist aber im Zug immer größerer Flüchtlingszahlen schwieriger geworden, so daß plötzlich nicht nur die rechtsstaatliche Garantie eines fairen Asylverfahrens auf dem Spiel steht, sondern auch die grundsätzliche Bereitschaft, Flüchtlinge aufzunehmen, die sich und ihren Familien in Europa eine neue Existenz aufbauen möchten. Sie werden verdächtigt, gar nicht vor politischer Verfolgung zu fliehen, sondern einzig und allein wirtschaftliche Vorteile zu suchen, was ihnen zwar eigentlich nicht zu verübeln sei, mit der Grundidee des politischen Asyls jedoch nicht vereinbart werden könne. Wegen interner Schwierigkeiten und aus Gründen der Gerechtigkeit gegenüber den „echten" Flüchtlingen, so heißt es dann refrainartig, müsse das knappe Gut der Zugangsberechtigung behutsam verteilt werden.

So ließe sich in einem ersten Anlauf das politische Verteilungsproblem skizzieren, das sich aus der Migration ergibt, wobei es Sinn macht, das Flüchtlingsthema gesondert zu behandeln. Sozialpsychologisch ist diese Trennung jedoch nicht unbedingt evident. Ausländerfeindliche Aktionen machen meist keinen Unterschied zwischen verschiedenen Kategorien von Fremden, sondern richten sich blind gegen alles Fremde, das als Bedrohung empfunden wird.

Für die verantwortungsvolle Gestaltung einer zukunftsweisenden Ausländerpolitik stellt sich die Grundsatzfrage, wie ein Gemeinwesen sich definieren möchte und nach welchen Kriterien es Fremden Rechte verleiht. Artikuliert sich die Souveränität eines Rechts- und Sozialstaats darin, daß er sich nur für die Staatsangehörigen zuständig fühlt? Kann Staatsbürgerschaft nur durch Geburt in diesem Land erworben werden, wenn man Eltern hat, die bereits diese Bürgerrechte genießen? Unter welchen besonderen Bedingungen ist eine Einbürgerung sonst möglich? Und wie steht es mit Flüchtlingen, die vielleicht zunächst nur für eine begrenzte Zeit Zuflucht suchen? Was bedeutet es eigentlich, ein *Recht* auf Asyl zu haben (wie

zur Zeit noch in Deutschland), wenn die Asylgewährung doch eher wie ein *Gnadenerweis* aussieht?[10] Aufgrund welcher Normen ist Asylbewerbern der weitere Aufenthalt zu gewähren oder zu verbieten? Wie können sie eventuell zu vollen Mitgliedern ihrer neuen Heimat werden?

Selbstverständlich gibt es auf all diese Fragen kompetente juristische Antworten. Aber es gibt auch die Ebene des philosophischen und damit auch des ethischen Fragens, das möglicherweise auf den ersten Blick naiv erscheinen mag, dafür aber um so mehr politische Sprengkraft enthält. Viele selbstverständliche Voraussetzungen unserer politischen Alltagsorientierungen verlieren nämlich ihre Plausibilität, wenn wir ihren Begründungen nachgehen, die sich dann oft als recht pragmatisch und willkürlich erweisen. Nehmen wir beispielsweise jene sozialphilosophische Annahme, die uns an den Kern des migrationspolitischen Dilemmas führt. Ausländerpolitische Entscheidungskonflikte ergeben sich in der Regel aus dem Spannungsverhältnis zwischen dem Souveränitätsvorbehalt eines modernen Nationalstaats und dessen gleichzeitiger Verpflichtung auf humanitäre Prinzipien des Völkerrechts. Aus der Souveränitätsthese ergibt sich die Aufgabe einer „sozialverträglichen" Steuerung des Zuzugs von Einreisewilligen; wegen menschenrechtlicher Verbindlichkeiten ist es aber beispielsweise erforderlich, anerkannte Asylbewerber aufzunehmen. Und für alle Aufgenommenen stellt sich die Aufgabe der Integration in das bestehende Gemeinwesen, das für die Rechte der Fremden ebenso Verantwortung trägt wie für die Bürgerrechte der Staatsangehörigen. Wenn ich aber die Zugehörigkeit zu einem liberalen Rechts- und Sozialstaat nur dem Zufall meiner Geburt verdanke, wie kann ich dann begründen, daß ausländische Bewerbungen um die Mitgliedschaft abzuweisen sind?

Es ist auffällig, daß sich die deutschsprachige Sozialphilosophie solchen Fragen kaum gestellt hat, während das Thema in den meisten der neueren nordamerikanischen Gerechtigkeitstheorien präsent ist. Das mag damit zusammenhängen, daß die USA, die sich traditionell als Einwanderungsland verstanden haben, für derartige philosophische Diskurse günstigere Voraussetzungen bieten[11]. Die Mitgliedschaft (membership) in einer Gemeinschaft ist das primäre Gut, das diese Gemeinschaft zu vergeben hat. Alle weiteren Diskussionen über wirtschaftliche und politische Gerechtigkeit machen nur auf der Basis von legitimierbaren Mitgliedschaftsregelungen Sinn. Migrationspolitik sollte deshalb schwerpunktmäßig unter dem Aspekt *Verteilungsgerechtigkeit* analysiert werden, weil sich mit Hilfe dieses Leitmotivs der ethische Kern der Kontroverse am besten profilieren läßt. Ethischer Universalismus ist leer, wenn er sich nicht unter den Voraussetzungen partikularer Gemeinwesen konkretisiert. Andererseits wird jede partikulare Sichtweise ethnozentrisch, wenn sie nicht mehr mit einer universalen ethischen Rationalität vermittelt werden kann.

Aus den vorangegangenen Überlegungen ergibt sich die Forderung nach politischen Mitwirkungsrechten für Einwanderer, die ohne diese Rechte automatisch an

den Rand gedrängt bleiben und vor einer ausgrenzenden Politik nicht geschützt sind.

## Geschichtliche Zusammenhänge

Ein wichtiger gemeinsamer Bezugspunkt ethischer und sozialwissenschaftlicher Fragen sind die Ergebnisse geschichtswissenschaftlicher Untersuchungen, durch die manche aktuelle politische Diskussion in ein neues Licht gestellt werden könnte. Die Klagen über heutige Probleme mit der Einwanderung verlieren an Überzeugungskraft, wenn wir die jahrhundertelange Geschichte von freiwilligen und unfreiwilligen Wanderungsbewegungen in Mitteleuropa genauer studieren. Von besonderem ethischem Interesse ist die Einwanderung von Bewohnern ehemaliger Kolonialgebiete nach Großbritannien, Frankreich und in die Niederlande. Die europäische Migrationspolitik muß sich nämlich der Frage stellen, inwieweit das heutige Nord-Süd-Gefälle nicht zumindest teilweise durch die expansive Politik der europäischen Kolonialmächte verursacht ist und somit eine moralische Verpflichtung Europas gegenüber den Opfern der Kolonialgeschichte nicht von der Hand zu weisen ist. Aus den Erfahrungen der deutschen Geschichte ergibt sich außerdem die Frage, ob nicht wegen des im Zweiten Weltkrieg und durch die nationalsozialistische Diktatur verursachten Unrechts – millionenfacher Mord, Flüchtlingselend und Zwangsarbeit – eine besondere Pflicht zur Asylgewährung für politisch Verfolgte besteht. Für die Schweiz wäre zu fragen, welche Verpflichtungen sich daraus ergeben, daß der Finanzplatz Schweiz seit langem nachweislich von der Kapitalflucht aus Ländern der Dritten Welt profitiert und damit Unrechtssysteme unterstützt, durch die Menschen wegen der wirtschaftlichen Ausweglosigkeit im eigenen Land letztlich in die Migration getrieben werden.

Selbstverständlich sind die anstehenden Probleme durch eine historisch orientierte moralische Argumentation noch lange nicht gelöst. Aber es wäre für die politische Praxis ein erster Schritt, Versäumnisse einzugestehen und Verletzlichkeiten angesichts eines geschichtlich recht sensiblen Themas nicht zu übersehen. Daß ausländerfeindliche Hetze bis heute besonders mit rechtsradikalen Symbolen provoziert, ist ebenfalls ein Indiz für die Wunden einer noch lange nicht verarbeiteten Vergangenheit. Der inzwischen in der Literatur und in den Medien häufiger verwendete Sammelbegriff „Migranten" für unterschiedliche Gruppen von Ausländerinnen und Ausländern ist nicht zuletzt eine vornehme Verlegenheitslösung, mit der man sprachlichen Tabus aus dem Weg geht. Selbst angesehenen und in Migrationsfragen durchaus toleranten und weltoffenen Zeitungen unterläuft bis heute das peinliche Versehen, Flüchtlinge und Asylbewerber als „Asylanten" zu titulieren, obwohl dieses Kunstwort in der juristischen Fachsprache überhaupt nicht vorkommt und in seinem Entstehungskontext eindeutig mit negativen Konnotationen

belegt wurde. Der Germanist Jürgen Link hat bereits 1982 in einem Vortrag über „Ausländermythen im Diskurs der Massenmedien" nachgewiesen, wie das Wort mit dem pejorativen Beiklang der Endung auf „-ant" (vgl. „Sympathisant", „Querulant", „Simulant") im Lauf der 70er Jahre Eingang in die politische Sprache fand, um Panik angesichts angeblicher „Asylantenspringfluten" zu verbreiten[12].

Der heikle Diskurs über das sogenannte Ausländerproblem muß deshalb immer wieder an die Ergebnisse der empirischen Sozialwissenschaften rückgekoppelt werden. Dabei wäre allerdings auch darauf zu achten, daß das Sprechen über Migration nicht immer automatisch den Beigeschmack eines Problems haben muß, sondern durchaus mit menschlicher Begegnung und kultureller Bereicherung zu tun hat und die übliche negative Sichtweise in ein anderes Licht rückt.

## Konflikte beim Entstehen einer Weltgesellschaft

Unter den neueren Versuchen einer globalen soziologischen Theorie weltweiter Migrationen verdienen aus ethischer Sicht die Beiträge des Zürcher Soziologen Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny Beachtung, da sein Konzept sowohl für die traditionellen Formen der Arbeitsmigration als auch für neuere Flüchtlingsbewegungen aus der Dritten Welt einen Erklärungswert hat. Für Hoffmann-Nowotny ergibt sich das Wanderungspotential aus dem Bevölkerungswachstum und dem gleichzeitigen Entstehen einer „Weltgesellschaft" durch die Diffusion des westlichen Kulturmodells. „Die internationalen Wanderungen bzw. das weltweit latent oder manifest vorhandene Wanderungspotential werden primär von zwei Faktoren determiniert, nämlich (1) dem *Entwicklungsgefälle* zwischen den nationalen Einheiten als *strukturellem* und (2) der *Wertintegration,* die den Anspruch auf soziale Mobilität legitimiert, als *kulturellem* Moment."[13]

Strukturell ist die Weltgesellschaft durch eine extreme Ungleichverteilung der Lebenschancen gekennzeichnet. Die massenmediale Verbreitung westlicher Ideale von Wohlstand und Freizügigkeit, Gleichheit und Gerechtigkeit führt nun aber gerade zu der Absicht, ganz im Sinn der liberalen Doktrin seine Arbeitskraft auf angeblich offenen Märkten anzubieten, um an den Segnungen der wirtschaftlichen Expansion teilhaben zu können. Die zur Verstädterung der Entwicklungsländer führende Binnenmigration ist ein Schritt in der Logik dieses Wirtschaftsmodells, das einen Abbau des Entwicklungsgefälles verheißt, jedoch (zunächst?) in noch größere Ausweglosigkeit und Verelendung führt. „Wanderungen, die Ausdruck der Unfähigkeit des internationalen Systems sind, das Problem der Unterentwicklung und der Entwicklungsgefälle an der Quelle zu lösen, können diese Unfähigkeit weder erträglich machen noch können sie ein Ersatz für Entwicklung sein, so sehr die Migration dem einzelnen Einwanderer verbesserte Lebenschancen eröffnen mag."[14]

Damit führt die soziologische Analyse der Weltmigration zu einem Problembewußtein, das schwindelerregend ist. Denn es geht auf einmal nicht mehr nur um die Eingliederung von Migranten in die Aufnahmegesellschaften, sondern auch um die Ursachen von Wanderungsbewegungen, deren Analyse nur durch die Kooperation einer Vielzahl von Wissenschaften zu leisten ist. Interdisziplinäre Migrationsforschung könnte somit zu einem wichtigen Instrument der Politikberatung werden und auf verschiedenen Ebenen ihre Kompetenzen bei der Vorbereitung von innen- und außenpolitischen Entscheidungen einbringen. Sie ist darüber hinaus ein Spiegel für die Widersprüche der Moderne und für die Brüchigkeit einer Weltgesellschaft, in der die Schattenseiten des Fortschritts sichtbar werden, nicht zuletzt in den ökologischen Katastrophen, die in einigen Teilen der Welt auch bereits Flüchtlingsströme verursachen.

## Theologische und pastorale Schlußfolgerungen

Für die christlichen Kirchen ist es eine Selbstverständlichkeit, den mit den internationalen Migrationen zusammenhängenden Problemen große Aufmerksamkeit zu schenken und die Menschen in schwierigen Wanderungssituationen zu begleiten. Angesichts besorgniserregender Aversionen gegen Fremde ist die kirchliche Öffnung für die Fremden ein Zeichen der Hoffnung: eine konkrete Utopie des Zusammenlebens gleicher und freier Menschen und des entschiedenen Einsatzes gegen jede Art von Diskriminierung. Diese „Option für die anderen" ist wohltuend angesichts von Verfehlungen in einer Christentumsgeschichte, die recht viele Beispiele für eine Haltung der Überlegenheit der eigenen Religion und der damit legitimierten Geringschätzung und Unterdrückung fremder Religionen und Kulturen enthält. Die Lernprozesse bei der Entwicklung einer interkulturellen Hermeneutik stecken in der christlichen Theologie teilweise noch in den Anfängen.

Die pastoralen Aktivitäten der katholischen Kirche berufen sich weltweit auf ein Apostolisches Schreiben von Papst Paul VI. über die Wandererseelsorge. Auf dieser Grundlage wurden in verschiedenen Einwanderungsländern Dokumente erarbeitet, die Richtlinien für die Ausländerpastoral und für die kirchliche Sozialarbeit enthalten. Angesichts der großen Anstrengungen in der Praxis überrascht aber die Abstinenz der theologischen Forschung auf diesem Gebiet. Daß die theoretische Auseinandersetzung mit Migrationsfragen nicht in Vergessenheit geriet, ist zu einem beträchtlichen Teil den kirchlichen Akademien zu verdanken, die sich des Themas mit Weitsicht angenommen haben und bis heute Foren des Dialogs geblieben sind. Jedoch klagte der Tutzinger Studienleiter Jürgen Micksch schon 1984: „Die oft eindrucksvollen *ausländerpolitischen Stellungnahmen der Kirchen* weisen an einer Stelle eine erhebliche Lücke auf: Theologische Reflexionen sind äußerst dürftig, teilweise wird sogar ganz auf sie verzichtet. Dieses theologische Defizit

hängt mit einer akademischen Theologie zusammen, die es nicht geleistet hat, dieses für die kirchliche Praxis wichtige Thema theologisch zu reflektieren."[15] Micksch schlägt theologische Projekte vor, die sich mit einer Wirtschaftsethik der Arbeitsmigration, mit dem Phänomen des Rassismus, mit dem Islam und dem Zusammenhang von Kultur und Nation befassen sollten.

Sozialethische Überlegungen zur Migration sind ein Versuch, einem Thema Gehör zu verschaffen, das in der Ethik oft noch genauso marginal ist wie die Menschen, um deren Schicksale es geht. Es geht nicht um die Selbststigmatisierung einer heroischen Außenseiterethik, sondern um Argumente für ein vernünftiges Sprechen über ein Problem, das uns in den kommenden Jahrzehnten mit größter Wahrscheinlichkeit ohnehin beschäftigen wird. Die Skandalisierung des Unrechts wäre ein erster Schritt zur Bewußtseinsbildung, auch wenn ausgereifte Lösungsmodelle noch nicht greifbar sind. Vielleicht könnte es der Ethik aber auch gelingen, einen Schritt weiter zu gehen und Modelle auszudenken, die erst übermorgen realisierbar sind. Wenn Migrationen als individuelle und kollektive Modernisierungsprozesse verstanden werden, dürfen wir nicht verschweigen, daß die ausgrenzenden Reaktionen in den Aufnahmegesellschaften bisher meist noch „prämodern"[16] sind: Rückfälle in die traditionelle Moral der geschlossenen Gesellschaft.

Abschließend seien nur einige Bereiche genannt, in denen sich die Optionen einer christlichen Sozialethik praktisch bewähren müßten: in der vorurteilslosen Begegnung mit Fremden und der scharfen Verurteilung jeder Art von Rassismus (Solidarität als persönliche Haltung); in der materiellen Hilfe für Flüchtlinge; in der kritischen Begleitung politischer und rechtlicher Entwicklungen; in der Förderung interkulturellen Lernens in Gemeinden und Schulen (Religionsunterricht); im Einsatz für die Herkunftsländer der Flüchtlinge und für gerechte wirtschaftliche Strukturen (Solidarität als Strukturprinzip). Hier liegen zeitgemäße Aufgaben der christlichen Mitverantwortung bei einem qualitativen Sprung in der Entwicklung der demokratischen Rechtsstaaten: auf dem Weg zu mehr Humanität und zu mehr kultureller Vielfalt und in der Abwehr einer Rückkehr zum barbarischen Krieg der Ethnien, der heute ebenso zur europäischen Wirklichkeit gehört wie die friedliche Überwindung alter Grenzen.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. zur differenzierten ethischen Diskussion des multikulturellen Modells R. Mengus, Vers une société interculturelle?, in: J.-F. Collange u.a., L'intolérance et le droit de l'autre (Genf 1992) 55–73. Vgl. auch D. Cohn-Bendit, Th. Schmid, Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie (Hamburg 1992).

[2] Zum Aspekt der kulturellen Transformation: W. Korff, Migration und kulturelle Transformation, in: Migration und Menschenwürde, hrsg. v. K.-H. Kleber (Passau 1988) 128–150.

[3] Vgl. z. B. das Spektrum der theol.-eth. Positionen: Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kriterien, hrsg. v. K. Barwig, D. Mieth (Mainz 1987); Kleber (Anm. 2); F. Hengsbach, Strukturentgiftung. Kirchliche Soziallehre im Kontext von Arbeit, Umwelt, Weltwirtschaft (Düsseldorf 1990) 199–238; Flüchtlinge und Asyl. Politisch handeln aus christlicher Verantwortung, hrsg. v. J. Müller (Frankfurt 1990).

[4] E. Wiesel, Der Fremde der Bibel, in: ders., Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen (Freiburg 1987) 65–91; P. Lapide, Können wir die Fremden lieben? (Mainz 1988) 47ff.; M. Görg, Fremdsein in und für Israel, in: Die Fremden, hrsg. v. O. Fuchs (Düsseldorf 1988) 194–214; K.-W. Merks, Migration als ethische Aufgabe, in: Kleber (Anm. 2) 35–69, bes. 45ff.

[5] R. Kampling, Fremde und Fremdsein in Aussagen des Neuen Testaments, in: Fuchs (Anm. 4) 215–239.

[6] L. Meier-Schatz, L'Eglise, la démocratie chrétienne et les droits de l'homme des travailleurs migrants (Fribourg 1989) 95ff.; H. Leuninger, Ein- und Auswanderung. Ein Menschenrecht, in: Christl. Soziallehre auf dem Prüfstand, hrsg. v. A. Staudt (Limburg 1982) 97–112.

[7] M. Hainz, Flüchtlinge in Europa – Botschaft weltweiten Unrechts, in: Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der Kath. Soziallehre, hrsg. v. J. Müller, W. Kerber (Freiburg 1991) 156–169.

[8] U. Rödel, G. Frankenberg, H. Dubiel, Die demokratische Frage (Frankfurt 1989) 166ff.

[9] H. M. Enzensberger, Die Große Wanderung. Dreiunddreißig Markierungen. Mit einer Fußnote ‚Über einige Besonderheiten bei der Menschenjagd' (Frankfurt 1992).

[10] Vgl. zur Entwicklung vom Gnadenrecht zum Anspruchsrecht: H. Tremmel, Grundrecht Asyl. Die Antwort der christl. Sozialethik (Freiburg 1992) T. 1.

[11] Vgl. jetzt auch J. Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (Frankfurt 1992) 632–660.

[12] J. Link, Asylanten – ein Schimpfwort, in: Kein Asyl bei den Deutschen. Anschlag auf ein Grundrecht, hrsg. v. H. Kauffmann (Reinbek 1986) 55–59.

[13] H.-J. Hoffmann-Nowotny, Weltmigration – eine soziologische Analyse, in: Migrationen aus der Dritten Welt, hrsg. v. W. Kälin, R. Moser (Stuttgart [2]1991) 30.

[14] Ebd. 36.

[15] J. Micksch, Das Ausländerthema und die akademische Theologie, in: ZEE 28 (1984) 254.

[16] A. Treibel, Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung und Gastarbeit (Weinheim 1990) 179. Vgl. auch M. Delgado, Abschied von der Stammesmoral. Plädoyer für eine postnationale Migrationsethik, in dieser Zschr. 208 (1990) 845–857.

*Friedrich Georg Friedmann*

# Identität und Integration

## Zu einem Grundproblem der Moderne

In allen Lagern der Politik, ja in praktisch allen Schichten unserer Gesellschaft scheint die irrige Vorstellung zu herrschen, Politik sei eine Kunst oder ein Gewerbe, das unabhängig von gewissen Vorgaben kultureller oder philosophischer Art erfolgreich ausgeübt werden könne. Gewiß, Politiker machen sich schuldig, wenn sie behaupten, zu sehr von Alltagsproblemen und Interessenvertretern bedrängt zu werden, um sich jenen grundlegenden Fragen widmen zu können, die man gelegentlich als Metapolitik bezeichnet hat. Andererseits machen sich etwa Geisteswissenschaftler nicht weniger schuldig, wenn sie aus fachbezogenem Ehrgeiz oder aus Mangel an klaren Prioritätsvorstellungen versäumen, die Probleme anzugehen, ohne deren Klärung die Lösung politischer und wirtschaftlicher Fragen nicht möglich ist.

Eine Ursache für das allgemeine Versagen mag man in den Erfolgen der modernen Zeit selbst sehen. Es ist keine Neuheit, wenn man feststellt, daß die exakten Wissenschaften mit ihrem Ideal mathematischen Denkens an Genauigkeit gewonnen, dabei jedoch jegliche Kriterien von Relevanz verloren haben. Solche Kriterien würden uns erlauben zu entscheiden, welche Probleme vom Standpunkt menschlicher Belange – und dazu gehören Glück und Freiheit des einzelnen ebenso wie Gerechtigkeit und Frieden in und zwischen den verschiedenen Gesellschaften und Kulturen – von größerer oder geringerer Gewichtigkeit sind. Es bedeutet zum anderen, daß sich heute die theoretische sowie die praktische Intelligenz eher in Bereiche begibt, in denen die anzuwendenden Methoden einen mehr oder minder sicheren Erfolg versprechen, als sich mit Problemen zu befassen, die zwar unser Eigenstes berühren, aber methodisch nur schwer definierbare Verfahren und Haltungen erlauben, wie Intuition und Phantasie oder Glaube und Hoffnung.

Konsequenterweise müßte man die Forderung wagen, daß, was wir am dringendsten brauchen, ob als Gegengewicht zu den exakten Wissenschaften und dem von ihnen gezeugten Fortschritt, oder ob als Orientierungshilfe für unsere zwischen Chaos und Diktatur schwankende Welt, Dichtung und Philosophie sind, während das zentrale Thema das Verständnis des Menschen als Einzel- sowie als gesellschaftliches oder kulturelles Wesen (was Aristoteles als „zoon politikon" bezeichnete) wäre.

Einer der wichtigsten Aspekte dieses Themas dürfte heute der Konflikt zwi-

schen individuellen Menschenrechten und den Rechten von Kollektivitäten sein. Im Fall der Bundesrepublik bedeutet dies den Konflikt zwischen den Rechten derer, die Asyl suchen oder Einwanderung anstreben, und dem Recht der ansässigen Bevölkerung auf das, was mit dem Schlagwort „Identität" bezeichnet wird. Nach der bisher geltenden Verfassung hat jede Person, deren fundamentale Menschenrechte im Ursprungsland mißachtet werden, das Recht, in der Bundesrepublik Asyl zu suchen. Immigranten wiederum glauben, das Recht auf Freizügigkeit in Anspruch nehmen zu können – meist wegen des wirtschaftlichen Gefälles zwischen der Bundesrepublik und dem Land, aus dem sie kommen. Eine wachsende Anzahl von Bundesbürgern reagiert auf die somit begründete Zuwanderung „fremder" Menschen, indem sie sich in ihrer „Identität" bedroht fühlt. Die Frage, mit der wir uns zuallererst beschäftigen müssen, lautet deshalb: Was ist Identität?

## Identität

In der Umgangssprache reden wir von Identität, ohne zu unterscheiden, ob sich dieses Wort auf ein Individuum oder eine Person, ein Einzelwesen oder ein Kollektiv, oder auf die Verbindung des einen mit dem anderen bezieht. Beginnen wir mit der Verschiedenheit der Bedeutungen von Identität, angewandt auf ein Individuum bzw. auf eine Person. Das Wort Individuum bezeichnet hier ein einzelnes unter anderen einzelnen. Es kann sich dabei ebenso auf einen Gegenstand, auf eine Pflanze oder ein Tier wie auf einen Menschen beziehen. Das Wort Person dagegen läßt sich nur auf den Menschen anwenden (sehen wir von der Bezeichnung Gottes als Person ab). Das Wort Identität, angewandt auf ein Individuum, bezeichnet eine Anzahl von Eigenschaften, die das betreffende Individuum von anderen Individuen unterscheidet. So mag ein Reisepaß neben einem Bild Angaben über die Farbe der Augen oder das Geburtsdatum enthalten, die es einem Grenzbeamten erlauben, den Betreffenden zu identifizieren, das heißt seine Identität als Individuum festzustellen.

Der Mensch als Person ist zwar auch ein Individuum, aber er ist noch mehr. Seine Einmaligkeit und Besonderheit ist verbunden mit seiner Fähigkeit, die Vielfalt der von ihm wahrgenommenen Dinge oder Ereignisse symbolisch zu transzendieren und damit selbst zu einer integrierenden, genauer: sinnstiftenden Einheit zu werden.

Diese Eigenart der Person wird deutlicher, wenn wir über die Person hinaus ein Produkt ihrer integrierenden und sinnstiftenden Tätigkeit betrachten. Man denke zum Beispiel an ein Gedicht. Jedes einzelne Wort, aus dem es besteht, kann analog dem oben erwähnten Individuum gesehen werden. Wie der Reisepaß ein menschliches Individuum kurz charakterisiert und dadurch seine Identifikation ermöglicht, erlaubt ein Blick in ein Lexikon eine kurze Charakterisierung der im Gedicht ent-

haltenen Wörter. Aber die Summe dieser Charakterisierungen macht ebensowenig ein Gedicht aus wie die Angaben im Reisepaß die Person oder die Persönlichkeit des Reisenden. Die lexikalischen Bedeutungen sind lediglich der Ausgangspunkt oder das Material, das der Dichter gebraucht, um es symbolisch zu transzendieren und jene Einheit zu schaffen, die wir eben Gedicht nennen.

Der Betonung des Individuums entsprechen Organisations- und Gesellschaftsformen mit Funktionen, die die Bedürfnisse vor allem biologischer und Interessen vor allem materieller Art befriedigen. Der Person wiederum entsprechen Kollektive, die den interpretierenden und integrierenden oder gestaltenden Fähigkeiten des Menschen entsprechen und die wir als Kulturen bezeichnen. Die Beziehungen zwischen dem Individuum und den der Person entsprechenden Kollektivitäten haben in der Geschichte der Menschheit die verschiedensten Formen angenommen. In sogenannten „primitiven" Gesellschaften, von denen es heute noch etwa 3000 auf unserer Erde geben soll, erfüllt jegliche Betätigung nicht nur einen bestimmten Zweck, sondern ist auch durch ihre symbolische Natur mit dem umfassenden Sinnsystem der Gemeinschaft verbunden. Eine Frau geht zum Brunnen, um Wasser für ihren Haushalt zu schöpfen. Die Form des Gefäßes, das sie dabei benutzt, oder die Kleidung, die sie trägt, haben über das rein Zweckmäßige hinaus eine mit der tradierten (und somit sanktionierten) Einheit der Kultur verbundene symbolische Bedeutung. Es ist die Kultur selbst, die hier gleichsam als Person auftritt, während es nur wenige herausragende „Persönlichkeiten" gibt, die den „Sinn" der Kultur in Mythen und Kulten artikulieren oder mit magischen Kräften gegen innere und äußere Gefahren verteidigen.

Anders ist das Verhältnis von Individuum und Person, von materiellen und geistigen Bedürfnissen und Interessen, etwa in der klassischen griechischen Kultur. Hier findet eine Trennung statt zwischen denen, deren Aufgabe es ist, die ökonomischen Bedürfnisse der Polis zu befriedigen, und jenen von solchen Pflichten freien Bürgern, denen es obliegt, die Ordnung des Ganzen, sei es der Welt, sei es der in deren Abbild geschaffenen Polis zu ergründen. Dies mag im philosophischen Diskurs des Logos sowie in der Darstellung eines überkommenen Mythos in einer „Tragödie" stattfinden. Hier mögen hervorragende Persönlichkeiten wie Dichter und Philosophen, aber auch Politiker, die Sinnstruktur der verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit artikulieren oder sie mögen als Kritiker der vorhandenen Sinnstruktur eine höhere Wahrheit entgegenhalten.

Die Entwicklung der Moderne entspricht in etwa der Entwicklung der klassischen griechischen Kultur vom Primat des Mythos zum Primat der kritischen Vernunft. In beiden Fällen scheint es sich um eine Einbahnstraße zu handeln von der selbstverständlichen Akzeptanz eines Gegebenen zu dessen progressiver Auflösung durch eine immer radikalere Kritik. Zu Beginn der griechischen Kulturgeschichte ist das selbstverständlich Akzeptierte der Mythos; später ist es der Logos, genauer: das der Vernunft als gegebenes Ziel innewohnende Objekt. Die Moderne

beginnt mit dem Primat der Vernunft und deren Beschäftigung mit einem Transzendenten, das heißt, einer in ihrer sinnvollen Struktur gegebenen Wirklichkeit. Sie endet mit dem Primat des Verstands, der im Gegensatz zur Vernunft keine Vektorkraft darstellt, also nicht seiner Natur gemäß auf das Letzthinige der Wirklichkeit zielt. Verstand bezieht sich lediglich auf das Wahrnehmbare, auf die Dimension des Faktischen, die zwar auch ihre Ordnung hat, aber nur die, die wir in abstrakten Formen ausdrücken können, die also keinen eigenen (höheren) Grad von Wirklichkeit darstellt. Während Vernunft von dem ihr innewohnenden „Eros" auf das ihr adäquate Ziel hingetrieben wird, sind die Objekte des Verstands von der Willkür der vorherrschenden Interessen abhängig. Der Übergang vom Primat der Vernunft zu dem des Verstands bedeutet auch, und vor allem, den Übergang vom Primat der Person zu dem des Individuums.

Ein Zwischenglied stellt aus heutiger Sicht der Nationalstaat des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts dar. Weder Naturwissenschaften noch industrieller Fortschritt hatten eine sinngebende und integrierende Funktion (sieht man vom ideologischen Aspekt des Fortschrittsglaubens ab). Integrierend und sinngebend, vor allem für das gehobene Bürgertum, war die Bildung, jene Beschäftigung mit zeitlosen Werken und Werten – letztere ein Ausdruck, der ohne besondere Schamgefühle aus dem Bereich der Wirtschaft entliehen worden war –, die, vom Menschen geschaffen, an die Stelle metaphysischer oder im Glauben gegebener ewiger Wahrheiten traten. Die zeitlose Gültigkeit dieser Werte schien ihre Verbindlichkeit im alltäglichen Tun zu verbürgen. Genauer: Bildung manifestierte sich im Alltag in gewissen Umgangsformen, die mit dem Niedergang von Bildung praktisch deren Funktion übernahmen, nämlich statt sinngebend und integrierend zu wirken, lediglich bestimmten, „wer dazugehörte".

Auf den Zusammenbruch der bürgerlichen Gesellschaft, wie ihn etwa der Erste Weltkrieg signalisierte, folgte die Zeit der Totalitarismen. Sind Kulturen die Summe von Versuchen, einzelne Aspekte der Wirklichkeit zu einem sinnvollen Ganzen zu integrieren, so ist es charakteristisch für totalitäre Ideologien, einen einzelnen Aspekt des nunmehr dominanten, an die Stelle der Person getretenen Individuums zum ausschließlichen Kriterium der Integration einer Gesellschaft zu erheben.

Im Kommunismus ist es die wirkliche oder angebliche Zugehörigkeit zur Arbeiterklasse, die, in solcher Weise hypostasiert, alle anderen Aspekte, einschließlich der ethnischen und religiösen, unterdrückt bzw. vernichtet. Im Nationalsozialismus war es die Idee der Rasse, sei es in einer besonderen Version der sozialdarwinistischen Lehre, sei es als Prinzip völkisch-biologischer Integration, die das Eigene und Besondere des sogenannten Ariertums zum allgemeinen und exklusiven Ordnungs- und Herrschaftsprinzip erhob.

Die Niederlage des nationalsozialistischen Deutschland hat weder ein autochthones Integrationsprinzip noch eine lebendige Identitätsgestaltung im damaligen geteilten Deutschland hervorgerufen. Die von den Siegermächten in der Bun-

desrepublik eingeführte Demokratie war fast ausschließlich ein mehr oder minder gut funktionierendes Regierungssystem, dem für eine beschränkte Zeit integrierende Persönlichkeiten wie Konrad Adenauer zugute kamen; Demokratie als politische Kultur, aufgebaut – wie etwa in den Vereinigten Staaten von Amerika – auf einer Tradition politischer Philosophie, entwickelte sich nicht. Die Notwendigkeit des wirtschaftlichen Aufbaus und die Unmenschlichkeiten der vorhergegangenen Epoche führten dazu, daß die für die Moderne charakteristischen Elemente, wie individueller Erfolg und Primat des Technisch-Funktionellen, betont und Person, Transzendenz, Kultur, also das, was Integration im Sinn von Identität schafft, vernachlässigt wurden.

Auch Europa ging bald diesen Weg der Eindimensionalität. Anstelle der Begeisterung für eine „Idee", die die althergebrachten Nationalismen und Rivalitäten zu überwinden versuchte, trat die Notwendigkeit, aus Gründen der Konkurrenz mit den Vereinigten Staaten und mit Japan, aber auch als Bollwerk gegen das kommunistische Imperium einen umfassenden Wirtschaftsraum zu schaffen. Auch hier starben integrierende Persönlichkeiten wie Robert Schumann bald aus und trat eine im technischen Sinn normierende und verwaltende Bürokratie an deren Stelle.

Der Zusammenbruch des kommunistischen Imperiums, der als Triumph der Marktwirtschaft gefeiert wurde, führte in Wirklichkeit zur Krise der demokratischen und kapitalistischen Welt. Ähnliches geschah paradoxerweise durch die weltweite Verbreitung der Idee der Menschenrechte von seiten der demokratischen Staaten. Die Einigung Europas, vor allem aber die Einigung Deutschlands, sollte zu einer Zeit geschehen, als das innere wirtschaftliche, aber auch politische Gefälle in eklatanter Weise von einem Mangel an geistiger oder kultureller Integrations- und Identitätsfähigkeit begleitet wurde. Das weltweit wachsende Bewußtsein der Menschenrechte, zusammen mit der ebenso weltweit wachsenden Fähigkeit, sich über die Zustände in anderen Ländern zu informieren, führte vor allem außerhalb der westlichen Welt zu verstärkter Wahrnehmung des wirtschaftlichen und politischen Gefälles zwischen Europa und den sogenannten Entwicklungsländern. Beide Arten von Gefälle, das innereuropäische und das zwischen Europa und den außereuropäischen Diktaturen bzw. unterentwickelten Ländern, sind Hauptursache jener Flüchtlingswellen, durch die sich eine wachsende Anzahl von West- und Mitteleuropäern heute bedroht fühlt.

Bei einem Teil des Bürgertums führt der Zustrom von Asylsuchenden und von Wirtschaftsimmigranten zu Aktionen der Verteidigung einer „Identität", die mit gesichertem Besitz und den damit verbundenen Umgangsformen in Verbindung steht. An die Stelle solcher Verteidigungshaltung tritt bei marginalen Jugendgruppen ein hohes Maß von Aggressivität gegen alles Fremde. Ihre Gewalttätigkeit ist Ausdruck von Mangel an Identität, nicht radikal verschieden von der Haltung Europas und Amerikas während des kalten Krieges, als Antikommunismus die kulturelle Identität des Westens zu ersetzen drohte. Was wir den Randalierern

heute „verdanken", ist die Tatsache, daß sie uns unsere eigene fehlende Identität immer deutlicher bewußtmachen. Der gewalttätige Teil der Jugend nimmt im Fremden ein deutliches Anderssein wahr, sei es als Hautfarbe, sei es als Kleidung oder Sprache; seine Aggression gegen ihn mag zu einem guten Teil aus Identitätsneid stammen; seine Gewalttätigkeit gegen den zweifellos in vieler Weise Schwächeren mag ein verzweifelter Versuch sein, sich wenigstens momentan eine eigene Identität zu verschaffen. Diesem Versuch entspricht die Extravaganz in Haarschnitt oder Kleidung, die einerseits das deutlich erkennbare Anderssein des Fremden imitiert, andererseits die Konventionalität und Pseudoidentität der verachteten bürgerlichen Gesellschaft zu brüskieren versucht.

Wenn das bisher Gesagte einigermaßen stimmt, so wird klar, daß Polizeieinsätze gegen rechtsextreme Randalierer oder die Versuche des Gesetzgebers, das Flüchtlingsproblem in den Griff zu bekommen, zwar gerechtfertigt, ja notwendig sind, daß sie sich jedoch nur gegen Symptome, nicht aber gegen die Substanz des Problems wenden. Dieses besteht im Mangel an Identität oder Integrationskraft – wie wir glauben, als Folge einer Entwicklung, die wir vereinfachend als Übergang des Primats der Vernunft zu dem des Verstands oder des Primats der Person zu dem des Individuums bezeichneten. Dabei gingen wir davon aus, daß eine Parallelität zwischen Person und Kultur besteht; daß Identität und Integration im Zusammenhang mit Person und Kultur zwei Aspekte des gleichen sind. Dazu kommt, daß nicht nur Integration, sondern auch Identität einen Prozeß darstellt, wobei die Geschichte einer Kultur in etwa der Biographie einer Person entspricht, also im Gegensatz zur Identifikation steht, die sich immer auf ein ein für allemal Fixiertes bezieht; daß ferner eine Parallelität besteht zwischen den Problemen der Einigung Europas, der Einheit Deutschlands, der Zukunft Jugoslawiens und der Sowjetunion, ja auch der Einbürgerung von Zuwanderern in Deutschland, ja daß vielleicht die Randalierer in Deutschland mit den Freischärlern in Jugoslawien und den Milizen verschiedener Nationalitäten in der ehemaligen Sowjetunion vergleichbar sind.

## Integration

Das Problem der Integration kleinräumiger Kollektivitäten in großräumige hat es sicherlich gegeben, seitdem es die letzteren gibt. Der Aspekt der Identität, der heute eng mit dem der Integration verbunden ist, ist wohl erst mit der Betonung der Menschenrechte durch die amerikanische und die französische Revolution zu voller Geltung gekommen. Die großräumige Integration geschah jeweils durch ein transzendentes Prinzip, das meist in einer überragenden Person verkörpert war und gleichzeitig die Integrität der integrierten kleinräumigen Kollektivitäten garantierte. So präsidierten römisches Gesetz und römischer Kaiser über eine Vielfalt

von Völkern, deren Identität keineswegs durch die Tatsache gefährdet war, daß sich ihre Mitglieder als römische Bürger empfanden. Im Mittelalter hatten Reich und Kirche bzw. Kaiser und Papst eine ähnliche Funktion. In der Neuzeit könnte man den Vielvölkerstaat Österreich-Ungarn und die Habsburger Monarchen nennen. Bei jedem dieser Beispiele war die integrierende Kraft zwei Gefahren ausgesetzt: Zum einen, daß die Figur der integrierenden Person zum machthungrigen Individuum verkam; zum anderen, daß die integrierende Kraft der Kultur sich im Lauf der Zeit verbrauchte, so daß es wie in Reich und Kirche zu Schismata kam oder wie im Fall der österreichisch-ungarischen Monarchie ein Vielvölkerstaat in seine nationalen oder ethnischen Komponenten zerfiel.

Die Verkündigung der Menschenrechte erfolgte zu einer Zeit, als der Ständestaat, in dem die Stellung der Person jeweils durch Privilegien geregelt war, durch einen Staat abgelöst werden sollte, in dem jeder Bürger die gleichen Rechte genoß. Die Menschenrechte waren Ausdruck des modernen Naturrechts, also eines transzendenten Prinzips, das in etwa den Glaubensinhalten der Kirche als deren integrierendem Prinzip entsprach. Man kann annehmen, daß die Formulierungen der Menschenrechte am Ende des 18. Jahrhunderts sich in erster Linie auf den Menschen als Person bezogen, ohne die Bedürfnisse und Interessen des Individuums anzusprechen, während die Liste der nach dem Zweiten Weltkrieg formulierten Menschenrechte sowohl die der Person als die des Individuums einschließt, ohne eine Rangordnung, etwa im Sinn des Primats der Person, zu bestimmen.

Mit dem Niedergang des Ständestaats und der durch ihn festgelegten Stellung der Person entstand auch das moderne Problem persönlicher Identität. Die Menschenrechte können in diesem Zusammenhang als Vorbedingungen der Identitätsfindung oder jenes Integrationsprozesses gesehen werden, durch die ein Mensch sich zur Person entwickelt bzw. versucht, sein Personsein durch ständiges Wachstum zu erweitern. Da jede Person auch ein Individuum ist, gehören zu den modernen Menschenrechten auch jene materiellen und sozialen Bedingungen, die das menschenwürdige Überleben des Individuums erlauben.

Andererseits werden im gegenwärtigen Deutschland bestimmte Menschenrechte, wie das Recht politisch Verfolgter auf Asyl und das Recht von Wirtschaftsimmigranten auf Freizügigkeit, von einer wachsenden Anzahl von Bürgern als Gefahr, nicht nur für ihre Arbeitsplätze und ihren Lebensstandard, sondern auch, und vor allem, für ihre nationale bzw. kulturelle Identität angesehen. Bei einer Anzahl meist arbeitsloser Jugendlicher hat dies bekanntlich zu Gewalttaten gegen Asylanten, aber auch Fremde im allgemeinen geführt. Vertreter der etablierten Parteien streiten sich nun darüber, ob neue Gesetze zur Bekämpfung der Gewalttätigkeiten und zur Einschränkung der Zahl der Einwanderer notwendig sind oder ob es reicht, bestehende Gesetze konsequenter anzuwenden. Eine prinzipielle, kulturpolitische Diskussion findet kaum statt.

Man müßte davon ausgehen, daß das Grundproblem im Primat des Individuums

gegenüber dem der Person und als Folge in der mangelnden Integrationsfähigkeit der Gesellschaft bzw. der Kultur zu sehen ist. Dies Problem würde auch ohne den Zustrom von Asylanten und Wirtschaftsimmigranten bestehen. Es gibt deshalb keine grundlegende Lösung der heutigen Konflikte ohne eine Lösung dieses Problems. Und dies ist nicht möglich durch Regierungsbeschlüsse welcher Art auch immer.

Eine Frage wäre: Wie entstehen Kulturen oder Systeme der Integration und Identität? Die Geschichte zeigt uns eine Vielfalt von Modellen: Da gibt es die Entstehung von Kultur durch den Übergang einer Gemeinschaft aus dem eigenen Dunkel der Vor- oder Frühgeschichte in das Licht der Geschichte; oder die Geburt einer Hochkultur durch die Einwanderung junger, aktiver Völker in das Territorium gleichsam latenter Kulturen; oder die Entstehung einer modernen Kultur wie der Vereinigten Staaten von Amerika durch die Symbiose der philosophischen Tradition des modernen Naturrechts und der Erfahrung der Einwanderer an der „Grenze" (der „Frontier"). Aber keines dieser oder anderer Modelle der Entstehung von Kulturen ist nachvollziehbar.

Eher läßt sich vermuten, daß sich unter den kleinräumigen Elementen einer zukünftigen großräumigen, etwa europäischen Integration ethnische Einheiten (neben oder vielleicht anstatt von nationalen) finden werden. Ethnische Gruppen stellen eine Integration verschiedener Elemente dar – gemeinsame Abstammung, gemeinsame Sprache oder Dialekt, Bezug zu einer gemeinsamen Landschaft, eine Vielfalt gemeinsamer Gebräuche. Im Gegensatz zur Nation, in der unter anderem Philosophie eine Rolle spielen mag, handelt es sich bei ethnischen Gruppen und den von ihnen bevölkerten Regionen eher um traditionelle Alltagskulturen, was der amerikanische Kulturanthropologe Robert Redfield „little traditions", im Gegensatz zu den „great traditions", nannte.

Der Zusammenbruch der kommunistischen Ideologie als Integrationsprinzip und eine gewisse Schwächung des Nationalstaats durch die Internationalisierung des Wirtschaftsbereichs hat, wenn auch auf verschiedenste Weise, zu einer Betonung ethnischer Einheiten geführt. Dazu kommt, daß es auch demokratisch regierten Nationalstaaten nicht immer gelang, starke ethnische Einheiten zu integrieren. Man denke nur an die Basken in Spanien, die Korsen in Frankreich und die katholischen Nordiren in Großbritannien. Dabei ist die ethnische Einheit nicht weniger ambivalent als der Nationalstaat. Sie kann sich als exklusive, auf Macht und Expansion bedachte Einheit verstehen oder als Beispiel von friedfertigem Zusammenleben für großräumigere Formen der Integration. Im letzteren Fall könnte man an zwei Modelle von gegenseitigem Verstehen und praktischer Zusammenarbeit denken: zum einen an eine Analogie kleinräumiger und großräumiger Kollektivitäten („little" und „great traditions"), zum anderen an eine Reihe konzentrischer Kreise – von ethnischer Einheit und Region über Nation zur europäischen Einheit und weltweiten Gemeinschaft. Beide Modelle setzen den Primat der Person über das

Individuum bzw. eine Definition von Person und Kultur durch den Bezug zu einer wie auch immer definierten Transzendenz voraus.

Zu den Problemen, die einer realistischen und unvoreingenommenen Analyse bedürfen, gehört das Problem der Grenzen der Fähigkeit einer kleinräumigen oder großräumigen Kultur, Menschen aus fremden Kulturen zu integrieren. Die Geschichte zeigt, daß Kulturen zur Zeit ihrer Blüte eher fähig sind, fremde Menschen zu integrieren als zu Zeiten von Krise oder Niedergang. Auch dies – wie schon oben erwähnt – hängt davon ab, ob wir in einer Epoche des Primats der Person oder des Individuums leben. Ähnliches gilt von der Fähigkeit des Immigranten, sich in der neuen Kultur zurechtzufinden bzw. einen Beitrag zu deren Vitalität zu leisten.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß keines der Probleme von Integration und Identität – sei es die Überwindung der Gewalttätigkeiten marginaler Jugendlicher in den neuen Bundesländern, sei es die Vollendung der Einheit Deutschlands oder Europas, seien es das Flüchtlingsproblem und die Ängste, die es unter einem großen Teil der Bevölkerung hervorruft – gelöst werden kann, solange der Primat des Individuums (mit seinen egoistischen Interessen) besteht. Es ist durchaus möglich, daß es keine Lösung gibt. Andererseits ist es nur menschlich, an Wunder zu glauben, genauer: an das Wunder persönlicher Spontaneität (und Integrität), das um sich greift und wiederum „Wunder wirkt". Wir alle wissen von Menschen, in denen das Dichterische der Person das Praktische (oder Politische) des Individuums bestimmt. Persönlichkeiten wie Vaclav Havel, Amos Oz oder Octavio Paz könnten uns Mahnung und Hoffnung sein.

# UMSCHAU

## Francis Bacon und T. S. Eliot

Vom 14. Januar bis zum 7. März 1993 hing in der Apsis von Sankt Peter in Köln ein Triptychon des 1992 verstorbenen englischen Malers *Francis Bacon*. Es war das *Triptych '71. In memory of George Dyer*. Die Dreitafel präsentiert drei verschiedene Ansichten des 1971 durch Freitod umgekommenen Freundes. Auf dem linken Flügel ist ein athletischer männlicher Körper zu sehen, der vor einem leeren Bildgrund auf einer Art gebogenen Balkens liegt. Die Figur ist zu Fall gekommen und ringt verzweifelt um Balance. Ihr Verlust des aufrechten Gangs geht mit Auflösungserscheinungen einher. Sie verlängert sich gleichzeitig in einen Schatten und eine fleischfarbene Fläche hinein, die die Form eines Ballschlägers oder einer Malerpalette aufweist. Das rechte Bild zeigt ein gemaltes Profilporträt Dyers auf einem senkrecht aufgestellten Epitaph. Auch hier thematisiert sich die Desintegration. Die gemalte Büste stürzt, sie fällt spiegelverkehrt aus ihrem Rahmen auf einen im rechten Winkel dazu liegenden Bildträger. Die Stirn und der Haarschopf zerfließen in einen Farbstrahl unter der Projektionsfläche. Die Erinnerung an ihre Erscheinung verflüchtigt sich im gestischen Pinselstrich.

Der zentrale Teil des Bildes entdeckt dem Betrachter ein perspektivisch strukturiertes Treppenhaus. Im Mittelpunkt steht eine Seitenansicht von George Dyer auf einem Treppenabsatz. Kopf und Schultern sind verschattet. Das Jackett, ein Hosenbein und ein Schuh sind jedoch deutlich zu erkennen. Der Schritt befindet sich in einem ungewohnten Spagat zwischen dem Raum vor und hinter einer Tür. Es bleibt offen, ob die Figur hinaus- oder hereingeht. Über ihrem Rücken liegen zwei muskulöse, fleischige Arme, von denen einer einen Schlüssel zur Tür führt. Der Oberarm scheint wie an den Türklopfer gebunden. Ein blutroter Streifen zieht sich am Arm entlang.

Richard Francis erwähnt eine Strophe aus T. S. Eliots Gedicht „Ash-Wednesday" als literarische Inspirationsquelle für die Zentraltafel des Triptychons. In dem 1930 publizierten lyrischen Zyklus durchschreitet der Dichter auf der Suche nach Gottes Präsenz in dieser Welt verschiedene Phasen des Zweifels. Es handelt sich nicht um ein religiöses Werk, aber es ist bestrebt, Spuren des Transzendenten auszuloten.

Francis Bacon selbst hat in seinen Interviews mit David Sylvester mehrfach darauf hingewiesen, wie sehr ihn die Lektüre von Dichtern, u. a. Eliots, angeregt habe. Beeindruckt sei er vor allem von der Atmosphäre, der Verzweiflung, dem Pessimismus, dem Humor und auch dem teuflischen Zynismus in dessen lyrischem Werk gewesen. Es seien aber eher diese ganzheitlichen Eindrücke gewesen, die ihn bewegt hätten, den eigenen malerischen Impetus zu intensivieren. Um Illustration irgendeiner Situation aus Gedichten des Angloamerikaners sei es ihm nie gegangen. In der Folge lehnte er jede Art direkter Bezüge zwischen der Sprachkunst Eliots und seiner Bildkunst ab.

Im Licht dieser Aussagen stellt sich die Frage, warum Bacon von seinen Versen fasziniert war. Auf den ersten Blick verbindet den 1927 zur anglikanischen Kirche konvertierten Amerikaner und den dezidierten Atheisten weltanschaulich gar nichts. Bei näherem Hinschauen intonieren sich jedoch trotz der unterschiedlichen Ausdrucksmedien durchaus Parallelen im Denken und im künstlerischen Zugriff auf den Menschen in der Moderne.

Die seelische Ikonographie, die der junge Eliot vor seiner Konversion im Jahr 1927 entwirft, erklärt, warum Bacon vielleicht eine Seelenverwandtschaft entdeckt haben mag. Der 1922 publizierte Gedichtband „The Waste Land" entfaltet das Lebensgefühl des Großstadtmenschen nach dem Ersten Weltkrieg. Der Titel bündelt die Erfahrungen von Wüste, Ödnis und Leere. Es ist die Zeit der sogenannten „lost generation", die unter dem Verlust tradierter Wertordnungen, Ideale und Sinnorientierungen leidet. Unter der Ober-

fläche eines von gesellschaftlichen Konventionen geregelten Lebens entlarvt sich die Existenz in angstbesessener Einsam- und Substanzlosigkeit. Eine trostlose Welt ohne Hoffnung umfängt den Menschen. Das Wissen und Ahnen um ein tragendes Weltbild ist dem Gefühl der Verlorenheit und des Geworfenseins in einen sinnlosen Kosmos gewichen. Das Leben reduziert sich auf ein Tasten in häßlichen, ekelerregenden urbanen Landschaften. Es wird als absurde Zeitspanne zwischen Geburt und Tod begriffen. Paradox anmutende tautologische Formulierungen wie „Death is life and life is death" oder „death or life or life or death" verdichten dieses Grunderlebnis sprachlich auch in Eliots Versdrama „Sweeney Agonists". Übrig bleiben die einzigen Gewißheiten des Menschen in einer jeden transzendenten Bezugs entzauberten Welt: „birth, copulation, death". Es nimmt nicht wunder, daß Bacon 1967 ein gleichnamiges Triptychon mit dem Titel von Eliots Versen schafft.

In einem Interview kurz vor seinem Tod äußert sich der Maler fast gleichlautend. Man werde geboren und sterbe, ja man werde nur geboren, um zu sterben. An anderer Stelle markiert er, der Mensch sei ein zufälliges, zweckfreies Geschöpf, dessen Leben völlig bedeutungslos sei.

Aber nicht nur auf weltanschaulicher Ebene enthüllen sich trotz unterschiedlicher Lebenswege Berührungspunkte zwischen dem Dichter in der Jugendzeit und dem britischen Maler. Eliot ist einer der Mitbegründer der literarischen Avantgarde. Diese verläßt zu Beginn dieses Jahrhunderts die tradierten Pfade der Sprachkunst. Die lineare, syntaktische und dem Syllogismus verpflichtete Darstellung wird aufgegeben. An ihre Stelle tritt die Brechung des sprachlichen Duktus. Logische Kohärenz, die der Beschreibung und dem Kommentar der außersprachlichen Realität unabdingbar ist, zählt nicht mehr. Versfragmente und die Collagetechnik in Eliots frühen Gedichten unterlaufen die Erwartung an eine in Kausalzusammenhängen denkende Mentalität. Die ungewohnte Wortwahl, der ständige Wechsel zwischen unterschiedlichen Sprachebenen und die hermetische Bild- und Symbolwelt rufen das Assoziationsvermögen des Lesers auf. Das Gedicht wird zur offenen Form, das seinen Rezipienten in seine Sinnfindung einbezieht.

Die Deutung ist nicht vorgegeben. Der Gegensatz zwischen schöpferischem Autor und passivem Leser wird aufgehoben. Der prälogische Zustand vieler sprachlicher Kunstwerke der Moderne fordert letzteren heraus, sich selbst in seiner unwägbaren Situation zu erkennen. Inspiration nährt sich hier aus der Unbestimmtheit, der nicht durch ein Regelsystem eingeengten Vielfalt. Die Kraft von Wortwiederholungen, von Vokabular mit ähnlichem Inhalt erlaubt andere Vernetzungen als die syntaktische Progression der Alltagssprache. Deren Eindimensionalität macht der ambivalenten, aber auch multiperspektivischen Darstellung Platz. Die geistige und emotionale Kreativität, das heißt der Mensch als ganzer ist angesprochen.

Ähnlich ist der Zugriff Bacons auf die Bilderwelt. In der Zeit nach der Erfindung der Photographie kann es seiner Meinung nach in der Kunst nicht mehr um Illustration gehen. Narrative Verknüpfungen zwischen den einzelnen Teilen seiner Triptychen lehnt er radikal ab. Wie die Symbolisten, die Vorläufer der lyrischen Moderne, einzelne literarische Bilder isolieren, vereinzelt er menschliche Figuren auf seinen Tafeln. Sie werden, außer bei Kopulationsakten, nicht in Beziehung zueinander gezeigt. Bacons Bilder nehmen sich beinahe wie Reflex auf Eliots Lyrik zur Isolation des modernen Menschen aus. Eine als bruchstückhaft erfahrene Welt verlangt die Fragmentierung überlieferter Formen.

Das dreiflügelige Altarbild beraubt der Maler aller religiöser, sakraler Konnotationen. War es traditionell zur christlichen Andacht und Erbauung gedacht, weil es heilsgeschichtlich wichtige Themen als Geschichten vermittelte, erzählen Bacons Bilder nichts. Sie wollen den Betrachter nicht auf der Ebene des Verstandes ansprechen. Vielmehr zielen sie darauf ab, ihn gefühlsmäßig aufzuwühlen, direkt zum Kern seiner Ängste und Sehnsüchte vorzudringen. Der Sprachmagie eines Eliot antwortet Bacon mit traumhaften Bildern, der Vertauschung realer mit imaginierten Sinneseindrücken. Seine Phantasie zerlegt Erfahrungen des menschlichen Körpers in seine Verzerrungen, Verrenkungen und Zersplitterungen. Die Realitätsbruchstücke schaffen eine autonome künstlerisch-bildnerische Welt. Die vordergründig gesicherten Sinneseindrücke der Zeitgenossen wer-

den hinterfragt und entdecken sich vor dem inneren Auge des Malers neu.

Die Verwerfungen der nicht mehr photogetreuen Darstellung sind das Echo auf ein Menschenbild, das sich unverbindlich, offen und nicht mehr ganzheitlich weiß. Die desillusionierte, orientierungslose Sicht von Mensch und Gesellschaft kann nicht mehr auf den gewohnten Realismus zurückgreifen. Die Tradition vermag der Gegenwart keine in sich stimmige Wiedergabe mehr zu ermöglichen. Es bedarf eines neuen Realismus, der nur noch Versatzstücke überlieferter Darstellungsformen zitiert und sie zu einer unserer Zeit angemessenen Form der Wahrnehmung zusammenfügt. Das Ergebnis macht sich in vagen, unerklärlichen, suggestiven Bildern sichtbar. Wie Eliots Sprache mögen sie Anspielungen enthalten. Aber sie zu erkennen ist nicht der Kernpunkt. Sie widersetzen sich jeder Art paraphrasierender Erklärung. Ein verstandesmäßiger Zugriff ist unmöglich. Die atmosphärische Verdichtung ist es, die den Betrachter in ihren Bann zieht und eine tiefere Bedeutung freilegt.

Die Disjunktion der Einzeltafeln in Bacons Triptychen findet nicht nur in Eliots literarischer Technik in „The Waste Land" ihr Pendant. Selbst die Genese von „Ash-Wednesday", das viele Avantgardetechniken hinter sich läßt, verrät noch den fragmentarischen Charakter moderner Kunst. Die 1930 veröffentlichte Sammlung ist eine Komposition, die erst im nachhinein geschaffen wurde. Einzelteile erschienen nämlich schon früher: der zweite 1927 unter dem Titel „Salutation", der erste 1928 als „Perch' io no spero" und der dritte 1929 als „Som de l'escalina".

Teile des Gedichts lesen sich wie Nonsens-Verse. Der Autor jongliert mit Wortwiederholungen und holt sie in immer wieder neue Variationen. Zentrales Thema ist die Unmöglichkeit der Begegnung zwischen menschlichem und göttlichem Wort. Der Mensch erscheint in seiner Kindheitsstufe, in der sich seine rudimentäre Sprache noch jenseits von Kausalbezügen, aber in schöpferischer Mannigfaltigkeit äußert. Daneben steht Gottes schöpferisches Wort, der Logos. Vielleicht ist der Zyklus insgesamt als Bußübung zu sehen. Diese Perspektive dürfte keinerlei Einfluß auf Bacon gehabt haben. Partiell parallel ist jedoch die Sicht des Menschen und seiner Welt in den ersten beiden Teilen des Gedichts und in Bacons Bildkosmos. Das lyrische Subjekt begreift seine eigene Nichtigkeit und zerlegt die gewöhnliche Welt der Wirklichkeit. Im zweiten Teil preist der Dichter die Desintegration seines Körpers. Allerdings erschöpft sich darin auch die Gemeinsamkeit; denn Eliot sieht im christlichen Sinn in der Auflösung, im Tod den Weg zum wahren Leben.

Entscheidend ist die Kongruenz zwischen der Mitteltafel des Triptychons und dem Beginn des dritten Gedichtteils. Er wiederum ist ein verfremdendes Zitat aus Dantes „Purgatorio". Der Aufstieg ist gekennzeichnet durch den Kampf zwischen zwei sich widerstreitenden Seelen in der Brust des Dichters. Die Form, die er auf der Treppe wahrnimmt, die Teufelsfratze, mit der er kämpft, sind nur sein Schatten, sein Alter ego. Um Verschattungen, um Dissonanzen und Tod geht es auch in Bacons Bild. Die männliche Figur gliedert sich, wie oben angedeutet, in drei Facetten. Die fleischigen Arme wollen nicht zu der dunklen, weithin verschatteten Silhouette des Körpers passen. Sie scheinen verselbständigt, ihrem Zugriff entzogen. Sie agieren aus eigener Kraft und eigenem Willen. Die Quelle des Antriebs muß in einem anderen liegen, vielleicht auch in einem zweiten Ich. Die Zwiespältigkeit kommt zudem im unnatürlichen Spagat der Beine zum Ausdruck. Eine Koordination ihrer Bewegungen, eine Entscheidung zugunsten eines Hinein- oder Herausgehens durch die Tür ist unmöglich.

Die Komposition der Figur aus Schatten und eigentlicher Körperlichkeit wirft ein Licht auf ihre Wanderung zwischen Leben und Tod. Die Unentschiedenheit an der Tür als Symbol des Übergangs unterstreicht das Schwanken zwischen beiden Seinsstufen. Das Bild focussiert Bacons Reduktion des Menschen auf seine Kreatürlichkeit und Eliots Zuspitzung im letzten Teil des Gedichts, wo es heißt: „This is the time of tension between dying and birth." Der Wechsel zwischen Licht und Schatten im Treppenhaus und im offenen Raum am oberen Bildende visualisiert womöglich die atmosphärische Spannung, die sich hinter dem Vers „The dreamcrossed twilight between birth and dying" verbirgt. Das Schlüsselmotiv im Bild hat Bacon nach eigener

Aussage aus Eliots Gedicht „The Waste Land" bezogen. Es ist ein altes Symbol für die Initiation in das Reich des Todes. Die beiden Seitenflügel des Triptychons unterstreichen in ihrer Desintegration der Physis die Wanderung zwischen Leben und Tod. Auch sie werden zu einem Memento mori.

Für Eliot ist die poetische Reflexion des Aschermittwochs ein Bekenntnis zum Glauben, daß sich der Mensch seines alten Adam entkleiden müsse, um für die Erfahrung Gottes frei zu werden. Bacon hingegen thematisiert in seinem Triptychon jenseits eines religiösen Rahmens die Vergänglichkeit des menschlichen Körpers und Fleisches. Es ist die Trauerarbeit eines Menschen, der in rein säkularem Kontext den Tod eines ihm nahestehenden Freundes zu fassen versucht. Das Malen ist ein Innehalten, eine Einkehr, die das alte Vanitas-Motiv neu verarbeitet. Der Aschermittwoch als Beginn einer Zeit der Umkehr, die sich um den liturgischen Satz: „Mensch bedenke, daß du Staub bist und wieder zu Staub wirst" zentriert, behält seine Bedeutung. Aber jede christliche Heilszusage fehlt. Umkehr, einer der Topoi in Eliots Gedicht, eröffnet keine neuen Perspektiven mehr. Der Mensch ist im Wissen um seine Endlichkeit hoffnungslos auf sich selbst zurückgeworfen. Vielleicht hat diese Verzweiflung Bacon in seinem letzten Interview die Sehnsucht der Menschen nach dem Visionären, die Verzehrung nach dem Unmöglichen hervorheben lassen. *Johannes Röhrig*

# BESPRECHUNGEN

## Kirche

MOSER, Georg: *Täglich Grund zur Hoffnung.* Meditationen für jeden Tag. Hrsg. v. Ulrich SCHÜTZ. Freiburg: Herder 1992. 397 S. Lw. 34,– .

Was macht einen Text zu einem geistlichen Text? Ist es nur die Empfindsamkeit und Phantasie des Lesers oder bringt ein geistlicher Text auch Anlaß und Anstoß mit, die dann in eine meditative Stimmung versetzen? Aus dem Jahreslesebuch, komponiert aus Büchern des Rottenburger Bischofs Georg Moser (1923–1988), lassen sich einige Charakteristiken eines guten geistlichen Textes erheben. Die Sprache ist nicht die Sprache des Überschwangs, sondern einer großen, verständnisvollen Sachlichkeit. Nicht die Häufung von schmückenden Eigenschaftsworten trägt zur Lesbarkeit bei, sondern der einer Sache angemessene sprachliche Ausdruck. Er ist immer auf Wirklichkeit rückbezogen. Die Anschaulichkeit der Sprache stößt den Gedanken zurück in die Realität, gerade dort, wo er sich auf gewundenen Wegen der Herausforderung der Tatsachen entziehen will. Diese anschauliche Sprache greift immer wieder auf das Zitat zurück, in dem Dreiklang: Wort der Dichter, alltägliches, aber tiefsinniges Wort des einfachen Menschen, Wort Gottes. In diesen Zitaten wird (auch geistliche) Erfahrung gebündelt. Gerade deshalb bewegen diese Texte, die nie den Kontakt zur Welt des Menschen verlieren. Die Texte sprechen im Indikativ, das heißt, sie beschreiben die menschliche Wirklichkeit, die als offene wahrgenommen wird. Aus dieser Wahrnehmung entstehen dann die Imperative. Aber diese sind nicht klobig-klotzig hingesetzt, sondern sie blühen auf wie eine Blume in ihrer Selbstverständlichkeit. Ein guter geistlicher Text sagt nicht alles, was zu sagen wäre. Er überläßt noch vieles zum Nachdenken und als An-Denken. Er ist also nicht geschwätzig, sondern eher verschwiegen.

Solche Texte hat Bischof Moser immer wieder gesprochen und geschrieben. Auch deshalb ist er unvergessen. Seine Texte werden, in diesem Jahreslesebuch vom Herausgeber treffend thematisch nach Monaten geordnet, auch heute noch die Leser finden, die „täglich Grund zur Hoffnung" suchen. *R. Bleistein SJ*

*Dokumente wachsender Übereinstimmung.* Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 2: 1982–1990. Hrsg. u. eingel. v. Harding MEYER u. a. Paderborn, Frankfurt: Bonifatius, Lembeck 1992. XVI, 769 S. Lw. 108,–.

Im Anschluß an den 1983 erschienenen ersten Band (siehe diese Zschr. 201, 1983, 791) sind hier die entsprechenden Texte der Jahre 1982 bis 1990 gesammelt. Sowohl Auswahl wie Gliederung sind gleichgeblieben: Es werden nur Texte wiedergegeben, die in bilateralen interkonfessionellen Lehrgesprächen auf Weltebene entstanden sind. Die zahlreichen Dialogdokumente im deutschsprachigen Bereich zum Beispiel gehören also nicht dazu. Der erste Teil enthält die Gesprächsergebnisse zwischen Kirchen und weltweiten christlichen Gemeinschaften, der zweite Teil die Dialoge, an denen die römisch-katholische Kirche beteiligt ist, und der dritte Teil die Berichte und Studiendokumente der gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen von 1983 bis 1990. Die Texte sind jeweils vollständig wiedergegeben, einschließlich ihrer Vorworte und der Liste der Kommissionsmitglieder. Wenn ein solches Vorwort fehlt, haben die Herausgeber, wie schon im ersten Band, kurze historische Einleitungen beigegeben.

Auch dieser editorisch wieder hervorragend betreute Band ist ein unentbehrliches Arbeitsinstrument für jeden ökumenisch Interessierten. Er zeigt, daß sich zwar die Zahl der Dialogteilnehmer nicht vermehrte, daß sich aber die Thematik ausweitete und das Dialognetz verdichtete: Die Beteiligten haben mit mehr Partnern gesprochen als vor 1982. Der Frage nachzugehen, ob und wie

die erstaunlichen Gesprächsergebnisse in gelebte kirchliche Gemeinschaft umgesetzt wurden, ist naturgemäß nicht Sache einer Dokumentensammlung. Es wäre aber eine lohnende und, vor allem, dringende Aufgabe. *W. Seibel SJ*

Boberski, Heiner: *Die Divisionäre des Papstes.* Bischofsernennungen unter Johannes Paul II. Salzburg: Otto Müller 1992. 344 S. Kart. 42,–.

Unumstritten waren Bischofsfindungen zu keiner Zeit. In den letzten Jahren ist freilich die Sensibilität der betroffenen Christen gewachsen, sowohl was die Entscheidungs- als auch was die Kandidatenfindung anbelangt. Der Verfasser der vorliegenden Studie, Redakteur der österreichischen Wochenzeitung „Die Furche", hat sich schon durch ein vielbeachtetes Buch über das Engelwerk (1990) als sorgfältiger Rechercheur ausgewiesen. Seine „nüchterne Betrachtung kirchengeschichtlicher Vorgänge" (11) – solche sind Bischofsfindungen zweifelsohne – ist eine Untersuchung, die leidenschaftliches Interesse nicht versteckt. Unverkennbar liefert Boberski bei aller Bemühung um bloße Darstellung auch ein Stimmungsbild mit, das „die unheimliche Heimlichkeit, mit der die Entmachung der Bischöfe vor sich geht" (29, Zitat H. Schuster), spüren und erkennen läßt.

Zunächst informiert ein kurzer Abschnitt über das „Verfahren der Bischofsbestellung einst und jetzt" (12–29), auf den Punkt gebracht mit den beiden Stichworten „Mitsprache von Klerus und Volk" und „Rom will frei entscheiden". Dann folgt, gegliedert nach Kontinenten und nationalen Bischofskonferenzen, ein Überblick über die Kandidatenkür in West- (30–78) und Osteuropa (79–93), Nord- (94–109) und Lateinamerika (110–168), Afrika (169–194), Asien (195–222) und schließlich in Ozeanien (223–227). Ausführungen über die Kardinäle (228–236) und dem Resümee (237–254) mit einem (überflüssigen) Passus über ein neues Konzil folgt eine akribisch zusammengestellte zweiteilige Statistik (255–330) der Bischofsernennungen zwischen 1978 und 1991 sowie des Kardinalskollegiums (Stand vom 20. 10. 1992). Literatur- und Quellenverzeichnis sowie ein umfangreiches Personenregister bilden den Abschluß.

Man muß nicht krampfhaft zwischen den Zeilen nach ohnehin offenkundigen Trends in der päpstlichen Besetzungspolitik fahnden oder nach bösartigen journalistischen Nebenbemerkungen über allgemein bekannte „Fehlgriffe" schnüffeln. Wer solches in diesem Buch sucht, wird enttäuscht sein. Das Spannende liegt in einigen überraschenden Details wie auch in der Fähigkeit des Verfassers, den Leser seine eigenen Schlüsse ziehen zu lassen, und sei's aus Zahlen. So gibt es zur Zeit etwa 4210 Bischöfe, rund 2000 Ernennungen wurden unter dem jetzigen Papst abgewickelt. Oder: Mehr als ein Drittel des Weltepiskopats lebt in Europa – bei einem Katholikenanteil von über 40 Prozent in Lateinamerika. Mit Stichtag vom 20. 10. 1992 waren 112 der insgesamt 154 Kardinäle zur Papstwahl berechtigt, 83 dieser 112 potentiellen Päpste wurden von Johannes Paul II. kreiert. Daß ein langer Pontifikat verschiedenste Auswirkungen (z. B. Uniformität) auf die Zusammensetzung der verschiedenen Kollegien hat, versteht sich (fast) von selbst. „Konservativ" und „progressiv" sind für den Autor Hilfsbegriffe und keine Schmähworte, außerdem gelten die Adjektive ohnehin nur eingeschränkt: Sie greifen in Westeuropa und Nordamerika, anderswo nicht.

Boberski geht es nicht um simple Einteilungen in „gute" oder „böse" Bischöfe, sondern um „ihre Zuordnung zu einem bestimmten Kirchenbild und um ihre Akzeptanz in ihrer Diözese, soweit dies einigermaßen objektiv darstellbar ist" (10). In diesem Sinn versteht er auch den Buchtitel: Bischöfe als „Divisionäre", also Repräsentanten eines Kirchenverständnisses, das sie vor allem als „Truppenführer einer als geordnete Schlachtreihe vorgehenden kämpfenden Kirche" (11) agieren sehen will.

Wer am kirchlichen Geschehen als Betroffene(r) und nicht als Voyeur interessiert ist, wird den Verzicht auf billige Polemik in dieser Veröffentlichung zu schätzen wissen. Der wissenschaftliche Apparat ist der leichteren Lesbarkeit zum Opfer gefallen, was man manchmal bedauert. Daß Boberski seine 100 Informanten nicht nennen kann, ist verständlich. Der Umstand erklärt jedenfalls auch, weshalb hier und da etwas umständlich (aus dritter oder vierter Quelle), an wenigen Stellen (aus leicht zugänglichen Zeitschriften) auch ungenau zitiert wird (Corrigendum minimum: Statt G. Even muß es Evers hei-

ßen, vgl. 215f., 332 u. 337). Diese Anmerkung soll den immensen Arbeitsaufwand der Veröffentlichung jedoch nicht schmälern. Im deutschen Sprachraum gibt es zum behandelten Thema für die ersten vierzehn Jahre des aktuellen Pontifikats jedenfalls keine auch nur annähernd vergleichbare Arbeit. *A. Batlogg SJ*

Leuninger, Ernst: *Wir sind das Volk Gottes!* Demokratisierung der Kirche. Frankfurt: Knecht 1992. 167 S. Kart. 26,–.

Leuninger, Leiter der Erwachsenenarbeit im Bistum Limburg, sieht eine wesentliche Wurzel der Konflikte, vor denen viele Katholiken heute stehen, in dem Gegensatz zwischen einer demokratischen Gesellschaft und dem „monarchischen Verständnis von Leitung der Kirche" mit dem „Gewaltmonopol des Papstes" (33). Er macht zunächst deutlich, daß die Grundwerte der Demokratie, vor allem Partizipation und Mitsprache, in keiner Weise dem Evangelium widersprechen. Er verweist dabei mit Recht auf den „Paradigmenwechsel" (66) des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die Kirche nicht mehr zuerst vom Amt, sondern vom Volk Gottes her versteht, eine Wende, die freilich „in allen Konseqenzen noch nicht rezipiert ist" (72). In einem Schlußabschnitt zeigt er, wo die Forderungen nach Mitsprache ansetzen müßten, so bei der Bestellung der Amtsträger, der Gewaltenteilung oder überhaupt der Schaffung synodaler Strukturen. Er macht dabei auch aufmerksam, daß noch nicht einmal alle derzeit bereits gegebenen Möglichkeiten ausgeschöpft sind, und ruft dazu auf, diese wahrzunehmen. Insgesamt eine knappe, für ein breites Publikum geschriebene und daher gut verständliche Zusammenfassung der derzeitigen Diskussion zu einem wichtigen Thema. *W. Seibel SJ*

## Religionspsychologie

Bucher, Anton A.: *Bibel-Psychologie.* Psychologische Zugänge zu biblischen Texten. Stuttgart: Kohlhammer 1992. 200 S. Kart. 34,–.

Bucher unterscheidet eine „objektive" Variante von Bibel-Psychologie, die das Verhalten biblischer Personen erklären will, und eine „subjektive", die die von Bibeltexten ausgelösten psychischen Prozesse untersucht. Im ersten Teil sichtet er Versuche der objektiven Variante. Zuerst arbeitet er an Beispielen von S. Freud, T. Reik, W. Niederland u. a. heraus, wie die psychoanalytische Schriftauslegung nach der Methode der Traumdeutung hinter den manifesten Aussagen der Bibel einen latenten Inhalt postuliert und diesen von vornherein im Ödipuskonflikt sieht, obwohl dessen Universalität unbewiesen und unwahrscheinlich ist. Damit, so kritisiert er, mißachtet sie andere hermeneutische Gesichtspunkte und läßt die soziokulturelle und individuelle Sinnbestimmtheit von Symbolen außer acht. Daß die Anwendung von C. G. Jungs Archetypen- und Individuationstheorie die biblischen Texte ebenso, wenn auch mit ganz anderen Interpretationsergebnissen, einem einheitlichen und unwissenschaftlichen Deutungsschema unterwirft, zeigt der Autor in einem weiteren Kapitel. Dann legt er dar, wie E. Drewermann den Freudschen und den Jungschen Ansatz zu einer wissenschaftlich nicht mehr zu begründenden „psychologistischen Eisegese" (S. 84) verbindet. Schließlich würdigt er auch die weniger bekannten sozialpsychologischen Versuche von G. Theißen, W. Rebell u. a., das Verhalten von einzelnen Gestalten wie Paulus konsistenz-, kommunikations-, reaktanz- oder attributionstheoretisch zu erklären. Dieser erste Teil des Buchs ist so informationsreich und in seiner Kritik so überzeugend, daß ihn alle, die sich mit psychologischer Bibelauslegung befassen, als Pflichtlektüre betrachten sollten.

Im zweiten Teil plädiert Bucher für eine „subjektive" Bibel-Psychologie, die innerhalb der Praktischen Theologie die Rezeptionsprozesse bei heutigen Lesern und Hörern untersucht. Den dafür nötigen Rahmen sieht er in J. Piagets Annahme einer Wechselbewegung von Assimilation und Akkommodation in allem Verstehen. In einem umfangreichen Kapitel führt er die entwicklungspsychologischen Voraussetzungen an, die sich aus J. Piagets Stufentheorie der kognitiven Entwicklung sowie aus L. Kohlbergs, F. Osers und J. W. Fowlers Stufenlehren der ethisch-reli-

giösen Entwicklung ergeben. Es ist wie ein Überblicksreferat für Studenten der Religionspädagogik, das frühere Veröffentlichungen des Autors zusammenfaßt und die voneinander abweichenden Auffassungen nicht diskutiert, sondern zu einer dürren Liste von Merkmalen des Bibelverständnisses für die frühe Kindheit, die mittlere Kindheit und die Adoleszenz summiert. Als Alternative zu der emotionsorientierten Bibelinterpretation eines Drewermann und als Grundlage einer spirituellen Auslegung ist diese überwiegend kognitivistische Sicht, die motivpsychologische Verstehensvoraussetzungen wie Angstbewältigung, Sinnsuche, prosoziales Empfinden u. ä. nicht einmal andeutet, schlichtweg ungenügend.

Das letzte, etwas zusammenhangslose Kapitel über psychopathologisch bedingte Bibelauslegungen gleicht dieses emotionspsychologische Defizit nicht aus, da es nur von Erlebnisstörungen handelt und deren inneren Bezug zu den Denkstörungen nicht herzustellen vermag. In den Schlußthesen bleibt unklar, wie sich Bucher die notwendige Konfrontation der spontanen „Alltagsexegese", der er in radikalem Piaget- Konstruktivismus größtmögliche Freiheit zu Aktualisierungen zubilligt, mit der wissenschaftlichen Exegese vorstellt. So zeigt das Buch unfreiwillig, daß man die tiefenpsychologische Engführung nicht durch eine kognitionspsychologische ersetzen soll. *B. Grom SJ*

Hentig, Hartmut von: *Glaube.* Fluchten aus der Aufklärung. Düsseldorf: Patmos 1992. 142 S. Kart. 26,80.

Zu Beginn seiner Überlegungen diagnostiziert der bekannte, emeritierte Pädagoge zeitkritisch „Fluchten aus der Aufklärung", d. h. Formen der Verweigerung des rationalen Diskurses: fundamentalistische Glaubensseligkeit, politischen Radikalismus, Okkultismus, postmoderne Beliebigkeit. Anstatt religiösen Glauben auf besondere, anderen nicht erklärliche Offenbarungserlebnisse zu bauen, müsse man ihn heute von der Aufklärung her mit der Einsicht begründen, daß er metaphysische Fragen aufgreife, die die Ratio nicht beantworten kann. So hätten auch Schleiermacher, Rousseau, Augustinus, Otto und Ebeling das Private der Glaubenserfahrung dem Erkennen als allgemeine menschliche Disposition verständlich gemacht. Die notwendige Lebensänderung, so fährt von Hentig fort, ermögliche erst der Glaube, der in dieser Funktion durch die moderne Physik, Psychologie, Ethik und Erkenntnistheorie keineswegs überflüssig werde.

Ist solcher Glaube, verstanden als „die Wahrnehmung der Grenzen der Aufklärung" und als „commitment" lehrbar? Von Hentig demonstriert an ausgewählten Texten eines bemüht jugendnahen, aber evangelikalen neuen Glaubensbuchs, wie geschwätzig und wirkungslos „die heutige Glaubensdidaktik" (76) vorgeht. Anhand von Äußerungen kirchlicher Verkündiger will er aufdecken, was die Annahme des Glaubens erschwert: eine sich verselbständigende Glaubenssprache, das den Zweifel leugnende Bekennen, Moralisierung, Theologisierung und die Bevorzugung von Lebensfragen vor Religion. Dem stellt er – eingestandenermaßen unsystematisch – „zehn Gedanken zu einer Mathetik des christlichen Glaubens" entgegen; das ist die Kunst, dem Lernen den Vorrang vor dem Lehren einzuräumen und es wirksam zu gestalten. Dazu gehört etwa, daß man vorhandenen Glauben wahr- und Unglauben ernst nimmt und die Bedeutung des Glaubens bei den wissenschaftlich unbeantwortbaren Fragen von Tod, Schuld, Schönheit, Glück und Schöpfung bewußtmacht. „Pflichtunterricht in Religion ... ist ein Anachronismus" (113). Als Alternative empfiehlt er für die Grundschule freiwilligen Bibelunterricht, für die Mittelstufe Arbeitsgemeinschaften zu Persönlichkeiten der Religionsgeschichte und für die Oberstufe Wahlkurse zu Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und Kirchengeschichte. Im letzten Kapitel nennt er Erwartungen an eine Religion für heute – Freiheit von Anthropomorphismen, ökologische Dimension, Toleranz, Vernunftkompatibilität – und beschreibt seine persönliche Glaubensüberzeugung.

Das Buch beeindruckt als Zeugnis für das Interesse des Autors an Fragen des Glaubens und seiner Vermittlung. Allerdings werden die aufgeworfenen großen Fragen nur gestreift und sehr subjektiv, in Unkenntnis der einschlägigen Fachdiskussion abgehandelt. Die Unzulänglichkeiten kirchlicher Verkündigungssprache wurden längst vor von Hentigs Schrift analysiert, und über Fun-

damentalismus, Glaubenlernen und Religionsunterricht an öffentlichen Schulen kann man anderswo Differenzierteres, Kompetenteres und Klareres lesen. Auch sollte man ein verunglücktes Glaubensbuch und die Stilblüten von Kirchentagen nicht mit „der heutigen Glaubensdidaktik" gleichsetzen. Enttäuschend. *B. Grom SJ*

Frielingsdorf, Karl: *Dämonische Gottesbilder.* Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung. Mainz: Matthias Grünewald 1992. 185 S. Kart. 29,80.

Der Autor, Priester und Pastoralpsychologe mit über fünfundzwanzigjähriger seelsorglicher und therapeutischer Praxis, wertet etwa 600 Protokolle ihm anvertrauter Lebensgeschichten von Menschen mit überwiegend religiöser und kirchlicher Sozialisation aus. So ist aus der Beobachtung, daß viele Priester, Ordensleute und Laien nach außen Gott als guten Hirten und liebenden Vater verkünden, während sie im Innern von Ängsten und falschen Schuldgefühlen geplagt werden, ein Buch entstanden, das die Genese typischer Fehlentwicklungen beschreibt und Möglichkeiten einer konstruktiven Bearbeitung aufzeigt.

Frielingsdorf beschreibt, wie in der frühkindlichen, besonders der vorgeburtlichen und nachgeburtlichen Phase die „dämonischen" Gottesbilder des „strafenden Richtergottes", des „Todesgottes", des „Buchhaltergottes" und des überfordernden „Leistungsgottes" als eines Versuchers unserer Zeit grundgelegt werden. Dies alles geschieht in lebensnaher und auch für den psychologischen Laien verständlicher Sprache und wird mit zahlreichen Beispielen aus der Praxis erläutert. Den krankmachenden dämonischen Gottesbildern stellt Frielingsdorf aus der Botschaft des Alten und Neuen Testaments vor allem zwei biblische Gottesbilder gegenüber. Gott, der das Leben des Menschen als guter Hirt begleitet und beschützt, und Gott, der als „mütterlicher" Vater für die Menschen sorgt. Ein Fragekatalog im Anhang des Buchs zur Persönlichkeitsentwicklung im Hinblick auf Identitäts- und Glaubensfindung will helfen, sich mit dem eigenen – unbewußten – Gottesbild kritisch auseinanderzusetzen.

Eine Grenze liegt wohl darin, daß einige Übungsanleitungen und Erfahrungsberichte für Menschen, die noch sehr am Anfang der Suche nach Gott in ihrem Leben stehen, schwer nachvollziehbar und damit unverständlich sind: Etwa wenn Frielingsdorf beim Beschreiben der Übungen zum Bewußtmachen des verborgenen dämonischen Gottesbilds dazu auffordert, Steine in das Gott symbolisierende Meer zu werfen und zu erfahren, wie das Wasser (= Gott) die Aggressionen in sich aufnimmt (118). Trotz dieser Grenze ist das Buch eine wertvolle Hilfe für alle, die bei der Aufarbeitung ihrer Biographie die Frage nach Gott in ihrem Leben bewußt stellen und bearbeiten wollen, und für den inzwischen fruchtbaren Dialog von Theologie und Psychologie.

*H. Kügler SJ*

Winkler, Klaus: *Werden wie die Kinder?* Christlicher Glaube und Regression. Mainz: Matthias-Grünewald 1992. 156 S. Kart. 26,80.

Ausgangspunkt dieser pastoralpsychologischen Studie des Praktischen Theologen und Lehranalytikers an der kirchlichen Hochschule Bethel ist die Frage, wie die Gefahr einer nie gekannten weltweiten Katastrophe zu bewältigen ist und inwiefern der christliche Glaube Geborgenheit schenken kann. Da Aktionisismus ermüde, so Winkler, könne es leicht zu einem regressiven Rückzug aus der Weltverantwortung und zu einer Verdrängung der Lebensangst kommen. Doch ist die Realitätsbewältigung im Sinn des christlichen Glaubens, demzufolge der Glaubende werden soll wie die Kinder (Mt. 18, 1–6), nicht auch als Regression zu werten? Der Autor erörtert dieses Bibelwort exegetisch und deutet es als Aufforderung, immer – auch als Erwachsener – zum Neuanfang der Gottesherrschaft bereit zu sein. Der pauschale Regressionsvorwurf S. Freuds, so betont er, wird hinfällig, wenn man mit M. Balint zwischen einer Gefahren verleugnenden (malignen) und einer Progression ermöglichenden (benignen) Regression unterscheidet. So kann der christliche Glaube als ein Gottvertrauen betrachtet werden, das die Gefahr der malignen Regression vermeidet und neue Kreativität freisetzt.

Winkler nennt drei Grundzüge eines solchen zukunftsfähigen Glaubens: Ein Umgang mit der eigenen Biographie, der neue Einstellungen ermöglicht, ein Umgang mit Katastrophenangst,

der auf Nostalgie, Teilnahmeverweigerung und Vertröstung verzichtet und Realitätskontrolle einschließt, und ein Umgang mit weltanschaulicher Kritik, der zur „glaubensdifferenzierenden Selbstkritik" wird. Zur Konkretisierung schildert Winkler Beispiele zum unterschiedlichen Erleben von Schuld, Vergebung und Gemeinschaft (leider sind sie alle konstruiert), kommentiert sie pastoralpsychologisch und lädt zur praktischen Umsetzung seines Glaubensverständnisses ein.

Das Buch ist für psychoanalytisch denkende Leser sicher sehr anregend, legt es doch, ausgehend von den Überlegungen M. Balints und P. Matusseks (eigenartigerweise wird E. Kris nicht und D. Winnicott nur am Rand erwähnt), überzeugend dar, wie ein nichtregressiver Glaube möglich ist. Allerdings geht es weder auf die Kritik am spekulativen Charakter des Regressionsbegriffs noch auf nichtpsychoanalytische Untersuchungen zum Bewältigungsverhalten bei Angst ein und beschreibt auch das heutige „Katastrophengefühl" ohne jeden Hinweis auf Befragungen. *B. Grom SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Das Genom-Projekt, wohl die größte wissenschaftliche Herausforderung unserer Zeit, will das gesamte Erbgut des Menschen entschlüsseln und alle seine Erbanlagen bestimmen. Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, schildert das Projekt auf dem Hintergrund seiner Entstehungsgeschichte und diskutiert die ethischen Aspekte.

Je mehr Untersuchungen zur Situation der heutigen Jugend erscheinen, um so weniger gelingt es dem „Laien", sich ein Urteil zu bilden. Roman Bleistein stellt Fragen an die Methoden der empirischen Untersuchungen und berichtet einige grundlegende Aussagen.

Die Situation der katholischen Kirche in der DDR wird meist unter dem Aspekt ihres Verhältnisses zum Staat betrachtet. Am Beispiel der Pastoralsynode (1973–1975) und des „Strategiewandels" der Kirche Anfang der 80er Jahre macht Ute Haese deutlich, daß auch gesellschaftliche und innerkirchliche Faktoren eine wesentliche Rolle spielten. Sie kann sich dabei auf erstmals zugängliche Akten des ehemaligen Staatssekretariats für Kirchenfragen stützen.

Walter Lesch, Assistent am Moraltheologischen Institut der Universität Fribourg, befaßt sich aus der Sicht der Sozialethik mit den Grundfragen der Ausländerpolitik. Er skizziert die Probleme, die sich stellen, und zeigt die Richtung, in der Lösungen gesucht werden müssen.

Das Verhalten der Menschen gegen Fremde und Ausländer spielt auch in den Überlegungen Friedrich Georg Friedmanns eine wesentliche Rolle. Er sieht darin ein Beispiel für die Spannung von Identität und Integration, eine Grundfrage unserer Zeit.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

*Adler, Gerhard:* Die Engel des Lichts. Von den Erstlingen der Schöpfung. Stein am Rhein: Christiana 1992. 160 S. Kart.

*Anna Katharina Emmerich:* Das Leben der heiligen Jungfrau Maria. Nach den Visionen der Augustinerin von Dülmen. Aufgeschrieben von Clemens Brentano. Stein am Rhein: Christiana 1992. 485 S. Lw. 33,–.

*Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers.* Die vollständige Ausgabe. Hrsg. u. eingel. v. Emmanuel Jungclaussen. Freiburg: Herder 1993. 237 S. (Herder Spektrum. 4156.) Kart. 16.80.

*Bibliographie Jugendhilfe 1992.* Literatur zur Jugendforschung, Jugendhilfe und Jugendpolitik. München: Verlag Deutsches Jugendinstitut 1992. 252 S. (DJI Dokumentation.) Kart. 26,–.

*Bibliotheken während des Nationalsozialismus.* Hrsg. v. Peter Vodosek und Manfred Komorowski. Teil 1–2. Wiesbaden: Harrassowitz 1989, 1992. XI, 560 S.; 300 S. (Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens. 16.) Kart. 226,–.

*Bischofswahlen in der Schweiz.* Expertenbericht im Auftrag der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz. Zürich: NZN Buchverlag 1992. 192 S. Kart. 25,80.

*Blasberg, Kuhnke, Martina:* Erwachsene glauben. Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens- und Glaubenlernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen. St. Ottilien: EOS 1992. VIII, 535 S. Kart. 58,–.

*Bahr, Matthias:* Erziehung zur Prosozialität bei Acht- bis Zehnjährigen am Lernort Religionsunterricht. St. Ottilien: EOS 1992. XVI, 360 S. (Studien zur Praktischen Theologie. 40.) Kart. 39,–.

*Der Begriff der Religion.* Hrsg. v. Walter Kerber. München: Kindt 1993. 220 S. (Fragen einer neuen Weltkultur. 9.) Kart. 29,80.

*Christliche Pädagogik – Kontrovers.* Hrsg. v. Markus Böschen, Frithjof Grell, Waltraud-Harth-Peter. Würzburg: Echter 1992. 301 S. (Sammlung „Christliche Pädagogik.) Kart. 48,–.

*Crean, John E.:* The Altenburg Rule of St. Benedikt. A 1505 High German Version. St. Ottilien: EOS 1992. 106 S. (Regulae Benedicti Studia. Suppl. 9.) Kart.

*Durrwell, Francois-Xavier:* Der Vater. Gott in einem Mysterium. St. Ottilien: EOS 1992. 399 S. Kart. 38,–.

*Ebeling, Gerhard:* Das Wesen des christlichen Glaubens. Freiburg: Herder 1993. (Herderbücherei. 1778.) 256 S. Kart. 17,80.

*Einstein, Albert:* Zeiten des Staunens. Hrsg. v. Harald Schützeichel. Freiburg: Herder 1993. 183 S. (Herder Spektrum. 4153.) Kart. 16,80.

*Evangelium und Inkulturation (1492–1992).* Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch hrsg. v. Paulus Gordan. Köln: Styria 1993. 231 S. Kart. 35,–.

*Feifel, Erich:* Auftrag und Anspruch einer theologischen Fakultät. München: Don Bosco 1992. 36 S. (Benediktbeurer Hochschulschriften. 4.) Kart.

*Gandhi, Mahatma:* Handeln aus dem Geist. Texte zum Nachdenken. Ausgew. u. eingel. v. Gertrude und Thomas Sartory. Freiburg: Herder 1993. 125 S. (Herder Spektrum. 4173.) Kart. 12,80.

*Glauben Frauen anders?* Erfahrungen und Anstöße. Hrsg. v. Marianne Dirks. Freiburg: Herder 1993. 192 S. (Herderbücherei. 1776.) Kart. 14,80.

*Granin, Daniil:* Die verlorene Barmherzigkeit. Eine russische Erfahrung. Freiburg: Herder 1993. 125 S. (Herder Spektrum. 4043.) Kart. 12,80.

*Guardini, Romano:* Der Sonntag, gestern, heute und immer. Mainz: Matthias-Grünewald 1992. 96 S. (Topos. 228.) Kart.

*Heim, Manfred:* Bischof und Archidiakon. Geistliche Kompetenzen im Bistum Chiemsee (1215–1817). St. Ottilien: EOS 1992. XXXVI, 268 S. (Münchener Theologische Studien. 32.) Lw. 68,–.

*Imhof, Paul:* Grundkurs Ignatianischer Spiritualität mit Werken von Max Faller. Bd. 1: Gott glauben. Bd. 2: Christus erleben. Bd. 3: Geist erfahren. St. Ottilien: EOS 1992. 309 S., 319 S., 350 S. Lw. 49,80, 39,80, 39,80.

*Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1992/93.* Hrsg. v. Peter Koslowski, Reinhard Löw und Richard Schenk. Hildesheim: Bernward 1993. 315 S. Kart.

*Keine Gewalt gegen Mensch, Tier und Pflanze.* Worte des Furtbereiters Mahavira. Ein Beitrag zur Ethis-Diskussion. Ausgew., eingel. v. Kurt Titze. Berlin: Zerling 1993. 125 S., Abb. Kart.

*Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert.* In Gemeinschaft mit Hans Rudolf Guggisberg und Bernd Moeller hrsg. v. Silvana Seidel Menchi. Wiesbaden: Harrossowitz 1992. XI, 271 S. (Wolfenbütteler Forschunggen. 51.) Kart. 128,–.

*Kieninger, Josef:* Das Sein als Licht in den Schriften des Hl. Thomas von Aquin. Citta del Vaticana: Ed. Vaticana 1992. 263 S. (Studi Tomistici. 47.) Kart. 38,50.

---

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe ist eine Verlegerbeilage beigefügt

# HERDER/SPEKTRUM

## Das Taschenbuch mit Linie

**Neu im April**

Vasco Pratolini



Die Mädchen von Sanfrediano

Roman

HERDER / SPEKTRUM

Band 4174, DM 14,80

Hans Sedlmayr



Die Entstehung der Kathedrale

HERDER / SPEKTRUM

Band 4181, DM 29,80

Liliane Juchli



Wohin mit meinem Schmerz?

Hilfe und Selbsthilfe bei seelischem und körperlichem Leiden

HERDER / SPEKTRUM

Band 4212, DM 17,80

Gina Kaestele



Umarme deine Angst

Neun Helfer bei Hilflosigkeit und Angst – das praktische Selbsthilfeprogramm

HERDER / SPEKTRUM

Band 4179, DM 16,80

Heidi Gidion



Und ich soll immer alles verstehen

Auf den Spuren von Müttern und Töchtern

HERDER / SPEKTRUM

Band 4214, DM 16,80

Emil E. Kobi/Heidi Roth



Kinder von Aggressiv bis Zerstreut

Ein Ratgeber für den Erziehungsalltag

HERDER / SPEKTRUM

Band 4182, DM 14,80

Anne C. Bernstein



Deine, meine und unsere Kinder

Die Patchworkfamilie als gelingendes Miteinander

HERDER / SPEKTRUM

Band 4178, DM 19,80

Klaus Sejkora



Männer unter Druck

Wege aus typisch männlichen Lebenskonflikten

HERDER / SPEKTRUM

Band 4177, DM 15,80

Fordern Sie kostenlos das farbige Gesamtverzeichnis an: Verlag Herder, Herrn Windfelder, Postfach, 7800 Freiburg

# Doppelmoral in der Entwicklungspolitik

Im Herbst 1991 verkündete Carl-Dieter Spranger, Minister für wirtschaftliche Zusammenarbeit, neue Kriterien für die künftige Entwicklungszusammenarbeit: Beachtung der Menschenrechte; politische Beteiligung der Bevölkerung; Rechtssicherheit; marktfreundliche Wirtschaftsordnung; entwicklungsorientierte Regierungsführung (Armutsbekämpfung, Umweltverträglichkeit, Verzicht auf übermäßige Rüstungsausgaben). Ähnliche Maßstäbe haben auch andere Geberländer und die Weltbank erstellt.

Diese Kriterien werden vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) als ein flexibles Instrument verstanden, anhand dessen Länderkonzepte zur Vergabe der Entwicklungshilfe erstellt werden sollen. Das BMZ verspricht sich davon mehr Kohärenz und Transparenz in der Entwicklungszusammenarbeit. Im Politikdialog mit den Entwicklungsländern soll ihre Anwendung und soziokulturelle Anpassung gesichert werden.

Grundsätzlich sind diese Kriterien als ein wichtiger Fortschritt zu begrüßen. Gleichwohl werden sie gegenwärtig unter dem Stichwort „Konditionalität" der Entwicklungshilfe recht kontrovers diskutiert. Vor allem in den Entwicklungsländern stoßen sie auf erhebliches Mißtrauen, wie etwa unlängst sehr schwierige Gespräche mit der südostasiatischen Staatengemeinschaft (ASEAN) gezeigt haben. Der Hauptvorwurf lautete, diese Kriterien seien nur ein neues Druckmittel des Nordens zur Durchsetzung seiner Interessen. Außerdem entsprächen sie – etwa die individualistisch verkürzte Sicht der Menschenrechte – nicht den soziokulturellen Traditionen Asiens. Inwieweit sind solche Einwände berechtigt? Und wie lassen sich die berechtigten Anliegen dieser Kriterien verwirklichen?

Grundproblem ist das hierarchische Nord-Süd-Machtgefälle. Die Entwicklungsländer wehren sich mit gutem Recht gegen unerbetene Einmischung und Bevormundung durch den Norden. Sie hegen den Verdacht, daß die reichen Industrieländer ihre Position der Stärke nach dem Ende des Ost-West-Konflikts ausnützen wollen, um ihren Wohlstand und eine ihnen genehme Weltordnung ohne Rücksicht auf die Zwangslage des Südens zu sichern. Daß dieser Verdacht nicht unbegründet ist, zeigt die oligarchische Runde der Weltwirtschaftsgipfel, von denen die Entwicklungsländer ausgesperrt sind, was ihnen jede Möglichkeit verwehrt, ihre Interessen wenigstens zu Gehör zu bringen. Ohne einen Wandel zu einer echten Nord-Süd-Partnerschaft, was wirkliche und umfassende Dialogbereitschaft voraussetzt, werden aber alle Konditionen wenig bewirken.

Echte Partnerschaft verlangt weiter eine gerechte Verteilung der Lasten nach Mitschuld und Leistungsfähigkeit. Die Konditionalität erweckt dagegen den Ein-

druck moralischer Selbstgerechtigkeit des Nordens, wozu keinerlei Anlaß besteht. Die weltweite Einkommenskluft hat sich 1960–1990 verdoppelt mit dem Ergebnis, daß die wohlhabendsten 20 Prozent der Weltbevölkerung heute über 82,7 Prozent, die ärmsten 20 Prozent dagegen nur über 1,4 Prozent des Welteinkommens verfügen. Dennoch halten die Industrieländer an ihrer verschwenderischen und umweltzerstörenden Wirtschafts- und Konsumweise fest. Gleichzeitig halten sie selbst bescheidene Versprechungen nicht ein. So hat zum Beispiel die Bundesregierung beim Erdgipfel in Rio zugesagt, möglichst bald das Ziel, 0,7 Prozent des Sozialprodukts für Entwicklungshilfe aufzubringen, erreichen zu wollen. Ein halbes Jahr später aber, im neuen Bundeshaushalt, sinkt dieser Anteil, der 1982 noch bei 0,49 Prozent lag, von 0,40 auf 0,34 Prozent. Verarmte Entwicklungsländer hingegen sollen einschneidende und kostspielige Reformen durchführen.

Diese Glaubwürdigkeitslücke läßt sich nur überwinden, wenn die Industrieländer auch selbst verbindliche Pflichten übernehmen. Ein konkreter und überprüfbarer Weg dazu könnte eine reziproke Konditionalität sein, also wechselseitige Selbstverpflichtungen der Industrie- wie Entwicklungsländer, zum Beispiel in der Umweltpolitik. So könnte sich die Bundesrepublik als Gegenleistung für den Erhalt tropischer Regenwälder zu einer Geschwindigkeitsbegrenzung verpflichten, womit beide Seiten zum Weltgemeinwohl beitragen würden. Ähnlich ließen sich Strukturanpassungsprogramme des Internationalen Währungsfonds für Industrie- und Entwicklungsländer miteinander koppeln, was langfristig allen nützen würde.

Ein Prinzip wechselseitiger Konditionalität würde auch einen weiteren Schwachpunkt der neuen Kriterien beseitigen. An die Stelle negativer Sanktionen, also Kürzung oder Entzug der Entwicklungshilfe, würden positive Anreize treten, die immer mehr Motivation bieten. So könnte etwa ein großzügiger Schuldennachlaß angeboten werden als Gegenleistung für Reformen und Maßnahmen im Sinn der genannten Kriterien.

Die Glaubwürdigkeit und vor allem Wirksamkeit entwicklungspolitischer Kriterien hängt schließlich vor allem davon ab, daß sie für alle Beziehungen zu den Entwicklungsländern gelten. Sie müssen zu einer Querschnittsaufgabe für alle Politikbereiche werden, also auch für die Außen- und Wirtschaftspolitik, die weit wichtiger sind als alle Entwicklungshilfe. Obwohl dieses Ziel seit Jahren verkündet wird, hat das BMZ nach wie vor kaum Einfluß auf die zuständigen, viel mächtigeren Ministerien, die vor allem deutsche Eigeninteressen in der „Dritten Welt" wahrnehmen. Dies zeigen zum Beispiel die Hermes-Bürgschaften für deutsche Exporte, die rein kommerzieller Natur sind, während daraus entstandene Forderungen den Schulden der Entwicklungsländer hinzugefügt werden.

Kurz gesagt, entwicklungspolitische Kriterien haben nur dann einen Sinn, wenn der Norden endlich von seiner Doppelmoral Abschied nimmt und anderen keine Lasten auferlegt, die er selbst nicht mitzutragen bereit ist. *Johannes Müller SJ*

*Franz Josef Stegmann*

# Soziale Marktwirtschaft – was ist das?

## Historische und grundsätzliche Anmerkungen zu einer aktuellen Problematik

In den gewaltigen Umwälzungen Mittel- und Osteuropas, die wir seit 1989 erleben und deren weltweite Auswirkungen unübersehbar sind, spielt das Ordnungsmodell „Soziale Marktwirtschaft" eine zentrale Rolle. Vielen Menschen dieser Länder erscheint (bzw. erschien) soziale Marktwirtschaft als *der* Hoffnungsweg in eine nichtmarxistische Zukunft. Es sei nur an die Parole in der DDR nach der „Wende" erinnert: „Wenn die DM nicht zu uns kommt, dann kommen wir zur DM." Es ist allerdings nicht sicher, ob dies heute auch noch so zutrifft. Andererseits wissen freilich ebenfalls viele oft nicht, was soziale Marktwirtschaft eigentlich ist bzw. sein soll, und verbinden sie deshalb nicht selten mit einem rüden Kapitalismus, wie er im 18. und 19. Jahrhundert entstanden ist; und sie tun das nach manchen Erfahrungen, die sie in den letzten Jahren machen mußten, wahrscheinlich gar nicht zu Unrecht.

Der folgende Beitrag skizziert zunächst, was soziale Marktwirtschaft im Verständnis ihrer neoliberalen „Väter" besagt. Dabei geht es vor allem um das theoretische Konzept, nicht um die Wirtschaftspraxis. In einem zweiten Schritt wird nach den Reformansätzen dieses neoliberalen Konzepts gegenüber dem klassischen Wirtschaftsliberalismus, dem „Manchester-Kapitalismus", gefragt. Der Versuch einer grundsätzlichen Beurteilung der sozialen Marktwirtschaft im Licht der christlichen Gesellschaftslehre schließt sich an. Der letzte Teil gibt Hinweise auf das Verhältnis von Marktwirtschaft und Moral, das bei dieser Beurteilung eine zentrale Rolle spielt.

Das Konzept der sozialen Marktwirtschaft gehört ohne Zweifel zu den wirkmächtigsten Zielvorstellungen, welche die wirtschafts- und gesellschaftspolitische Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland und darüber hinaus nach dem Zweiten Weltkrieg bestimmten. Zwar prägten in den ersten Nachkriegsjahren – auch und gerade im katholischen Raum – mehrheitlich Vorstellungen, die nicht zu Unrecht die Bezeichnung „Christlicher Sozialismus" erhielten, das politische Bemühen. Diese Vorstellungen kamen jedoch nur in Ansätzen zum Tragen, und vor allem seit 1948 setzten sich immer stärker neoliberale, marktwirtschaftlich orientierte Kräfte durch. Im Frühjahr 1948 wählte der Frankfurter Wirtschaftsrat mit den Stimmen von CDU/CSU und FDP den – damals parteilosen – neoliberalen Ludwig Erhard, den späteren „Vater des Wirtschaftswun-

ders", zum Direktor der Verwaltung für Wirtschaft, und in ihren „Düsseldorfer Leitsätzen" vom 15. Juli 1949, dem Parteiprogramm vor der ersten Bundestagswahl, bekannte sich die CDU ausdrücklich und offiziell zu der von Nationalökonomen wie Franz Böhm, Wilhelm Röpke, Alexander Rüstow und vor allem Alfred Müller-Armack, dem langjährigen Staatssekretär Erhards, entwickelten sozialen Marktwirtschaft.

## Soziale Marktwirtschaft im neoliberalen Verständnis

Unter sozialer Marktwirtschaft verstanden ihre neoliberalen „Väter" ein Wirtschaftssystem, welches das Prinzip der Freiheit auf dem Markt mit dem Prinzip der sozialen Gerechtigkeit verbinden sollte. Dem Konzept liegt die Überzeugung zugrunde, daß der Wettbewerb ein unverzichtbares Organisationsmittel moderner Massengesellschaften bildet, daß er aber nur funktioniert, wenn ihn eine klare staatliche Rahmenordnung sichert. Kernstück der sozialen Marktwirtschaft ist der vom Staat ermöglichte und garantierte „Wettbewerb echter Leistungen", den weder „mächtige einzelne" noch „kollektive Zusammenschlüsse" aushöhlen bzw. aufheben dürfen. Der Staat hat deshalb einen „rechtlichen Rahmen für das wirtschaftliche Geschehen"[1] zu schaffen, „Wettbewerbsbeschränkungen unmöglich zu machen", unvermeidbare „Monopole, Oligopole und Kartelle unter Kontrolle zu nehmen und dadurch den Wettbewerb zu größter Wirksamkeit im Interesse der Verbraucher zu bringen"[2].

Zu dem Leistungswettbewerb als dem Kernstück der Wirtschaft treten soziale Zielsetzungen und Auflagen. Diese sozialen Momente sahen die neoliberalen „Väter" der sozialen Marktwirtschaft auf vier Ebenen:

– in der Ausrichtung der Wirtschaft an den Bedürfnissen der Verbraucher (durch das Spiel von Angebot und Nachfrage) und nicht an einer staatlichen Zentralinstanz,

– in einer an der jeweiligen Leistung orientierten und in diesem Sinn gerechten Einkommensverteilung,

– in einer durch den Wettbewerb laufend erzwungenen Produktivitätssteigerung der Wirtschaft sowie

– in den dadurch wachsenden sozialpolitischen Handlungsmöglichkeiten des Staates aller Art, die es ihm ermöglichen, sozial negative Ergebnisse auszugleichen und notwendige wirtschaftliche Strukturveränderungen zu erleichtern.

Die durch den Preis erfolgende Orientierung am Verbrauch stellt bereits eine soziale Leistung dar. Dem in diesem Zusammenhang oft erhobenen Vorwurf, Verbraucherwünsche beeinflußten zwar die Wirtschaft, seien aber schon vorher durch Werbung manipuliert, wird entgegnet, daß Aufgabe und Sinn der Werbung darin bestehen, die Verbraucher zu informieren, nicht sie zu manipulieren. Deshalb ist es

nicht nur sinnvoll, sondern notwendig, über Testinstitute objektiv zu informieren, da nur dann die Verbraucher eine sachgerechte Kaufentscheidung fällen können[3].

Die durch den Wettbewerb laufend bewirkte Produktivitätssteigerung ist sozial in dem Sinn, daß ein hohes Maß an Versorgung bereits eine soziale Leistung darstellt. Dem gegen Produktivitätserhöhung und Leistungssteigerung nicht selten erhobenen Vorwurf des Materialismus hielt deshalb Alexander Rüstow entgegen: Solange „weder in unserem eigenen Bereich und noch viel weniger in der Welt draußen dafür gesorgt ist, daß alle Menschen das Existenzminimum gesichert haben, ist die Steigerung der Produktivität eine überwirtschaftliche Forderung, eine soziale Forderung, eine ethische Forderung und nicht nur ein bloß materielles Mehr-haben-Wollen“[4]. Wachsende wirtschaftliche Leistungskraft erhöht die Fähigkeit des Staates, sozial negative Ergebnisse zu korrigieren und wirtschaftliche Strukturveränderungen erträglich ablaufen zu lassen, mit anderen Worten: denen immer besser zu helfen, die sich nicht selber helfen können.

Ziel der sozialen Marktwirtschaft im neoliberalen Verständnis ist es also, die freie Initiative der einzelnen mit einer durch die marktwirtschaftliche Leistung gesicherten sozialen Entwicklung zu verbinden, um ein Höchstmaß von wirtschaftlichem Nutzen und sozialer Gerechtigkeit für alle zu erreichen. Abgelehnt werden – wie die „Düsseldorfer Leitsätze“ formulieren – sowohl die sogenannte „‚freie Wirtschaft‘ liberalistischer Prägung“, der Kapitalismus, in der die Schwachen von den Mächtigen ausgebeutet werden, wie auch das „System der sozialistischen Planwirtschaft“, die weder das Problem einer „effektiven Produktion“ noch einer „gerechten Verteilung der Erzeugnisse zu meistern“[5] vermag.

## Neoliberale Reformansätze gegenüber dem Paläoliberalismus

Wirtschaftstheoretische Grundlage der sozialen Marktwirtschaft war und ist das Ordnungsmodell des Neoliberalismus. Der Neoliberalismus hält grundsätzlich an der Wirtschaft des freien Wettbewerbs fest, erkennt aber andererseits die Fehlentwicklungen, die zum „Manchester-Kapitalismus“ führten, und versucht, sie zu beseitigen. Hier zeigt sich übrigens, daß sich bereits innerhalb der liberalen Bewegung ein Wandel vom Paläo-, vom Alt- zum Neoliberalismus vollzogen hat. Alexander Rüstow prägte den Begriff „Paläoliberalismus“, um den alten Wirtschaftsliberalismus, den bisherigen Kapitalismus, der soziale Auflagen grundsätzlich ablehnte, vom modernen „sozial temperierten“ Neoliberalismus zu unterscheiden[6]. Die wohl einflußreichste Richtung innerhalb des Neoliberalismus ist in der Bundesrepublik der sogenannte Ordoliberalismus. Ihn kennzeichnet vor allem der von der „Freiburger Schule“ entwickelte Ordogedanke: die von einem starken Staat zu veranstaltende Wettbewerbsordnung[7]. Seine Reformüberlegungen gegenüber dem alten Wirtschaftsliberalismus lassen sich in vier Thesen zusammenfassen:

*Vertragsfreiheit und freier Wettbewerb sind nicht identisch.* Der Paläoliberalismus forderte absolute Freiheit und freie Konkurrenz. Er übersah jedoch, daß durch Absprachen und Monopolbildungen der freie Wettbewerb gerade mittels einer absoluten Vertragsfreiheit aufgehoben werden kann. Die Geschichte lehrt, daß dies immer wieder geschehen ist und bis zur Stunde geschieht. Wenn in einer Region etwa alle Tankstellen nur von einem Konzern betrieben werden, so hat dies mit Wettbewerb noch nichts oder nichts mehr zu tun. Nur im Fall eines wirklichen Leistungswettbewerbs dient das Verfolgen des jeweiligen Eigeninteresses dem Gemeinwohl.

*Der Leistungswettbewerb ergibt sich nicht von selbst; er muß vom Staat „veranstaltet" werden.* Nach neoliberalem Verständnis ist der Staat kein bloßer „Nachtwächter". Da aufgrund der geschichtlichen Erfahrung echter Leistungswettbewerb nicht vom freien Spiel der Kräfte erwartet werden kann, ist es Aufgabe des Staates, den „Wettbewerb echter Leistungen" zu gewährleisten und vor allem die Vermachtung der Märkte durch Monopole, Kartelle und dergleichen zu verhindern. Unvermeidbare Monopole müssen unter öffentlicher Kontrolle stehen. Der Staat hat deshalb der Wirtschaft einen gesetzlichen „Ordnungsrahmen", eine Verfassung zu geben und so den Wettbewerb zu sichern. Der durch die regulierende Wirtschaftspolitik des Staates zu „veranstaltende" freie Leistungswettbewerb ist nach neoliberaler Auffassung der „dritte Weg" zwischen liberalem Kapitalismus und sozialistischem Kollektivismus.

*Es gibt vieles, das dem Marktmechanismus unzugänglich, aber zugleich von größter Bedeutung für den Menschen ist.* Im Gegensatz zum altliberalen Kapitalismus wissen die Neoliberalen, daß der marktwirtschaftliche Wettbewerb allein zur Gestaltung der Wirtschaftsordnung nicht ausreicht, sondern durch sozial- und wirtschaftspolitische Interventionen des Staates ergänzt werden muß. „Denn es gibt eine große Reihe von Dingen, die dem Marktmechanismus unzugänglich, die aber von größter Wichtigkeit für die menschlichen Belange sind." So kann man Menschen, die nicht, noch nicht oder nicht mehr leistungsfähig sind, „nicht auf den Markt verweisen"; diese „Marktpassiven" sind unfähig, „auf eine marktgemäße Weise für sich selbst zu sorgen, weil sie krank, schwach, jung, alt usw. sind". Man muß vielmehr, „wenn man verantwortungsbewußt und human ist, etwas für sie tun". Staatliche Interventionen werden ferner gefordert, um wirtschaftliche Strukturveränderungen, die „über die Kräfte der betroffenen Menschen hinausgehen", zu erleichtern. Dieses Eingreifen hat freilich in einer Weise zu erfolgen, „die marktkonform ist und die Entwicklung nicht verhindert". Man kann jedoch solche Entwicklungen „nicht auf paläoliberale Weise irgendwann von selbst in Ordnung kommen" [8] lassen. Gravierende Strukturveränderungen in den Bereichen Werften, Kohle und Landwirtschaft sind aktuelle Beispiele. So gibt es eine Reihe von Bereichen, die dem Marktmechanismus ganz oder teilweise, auf Zeit oder für immer unzugänglich, aber von größter Wichtigkeit für den Menschen sind.

*Die Wirtschaft und ihr Marktmechanismus sind kein Selbstzweck, sondern haben eine dienende Funktion.* Der Neoliberalismus spricht Markt und Wettbewerb lediglich eine „dienende Funktion" zu; sie sind kein Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck und sollen zu einer möglichst günstigen Versorgung der Menschen führen. Es gibt vieles, „was wichtiger ist als Wirtschaft". Die Wirtschaft hat „diesen überwirtschaftlichen Werten zu dienen" und ihnen „im Konfliktfall den Vorrang" [9] einzuräumen.

Kernstück des neoliberalen Wirtschaftsmodells, das Grundlage der sozialen Marktwirtschaft ist, bildet also der „geordnete Wettbewerb" als Voraussetzung und Garantie ökonomischer Leistungsfähigkeit. Abgelehnt werden die Forderung nach unbeschränkter Freiheit und das Außerachtlassen sozialer Momente, wie es im paläoliberalen Kapitalismus der Fall war und ist. Der Rechtsstaat hat die Aufgabe, den Wettbewerb zu sichern, durch seine Sozialpolitik sozial negative Ergebnisse auszugleichen und wirtschaftliche Strukturveränderungen erträglich ablaufen zu lassen. Soziale Marktwirtschaft und Manchester-Kapitalismus sind daher grundsätzlich verschieden, und soziale Marktwirtschaft verlangt einen starken Staat.

Die Hinwendung der deutschen Katholiken zu Neoliberalismus und sozialer Marktwirtschaft erfolgte in den fünfziger Jahren vor allem in der praktischen Wirtschafts- und Sozialpolitik durch die CDU/CSU als der politischen Vertretung ihrer überwiegenden Mehrheit. Im vorpolitischen Raum, etwa im sozialen Katholizismus, war diese Hinwendung wesentlich zurückhaltender[10]. Heute wird das grundsätzliche Ja zur sozialen Marktwirtschaft kaum noch in Frage gestellt. Kardinal Josef Höffner sprach sich als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz 1985 prononciert für eine „sozial ausgerichtete marktwirtschaftliche Ordnung" [11] aus, und die Enzyklika „Centesimus annus" von 1991 sieht die „Marktwirtschaft", die „in eine feste Rechtsordnung eingebunden ist... sicher positiv" (Nr. 42,2). Diskutiert werden die inhaltliche Füllung des Sozialen, die Spannung zwischen marktwirtschaftlichen und sozialen Postulaten sowie die Frage, ob bzw. wieweit die Wirtschaftspraxis mit dem Modell übereinstimmt.

Die Sozialdemokratische Partei hatte sich als parlamentarische Opposition der Einführung der sozialen Marktwirtschaft lange widersetzt. Seit Mitte der fünfziger Jahre begann sich jedoch ein Wandel abzuzeichnen, und es kam zu einer zunehmend kritischen Diskussion des Marxismus. So bedauerte 1956 der Nationalökonom Gerhard Weisser, einer der geistigen Väter des Godesberger Programms, daß die marxistische Theorie das „Institutionelle" überschätze und menschliche Haltungen als bloßen „Überbau" unterschätze; vor allem kritisierte er, daß sie die „zentral geleitete Verwaltungswirtschaft" nicht als „System der Unfreiheit" erkenne; der „freiheitliche Sozialismus" spreche sich demgegenüber „für eine möglichst große Vielfalt der Unternehmenstypen" und „für eine prinzipiell marktwirtschaftliche Wirtschaftsordnung" [12] aus. Das Godesberger Grundsatzprogramm von 1959 erklärt: „Freie Konsumwahl und freie Arbeitsplatzwahl sind entscheidende

Grundlagen, freier Wettbewerb und freie Unternehmerinitiative sind wichtige Elemente" sozialdemokratischer Wirtschaftspolitik. „Totalitäre Zwangswirtschaft zerstört die Freiheit. Deshalb bejaht die Sozialdemokratische Partei den freien Markt, wo immer wirklich Wettbewerb herrscht... Wettbewerb so weit wie möglich – Planung so weit wie nötig"[13]. In der praktischen Wirtschaftspolitik freilich blieb die SPD geneigt, marktwirtschaftliche Elemente zugunsten – wirklicher oder vermeintlicher – sozialer Ziele hintanzusetzen[14].

## Ansatzpunkte einer grundsätzlichen Beurteilung im Licht der christlichen Gesellschaftslehre

1. *Ja zum wirtschaftlichen Wettbewerb.* Freie Leistungskonkurrenz, Markt und Wettbewerb sind grundsätzlich zu bejahen. Oswald von Nell-Breuning, der 1991 verstorbene Altmeister der katholischen Soziallehre, forderte bereits 1948, „zunächst soviel wie irgend möglich die Marktwirtschaft in Gang zu bringen"[15] und das zwangswirtschaftliche System zu beseitigen. Die materiellen Mittel – bezogen auf die materiellen Bedürfnisse der Menschen unseres Globus – sind knapp. Deshalb verlangt das Gebot der Solidarität, möglichst allen ausreichende materielle Güter zur Verfügung zu stellen. Freie Leistungskonkurrenz, Markt und Wettbewerb besitzen nun mehr als jedes andere bisher bekannte System die Fähigkeit, die knappen wirtschaftlichen Ressourcen optimal zu nutzen und so das wirtschaftliche Tun insgesamt ergiebiger zu machen. Ökonomische Ineffizienz und Verschleuderung wirtschaftlicher Ressourcen im gerade zusammengebrochenen „real existierenden Sozialismus" sind ein anschaulicher Beweis. Je mehr durch Wettbewerb der Umfang lebensnotwendiger Güter vergrößert wird, desto größer wird die Möglichkeit, der wachsenden und weithin unter dem Existenzminimum lebenden Bevölkerung des Planeten Erde humanere Daseinsbedingungen zu bieten. Und je geringer der Aufwand an knappen Ressourcen, der Aufwand an knapper Energie – allgemein gesprochen: je geringer die Beanspruchung der natürlichen Umwelt – für die Herstellung dieser Güter gemacht werden kann, desto weniger werden die Lebensgrundlagen künftiger Generationen belastet. Eine unwirtschaftliche Ausnützung der beschränkten wirtschaftlichen Ressourcen, eine Verschleuderung wirtschaftlicher Mittel und Möglichkeiten verstößt gegen die mitmenschliche Solidarität, verstößt – christlich gesprochen – gegen das Gebot der Nächstenliebe. Die moralische Qualität von Markt und Wettbewerb liegt daher vor allem in ihrer Fähigkeit, die knappen wirtschaftlichen Ressourcen optimal zu nutzen[16].

Zum anderen hat der Staat nur soviel Befehlsgewalt und Zwang auszuüben, als notwendig ist, und den einzelnen soviel Freiheit zu lassen, als möglich ist. Die christliche Gesellschaftslehre – präziser: das Postulat der Subsidiarität, eines ihrer Grundprinzipien – verlangt, daß die einzelnen Menschen selbst Wirtschaftssubjek-

te sein sollen und nicht bloß Glieder oder Funktionäre eines wirtschaftenden Kollektivs, heiße dieses Staat oder wie immer. Neoliberale und katholische Soziallehre sind in diesem Punkt völlig einer Meinung.

2. *Kritik am Freiheitsverständnis und am Vorrang des Ökonomischen im Neoliberalismus.* Was den neoliberalen Freiheitsbegriff betrifft, so trägt er weithin formalen Charakter. Der Entscheidungs- und Handlungsspielraum soll – so weit als möglich – von keiner Seite eine Einschränkung erfahren. Ein am Menschen und seiner Würde sich orientierender Freiheitsbegriff dagegen ist inhaltlich gefüllt und verlangt Ausrichtung der freien Entscheidung an der Verantwortung vor dem Mitmenschen und – als Christ – an der Verantwortung vor Gott. Dazu kommt die Frage nach dem Stellenwert der Freiheit. Ohne Zweifel nimmt wirtschaftliche Freiheit „als Freiheit eines wichtigen Teilbereichs des gesellschaftlichen Lebens einen legitimen Platz im System der Werte" ein. Sie ist aber „nicht der einzige und auch nicht der höchste Wert", sondern steht neben anderen Werten wie soziale Gerechtigkeit, Gemeinwohl, Solidarität. Ja unter Umständen wird sie ihnen gegenüber auch einmal „zurücktreten müssen" [17].

Ein zweiter Einwand richtet sich gegen die Überbetonung des Ökonomischen gegenüber den anderen Lebensbereichen. Häufig wird in der neoliberalen Theorie und vor allem in der neoliberalen Praxis de facto Wirtschaft mit Marktgeschehen gleichgesetzt, das nach den Regeln des Wettbewerbs abläuft. Für die christliche Soziallehre ist wirtschaftliches Geschehen ein Teil des umfassenden gesellschaftlichen Geschehens. Die Qualität der Wirtschaft bestimmt sich danach, ob und wieviel sie beiträgt zu einer humanen Gestaltung des Lebens aller Menschen. Überfluß etwa an wirtschaftlichen Gütern allein, materieller Reichtum allein ist kein erstrebenswertes Ziel, wenn dieser Reichtum ungerecht verteilt wird. Die Maßstäbe, an denen das wirtschaftliche Verhalten des einzelnen sowie die Wirtschaftspolitik sich auszurichten haben, können deshalb nicht allein aus der Wirtschaft gewonnen werden. Das Sachziel der Wirtschaft bestimmt sich vom Menschen, vom Bereich ethisch-humaner Wertungen her.

Schließlich wird gerade in jüngster Zeit auf die Diskrepanz zwischen dem Modell der sozialen Marktwirtschaft und der wirtschaftlichen Alltagspraxis hingewiesen. Während das ursprüngliche Konzept von einem starken Staat ausging, der die Rahmenbedingungen für den Wettbewerb setzen und möglichst wenig in den Wirtschaftsablauf eingreifen sollte, verlangen heute mehr und mehr Interessenverbände von einem möglichst schwachen Staat, „durch interventionistische Eingriffe... den Wettbewerbsdruck zu mildern" [18]. Dazu kommt vor dem Hintergrund der wachsenden globalen Verflechtung, daß es auf der Ebene der Weltwirtschaft noch keine Rahmenordnung gibt, die einer innerstaatlichen Rahmenordnung entsprechen würde und die für das Modell der sozialen Marktwirtschaft wesentlich ist.

Die soziale Marktwirtschaft im neoliberalen Verständnis – wohl nicht zufällig

sprechen viele prononciert von „freier Marktwirtschaft" – führt daher aus unterschiedlichen Gründen den Beinamen „sozial" noch nicht mit vollem Recht, wenngleich sie einen gewaltigen Fortschritt gegenüber dem altliberalen Kapitalismus darstellt. Was hier als soziale Marktwirtschaft bezeichnet wird, deckt sich voll und ganz mit den sozioökonomischen Vorstellungen des Neoliberalismus. Zutreffender wäre es deshalb, dieses Konzept nicht *soziale,* sondern *neoliberale* Marktwirtschaft zu nennen, die sich – das sei nochmals betont – grundsätzlich vom paläoliberalen Kapitalismus unterscheidet.

3. *Vom neoliberalen Ansatz zum sozialen Anspruch.* Wenn die „soziale Marktwirtschaft" sich gegenüber dem neoliberalen Entwurf als etwas inhaltlich Neues ausweisen soll, ist beim Begriff „sozial" anzusetzen. Eine soziale Marktwirtschaft im Vollsinn des Wortes verlangt, daß das Soziale von vornherein und gleichgewichtig zu den Zielvorgaben jeder wirtschaftlichen Aktivität gehört. Wettbewerb, Marktwirtschaft sind nur Mittel. Diesen – auch sozialen – Zielhorizont, diesen „Datenkranz" hat der Staat der Wirtschaft vorzugeben.

Als Leitsatz galt und gilt den neoliberalen Verfechtern der sozialen Marktwirtschaft die bekannte Formel: Eine gute Wirtschaftspolitik ist die beste Sozialpolitik. Es kommt darauf an, die Wirtschaft auf ein Ertragsmaximum hin anzulegen, den Wirtschaftsprozeß ablaufen zu lassen, sein Ergebnis abzuwarten und dann – wenn notwendig – soziale Korrekturen vorzunehmen. Primär und mit Vorrang wird die Wirtschaftspolitik besorgt, und sekundär, falls das Ergebnis „sozial korrekturbedürftig" ist, wird die Sozialpolitik nachgezogen.

Dem ist folgendes entgegenzuhalten: Es genügt nicht, nur Sicherungen für das Funktionieren von Markt und Wettbewerb bereitzustellen und – möglicherweise – im nachhinein ungenügende Ergebnisse zu korrigieren; es genügt nicht, das Kind, das am Fluß spielt, ins Wasser fallen zu lassen und es dann wieder herauszuziehen. Es kommt ebenso wesentlich darauf an, auch bereits die Voraussetzungen für einen sozialen Vollzug und für ein soziales Ergebnis des Wirtschaftsprozesses zu schaffen. Das Kind darf nach Möglichkeit – um im Bild zu bleiben – gar nicht ins Wasser fallen. Eine im vollen Sinn des Wortes soziale Marktwirtschaft, die sich gegenüber dem neoliberalen Ansatz als etwas Eigenständiges ausweisen kann, stellt daher nicht nur Sicherungen für einen marktwirtschaftlichen Produktionsablauf bereit, sondern gleichzeitig auch Sicherungen für einen „sozial befriedigenden Vollzug und ein sozial gerechtes Ergebnis der Wirtschaft" [19].

Zum „sozialen Vollzug" gehört etwa, daß nicht die Auswirkung auf die Gesundheit der Beteiligten unberücksichtigt bleiben oder den Beschäftigten das physisch und technisch gerade noch mögliche Maximum an Belastung zugemutet werden darf, so daß sie schon im Ablauf des Produktionsprozesses unter die Räder kommen. „Sozialer Vollzug" verlangt ferner, daß Arbeitsfähige und Arbeitswillige Arbeits- und Verdienstgelegenheit finden. Humanisierung der Arbeitswelt und Bereitstellung ausreichender Arbeitsmöglichkeiten also, aber auch wirtschaftliche

Mitbestimmung und vor allem die Beachtung ökologischer Zielvorgaben, die Integration der ökologischen Dimension, deren Bedeutung erst in jüngster Zeit erkannt wird, sind exemplarische Bereiche, die zu diesem „sozialen Vollzug" gehören. Bloßer „geordneter Wettbewerb" reicht zu all dem nicht aus; es bedarf des Setzens von Rahmenbedingungen bzw. eines „Datenkranzes" als staatlicher Aufgabe über das vom Neoliberalismus Geforderte hinaus.

„Soziales Ergebnis" des Wirtschaftens hebt vor allem darauf ab, wem die durch den Wettbewerb auf dem Markt erzielten Produktivitätssteigerungen zufließen. Überfluß an wirtschaftlichen Gütern allein, materieller Reichtum allein ist kein erstrebenswertes Ziel, wenn dieser Reichtum ungerecht verteilt wird. Eine befriedigende Einkommens- und Vermögensverteilung ergibt sich nicht ohne weiteres aus dem freien Spiel der Kräfte. Aufgabe einer *sozialen* Marktwirtschaft ist es deshalb, „sowohl die Erträge der Unternehmen als auch deren Verteilung auf die verschiedenen beteiligten Personengruppen so zu lenken, daß eine ‚befriedigende Einkommens- und Vermögensverteilung' herauskommt"[20].

## Soziale Marktwirtschaft und Moral

Die Wirtschaft „‚mit der leichten Hand' durch Setzen von Rahmenbedingungen oder eines Datenkranzes zu lenken"[21] ist somit unerläßlich, wenn sie leistungsstark *und* sozial in Vollzug und Ergebnis sein soll. Den einzelnen Wirtschaftssubjekten, den einzelnen Unternehmen geht es legitimerweise um das Erzielen von Gewinn. Ihr Motiv zu wirtschaftlichem Handeln ist das Eigeninteresse. Anders verhält sich das bei der Wirtschaft insgesamt, bei der Wirtschaft als solcher. Beide Ebenen, der „individuelle Handlungszusammenhang" und der „wirtschaftliche Systemzusammenhang"[22], müssen unterschieden werden. Sinn und Zweck der Wirtschaft, mit anderen Worten „der ‚soziale Sinn' von Markt und Wettbewerb (ist) das Gemeinwohl, die Besserstellung aller". Die Verwirklichung des Wohls aller durch das vom Eigeninteresse geleitete Handeln erfolgt jedoch „nicht von selbst, automatisch, naturwüchsig", sondern nur innerhalb einer „geeigneten Rahmenordnung"[23], zu der etwa Verfassung, Gesetze, Verfügungsrecht usw. gehören. Aufgabe der Politik, Aufgabe des Gesetzgebers ist es deshalb, der Wirtschaft einen Rahmen der Art zu geben, daß die wirtschaftenden Menschen sich möglichst aus eigenem Interesse so verhalten, wie es das allgemeine Interesse verlangt, und so „der Wettbewerb in Bahnen verläuft, die das Gemeinwohl sichern"[24].

In der Anerkennung und gewissenhaften Beachtung dieser Rahmenordnung und ihrer Regeln durch die einzelnen Marktteilnehmer vor allem liegt ihr individueller – wirtschaftlicher und moralischer – Beitrag für das Gelingen von sozialer Marktwirtschaft. Damit wird deutlich, daß auch auf der Ebene des „wirtschaftlichen Systemzusammenhangs" der individuellen Moral eine tragende Bedeutung

zukommt. Der einzelne muß sich an die der Wirtschaft gesetzten Regeln halten und darf sie nicht – auf welchem Weg auch immer – umgehen oder gar „austricksen". Als Staatsbürger hat er im Gegenteil die politische Pflicht, an der sinnvollen Gestaltung dieser Rahmenordnung mitzuwirken, etwa durch die Wahl der Abgeordneten.

Aus all dem folgt freilich auch, daß innerhalb der Rahmenordnung „paradigmatisch... Marktprozesse moralfrei"[25] sind. Man kann nicht einzelnen Marktteilnehmern, einzelnen Unternehmen die moralische Verantwortung für Probleme zuweisen, die ihrer Natur nach auf der Ebene des „wirtschaftlichen Systemzusammenhangs" liegen. Die katholische Soziallehre hat sich – möglicherweise unbewußt – an diesem Sachverhalt orientiert, als sie etwa zur Lösung der sozialen Frage im 19. Jahrhundert ebensosehr eine „Reform der Zustände" wie eine „Reform der Gesinnung" verlangte. Das besagt nicht, daß dieser Bereich moralfrei ist. Auf die Bedeutung der individuellen Moral sowohl für eine sinnvolle Gestaltung der Rahmenordnung wie für ihre gewissenhafte Beachtung wurde bereits hingewiesen. Darüber hinaus können innerhalb der Rahmenordnung einzelne Wirtschaftssubjekte, einzelne Marktteilnehmer trotz der Wettbewerbssituation durchaus moralische Vorleistungen erbringen. Neue moralische Ideen oder die Weiterentwicklung von Normen werden in der Regel nicht kollektiv geboren, sondern in den Köpfen einzelner. Übernehmen die Konkurrenten solche Vorleistungen und beuten sie nicht aus, wird sich insgesamt ein höherer moralischer Standard herausbilden.

Ein Hauptgrund, der oft Widerstand gegen Markt und Wettbewerb hervorruft, besteht darin, daß deren Vorteile „gestreut, diffus und in diesem Sinne ‚unmerklich' anfallen, in Form einer allgemeinen Steigerung des Wohlstandes", während die Lasten „häufig selektiv einzelne, einzelne Gruppen, Branchen etc. betreffen"[26]. Die knappen wirtschaftlichen Ressourcen optimal zu nutzen – eine Fähigkeit, in der vor allem die moralische Qualität von Markt und Wettbewerb liegt – verlangt jedoch, etwa unwirtschaftliche Produktionen oder die Produktion von Gütern, nach denen keine Nachfrage mehr besteht, einzustellen. Wenn es langfristig *allen* Menschen bessergehen soll, ist deshalb Strukturwandel unerläßlich. Erhaltungssubventionen und protektionistische Maßnahmen *auf Dauer* sind nicht nur ökonomisch bedenklich, sondern wegen ihrer Belastung und Schädigung der Allgemeinheit auch ethisch bedenklich. Dieser permanente Strukturwandel, dieser „Prozeß schöpferischer Zerstörung" (Joseph Schumpeter) ist der marktwirtschaftliche Preis für das Wohl der Allgemeinheit, für das „Bonum commune".

Die Frage stellt sich nun freilich, wie eine Gesellschaft mit diesen marktwirtschaftlichen Kosten des Allgemeinwohls umgeht, mit anderen Worten, welche Auffangstellungen, welche Absicherungen, welche Rahmenordnungen errichtet werden. Hier setzt die Aufgabe der Politik, die Aufgabe des Staates ein. Sie besteht etwa darin, die wirtschaftspolitischen Voraussetzungen zur Schaffung neuer Arbeitsplätze zu schaffen, also in der Gestaltung der Rahmenordnung. Spenden

für karitative Zwecke kosten Großunternehmen viel weniger als der Markteintritt innovativer neuer Unternehmen, die Überweisung von Geldern an unterentwikkelte Länder durch die Bundesrepublik ist wesentlich bequemer als die Öffnung der Grenzen für Importe aus jenen Ländern, nicht (mehr) wettbewerbsfähige Unternehmen mit staatlichen Subventionen durchzuhalten kostet – freilich nur kurzfristig – weniger als durch Veränderung der Wirtschaftsstruktur frühzeitig neue und zukunftssichere Arbeitsplätze zu schaffen. Eine auf diese oder ähnliche Weise nur reagierende und lediglich auf Symptome angesetzte Politik jedoch verfehlt die zentrale Aufgabe von Politik (und Wirtschaftsethik), nämlich die Gestaltung der Rahmenordnung. Sie ist der „systematische Ort der Moral in der Marktwirtschaft“ [27]. Und in der Anerkennung sowie gewissenhaften Beachtung dieser Ordnung durch die einzelnen Marktteilnehmer vor allem liegt ihr individueller Beitrag für das Gelingen von sozialer Marktwirtschaft.

Soziale Marktwirtschaft – wie die christliche Gesellschaftslehre sie versteht – besagt also nicht nur Sicherung des freien Wettbewerbs und hohe Leistungskraft der Wirtschaft, das Zustandekommen sozialer Unzuträglichkeiten aber abzuwarten, um sie nachträglich zu korrigieren, soziale Marktwirtschaft im Vollsinn des Wortes verlangt vielmehr, die Zielsetzung des Sozialen von vornherein und gleichgewichtig in die Wirtschaftspolitik einzubeziehen, um so bereits vom Ansatz her einen sozialen Vollzug und ein soziales Ergebnis anzustreben.

## ANMERKUNGEN

[1] Was ist Soziale Marktwirtschaft? Aktionsprogramm der Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft, in: Das christl. Gewissen und die soziale Marktwirtschaft des Neoliberalismus. Sonderdr. aus „Junge Wirtschaft“ 2 (Februar 1960) 7.

[2] A. Müller-Armack, Soziale Marktwirtschaft, in: HDSW 9 (1956) 391.

[3] W. Frickhöffer, Was ist Soziale Marktwirtschaft? Sonderdr. aus Marktwirtschaft von A–Z (München o.J.) 14f.

[4] A. Rüstow, Wirtschaft als Dienerin der Menschlichkeit, in: Was wichtiger ist als Wirtschaft (Ludwigsburg 1960) 10.

[5] Düsseldorfer Leitsätze vom 15. Juli 1949, in: Dokumente zur parteipolitischen Entwicklung in Deutschland, hrsg. v. O. K. Flechtheim, Bd. 2 (Berlin 1963) 60f.

[6] A. Rüstow, Paläoliberalismus, Kommunismus, Neoliberalismus, in: Das christl. Gewissen und die soziale Marktwirtschaft, a.a.O. 3–7.

[7] W. Eucken, Die Grundlagen der Nationalökonomie (Bad Godesberg $^{5}$1947); ders., Die Wettbewerbsordnung und ihre Verwirklichung, in: Ordo 2 (1949) 1–99.

[8] Rüstow, Paläoliberalismus, Kommunismus, Neoliberalismus, a.a.O. 5f.

[9] Rüstow, Wirtschaft als Dienerin der Menschlichkeit, a.a.O. 15.

[10] Vgl. dazu F. J. Stegmann, Die kath. Kirche in der Sozialgeschichte. Die Gegenwart (München 1983) 15–21.

[11] J. Kard. Höffner, Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik. Richtlinien der kath. Soziallehre (Bonn 1985) 41.

[12] G. Weisser, Freiheitlicher Sozialismus, in: HDSW 9, 509–518, 512f., 517.

[13] Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (Bonn 1959) 13f.

[14] Dies gilt auch für das neue Grundsatzprogramm von 1989 (vgl. H. Langendörfer, P. Siebenmorgen, Zwischen Selbstverwirklichung und Solidargemeinschaft. Das neue Programm der SPD, in: HK 44, 1990, 124–129).

[15] O. v. Nell-Breuning, Wirtschaft und Gesellschaft heute, Bd. 1 (Freiburg 1956) 158.
[16] Manche Nationalökonomen und Wirtschaftsethiker gehen noch einen Schritt weiter und sprechen Markt und Wettbewerb „die moralische Qualität ausschließlich deswegen" zu, „weil sie ‚effizient' sind" (K. Homann, Wettbewerb und Moral, in: Jb. f. Christl. Sozialw. 31, 1990, 41).
[17] G. B. Kripp, Wirtschaftsfreiheit und katholische Soziallehre (Zürich 1967) 171 f.
[18] W. Kerber, Ordnungspolitik, Gemeinwohl und katholische Gesellschaftslehre. Der sozialen Marktwirtschaft zum Gedächtnis, in: Jb. f. Christl. Sozialw. 31, 1990, 27.
[19] O. v. Nell-Breuning, Wie „sozial" ist die „Soziale Marktwirtschaft"?, in: ders., Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft (Düsseldorf 1990) 236.
[20] Ders., Wirtschaft und Gesellschaft I, 421.
[21] Ders., Wie „sozial" ist die „Soziale Marktwirtschaft"?, a. a. O. 237.
[22] K. Homann, „Die kirchliche Botschaft muß mit ökonomischer Kompetenz gepaart sein", in: HK 45, 1991, 313.
[23] Homann, Wettbewerb und Moral, a. a. O. 39.
[24] Kerber, Ordnungspolitik, Gemeinwohl und katholische Gesellschaftslehre, a. a. O. 13.
[25] Homann, Wettbewerb und Moral, a. a. O. 39. [26] Ebd. 40. [27] Ebd. 38.

*Ernst Chr. Suttner*

# Das Ökumenismusdekret des Konzils

## Bloß eine verheißungsvolle Utopie?

Ernste Besorgtheit vieler Christen, Katholiken und Nichtkatholiken, steht hinter der Frage, die hier gestellt ist. Die einschlägigen Sorgen wiegen schwer. Dennoch halte ich dafür, daß jene irren, die sich so sehr enttäuschen ließen, daß es zu der überaus pessimistischen Frageformulierung kam. Über die Gründe für meinen Optimismus und über die erwähnten Sorgen haben wir nachzudenken.

1. Es wird geklagt, daß keine aufsehenerregenden ökumenischen Schritte mehr geschehen wie zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und gleich danach. Doch bei nüchternem Betrachten der Angelegenheit ergibt sich, daß die damals in Presse und Rundfunk sensationell bewerteten Schritte, wenn sie gegenwärtig wieder geschähen, kaum mehr eine Nachricht in Kleindruck einbrächten. Um Beispiele zu benennen: Wer staunt heute noch, wenn der Papst einen orthodoxen Patriarchen besucht oder empfängt? Wenn er in Genf dem Ökumenischen Rat die Ehre erweist? Wenn er ein nichtkatholisches Gotteshaus aufsucht und mit dem dortigen Klerus betet? Was vor nicht langer Zeit noch unglaublich erschien, ist inzwischen Alltag geworden. Ist das etwa nichts?

2. Die aufsehenerregenden ökumenischen Gesten waren nötig als Auftakt. Sie haben erreicht, was sie erstrebten, und hörten folglich wieder auf. Es wäre sinnlos, dem Auftakt Permanenz zu verleihen. Die Zeit mußte kommen, in der in den kirchlichen Alltag eingebracht wird, was die großen Gesten andeuteten. Denn sie wären leer, sogar Lüge, wenn sich die Kirchen nicht als ganze hinter sie stellten. Dazu braucht es einen Wachstumsprozeß der Kirchen.

Ein solcher geht sowohl aus geistlichen Gründen als auch wegen unserer Psychologie langsam vor sich. Denn dem Samen des kirchlichen Lebens, der in den Gleichnissen Jesu winzig genannt wird (Mt 13,31 f.), wachsen zu lassen, liegt nicht an uns. Vielmehr hat der Sämann zu warten, bis ohne sein Zutun aus dem Samen die Frucht wird (Mk 4,26 ff.). Auch lehrt die Erfahrung, daß es nicht nur beim breiten Volk, sondern auch bei theologisch weniger geschulten Bischöfen, Priestern und Beamten von Kurien und Nuntiaturen mehr als nur eine Generation dauert, bis diese sich neue Einsichten, zu denen der Heilige Geist der Kirche verhilft, hinreichend zu eigen machen, damit ihre Frömmigkeit und das pastorale Verhalten im kirchlichen Alltag davon geprägt werden.

Wir sollten uns freuen, daß es an allen Ecken und Enden zum Widerspruch ge-

gen den Ökumenismus kommt. Solcher Widerspruch ist nämlich der lebendige Beweis, daß der Ökumenismus nicht auf jene elitären Zirkel von Vordenkern beschränkt blieb, die ihm in unserer Kirche beim Zweiten Vatikanum Bahn brachen, sondern daß er begonnen hat, in die Kirchengemeinden einzudringen.

Daß sich gegenwärtig nicht nur bei uns, sondern in allen großen Konfessionen Widerstand regt, macht mich besonders zuversichtlich. Ich hoffe nämlich darin die „Krisis" erkennen zu dürfen, deren es wie im biologischen, so auch im sozialen Leben bedarf, damit es zur Heilung kommt. Die Krisis kann zu zwei gegensätzlichen Ergebnissen führen. Da Christi Wort uns aber Einheit aufträgt, und da das Wort Gottes nicht unwirksam ist, sondern gemäß dem Propheten dem Schnee und dem Regen gleicht, die nicht zum Himmel zurückkehren, ohne den Boden befruchtet zu haben (Jes 55,10), sehe ich in dem konfessionsübergreifenden Widerstand in erster Linie die gesamtchristliche Chance, im Ökumenismus zu reifen.

3. Im folgenden möchte ich zeigen, daß durch den Widerspruch, den wir gegenwärtig erleben, nicht die großen ökumenischen Einsichten des Konzils in Frage gestellt werden, sondern ausschließlich deren Rezeption betroffen ist. Selbst an unseren theologischen Schulen unterbleiben die ekklesiologischen Konklusionen, die sich aus dem Ökumenismusdekret aufdrängen, und in die Pastoral umgesetzt werden die ökumenischen Einsichten bislang noch allzu wenig. Ich will daher die nach wie vor unbezweifelten ökumenischen neuen Einsichten des Konzils aufzeigen, auf den Mangel an ekklesiologischen Konsequenzen daraus zu sprechen kommen, auf einige Rezeptionsprobleme in der pastoralen Praxis hinweisen und durch einen Blick in die Kirchengeschichte meinen Optimismus begründen.

## Die neuen Einsichten

1. Einheitsbestrebungen, die sich auf alle Christen erstrecken und gerade dadurch einen verlockenden Zauber allgemeiner Liebe und Brüderlichkeit ausüben, hätten Indifferentismus und Modernismus zur Folge, meinte Pius XI. 1928 in der Enzyklika „Mortalium animos", und nur das Hinarbeiten auf die Rückkehr aller von der römischen Kirche getrennten Christen nach Rom könne der christlichen Einheit dienen. Folgerichtig war es für Katholiken 1948 verboten, der Gründung des Ökumenischen Rates beizuwohnen, oder 1954 auch nur als Pressevertreter an dessen Vollversammlung in Evanston teilzunehmen.

Das Ökumenismusdekret stellt hingegen in seinem Proömium[1] fest, daß „die sich unter unseren getrennten Brüdern von Tag zu Tag ausbreitende Bewegung zur Wiederherstellung der Einheit aller Christen unter der Einwirkung der Gnade des Heiligen Geistes entstanden ist". Schon diese Einleitung des Dekrets ist keine Utopie mehr, denn kein Bischof oder Theologe unserer Kirche bestreitet diese Neubewertung der ökumenischen Bewegung.

Ein Reifeprozeß sowohl bei uns Katholiken als auch in der ökumenischen Bewegung hat diese neue Einsicht ermöglicht: Wir Katholiken lernten, daß es nicht recht sein kann, die anderen immer nur daran messen zu wollen, ob die ihnen geschenkten Gnadengaben den uns Katholiken gewährten aufs Haar gleichen. Nach einer Phase ängstlicher Engstirnigkeit erkannten wir wieder, daß alles, was gut ist, vom Geist Gottes kommt und auch dann von uns anerkannt werden muß, wenn es für uns ungewohnt und überraschend ist. Dies ist eine weitere Einsicht des Zweiten Vatikanischen Konzils, die es der Theologie ermöglichte, zur traditionellen Ekklesiologie des ersten Jahrtausends zurückzukehren und deren Trübung durch Engstirnigkeiten im zweiten Jahrtausend wieder zu beheben. Die ökumenische Bewegung ihrerseits machte sich frei von den Tendenzen, die dem Mißverständnis Vorschub geleistet hatten, daß sie so etwas wie einen kleinsten gemeinsamen Nenner einer für alle akzeptablen und darum letztlich indifferenten Glaubenslehre erarbeiten wolle.

Gegen Ende des Proömiums spricht das Ökumenismusdekret ausdrücklich Freude darüber aus, daß die ökumenische Bewegung vom Heiligen Geist gewirkt ist, und verweist auf die dogmatische Konstitution über die Kirche, in der der entscheidende Schritt geschah, der den Reifeprozeß bei uns Katholiken ermöglichte. Dies und daß sofort wieder das Dokument über die Kirche zur Sprache kommen muß, rechtfertige hier eine knappe Überlegung zum Konnex zwischen beiden Dokumenten.

Schon durch seine Bezeichnung ist jenes über die Kirche als höherwertig ausgewiesen als das Ökumenismusdekret, und beim Interpretieren des letzteren hat man sich auf das erstere zu beziehen. In einem bestimmten Maß gilt aber auch die Umkehrung dieser Regel. So schreibt Johannes Feiner zum Ökumenismusdekret, daß „die Lehre der schon vor dem Ökumenismusdekret promulgierten Konstitution über die Kirche als Grundlage für die Darlegungen dieses Dekretes zu betrachten ist. Tatsächlich lassen sich an zahlreichen Stellen die Linien verfolgen, die von der Kirchenkonstitution zum Ökumenismusdekret führen. Es darf hier aber auch angemerkt werden, daß bei der Ausarbeitung der beiden Texte während des Konzils der Ökumenismustext in verschiedenen Punkten der Kirchenkonstitution vorausging und in diese mehrere Aussagen erst aufgenommen wurden, nachdem sie in früheren Fassungen des Ökumenismustextes bereits zu lesen waren."[2] Diese Interdependenz betrifft insbesondere das, was vom Konzil als ekklesiologische Basis für den Ökumenismus vorgelegt wird.

2. Wenden wir uns jenem Punkt zu, bezüglich dessen das Konzil in beiden Dokumenten für uns Katholiken dem Ökumenismus *mit doktrinärer Verbindlichkeit* die Basis schuf.

Bekanntlich hatte in nachtridentinischer Zeit in unserer Kirche ein Ausschließlichkeitsdenken um sich gegriffen, und dieses erlangte vor etwa zwei Jahrhunderten fast allgemeine Zustimmung. Diesem Denken zufolge gehört zur Kirche Chri-

sti nur, wer ausdrücklich unter der oberhirtlichen Verantwortung des römischen Papstes lebt. Die nichtkatholischen Christen galten jenen, die von dieser Auffassung überzeugt waren, als verirrte und des Heimgeholtwerdens bedürftige Schafe. Man meinte, ihr Heil „sicherer" machen zu sollen, indem man sie zur Konversion zum Katholizismus bewegte. Denn nur dann, so war man überzeugt, würden sie das kirchliche Leben in gottgewollter Weise führen. In der schärfsten Form, die dieses Ausschließlichkeitsdenken je in einem lehramtlichen Dokument erlangte, wurde es 1943 in der Enzyklika „Mystici corporis" ausgesprochen und 1950 in der Enzyklika „Humani generis" mit Nachdruck nochmals unterstrichen.

Der erste Entwurf für eine dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche, der in der Vorbereitungszeit auf das Konzil ausgearbeitet worden war, enthielt die Identifizierung der vom Nachfolger Petri geleiteten Kirche mit der Kirche Christi, wie sie in den Enzykliken „Mystici corporis" und „Humani generis" dargelegt ist. Der Entwurf fand herbe Kritik während der ersten Sitzungsperiode[3]. Bis zur zweiten Periode erarbeitete die theologische Kommission eine neue Vorlage. Auch in ihr war noch gesagt, daß einzig und allein die „vom römischen Pontifex und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitete" Kirche die Kirche Christi sei[4]. Das Konzilsplenum nahm eine ausdrückliche Textänderung vor. So hatte es die Gelegenheit, besonders deutlich zu dokumentieren, was wirklich seine Intentionen waren. Die vom Konzil am 21. November 1964 verabschiedete Konstitution lautet an der betreffenden Stelle:

„Die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen... in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen." [5]

Niemals zweifelten die Konzilsväter daran, daß unsere Kirche die Kirche Christi ist. Doch sie lehnten die exklusivistischen Schlußfolgerungen ab, die eine Zeitlang daraus gezogen wurden und auch in den Vorlagetext eingegangen waren.

Im Ökumenismusdekret erläuterten sie, wie kostbar jene „vielfältigen Elemente der Heiligung und der Wahrheit" sind, die es außerhalb der kanonischen Grenzen der katholischen Kirche gibt. In jenem Teil des Dokuments, der sich auf alle von uns Katholiken durch kanonische Grenzen getrennte Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bezieht, wird über sie alle gesagt, daß sie

„trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles (sind). Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet" (UR 3).

In dem zitierten Kommentar schreibt dazu Johannes Feiner:

„Die grundlegende Aussage, die hier gemacht wird, bedeutet zweifellos einen entscheidenden Fortschritt im ökumenischen Denken der katholischen Kirche: die nichtkatholischen christlichen Glaubensgemeinschaften sind als Gemeinschaften Mittel, deren sich der Geist Christi bedient, um ihre Glie-

der zum Heil zu führen. Es genügt also nicht, nach dem bisher üblichen Denken zu sagen, die Nichtkatholiken könnten das Heil erlangen, *obwohl* sie außerhalb der katholischen Kirche leben. Vielmehr muß gesagt werden, daß Christus ihnen das Heil schenkt *durch* die Wirksamkeit der nichtkatholischen Glaubensgemeinschaften, allerdings nicht, insofern diese von der katholischen Kirche getrennt sind, sondern insofern in ihnen kirchliche Elemente wirksam sind, durch die Christus auch in der katholischen Kirche das Heil der Gläubigen wirkt. So kommt diesen Gemeinschaften ‚Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles' zu, wie das Dekret sagt. Sie sind Werkzeuge in der Hand Christi, durch die den Gläubigen das Wort Gottes verkündet und die Vergebung und Gnade wirksam zugesagt werden, durch welche die Gläubigen zur Anbetung Gottes und zum Gehorsam gegenüber Gott und zum christlichen Dienst am Nächsten geführt, durch die sie geheiligt und gerettet werden."[6]

Im besonderen Abschnitt über die orientalischen Kirchen wird darüber noch Hinausgehendes ausgesagt. Dort heißt es, daß den orientalischen Christen dank der vollen Gnadenwirklichkeit des bei ihnen gefeierten Sakraments der Eucharistie die Quelle des Lebens der Kirche und das Unterpfand der kommenden Herrlichkeit gegeben ist und daß sie bei dieser Feier Gemeinschaft mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit erlangen und der göttlichen Natur teilhaftig werden. Von ihren Kirchengemeinschaften heißt es dort deshalb: „So baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes" (UR 15).

Die doktrinäre Verbindlichkeit dieser Konzilsaussagen verbietet uns Katholiken den Zweifel daran, daß alle christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nach Gottes Plan Heil wirken dürfen, und sie verpflichtet uns, anzuerkennen, daß nicht nur irgendwie ein Werkzeug Christi gegeben ist, sondern im vollen Sinn die Kirche selbst heranwächst, wo jenseits der Grenzen unserer Kirche in rechter Weise Eucharistie gefeiert wird. Wer in dieser Hinsicht das Ökumenismusdekret als bloße Utopie behandeln wollte, wäre kein Katholik mehr.

3. Jeden Irenismus, der die Wahrheit dissimuliert, um „akzeptabler" zu erscheinen, weist das Ökumenismusdekret ab. Doch ruft es in Erinnerung, daß

„die katholischen Theologen, wenn sie in Treue zur Lehre der Kirche in gemeinsamer Forschungsarbeit mit den getrennten Brüdern die göttlichen Geheimnisse zu ergründen suchen, mit Wahrheitsliebe, mit Liebe und Demut vorgehen (müssen). Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie' der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens" (UR 11).

Vergleichen wir diese Ausführungen mit „Mortalium animos", so ergibt sich, daß unsere Kirche von ängstlicher Defensive zu Freimut des Glaubens fortschritt. Pius XI. hatte noch gemeint, der Autorität des offenbarenden Gottes nur dann gebührende Reverenz zu erweisen, wenn er den Glauben an die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter oder an die päpstliche Unfehlbarkeit auf die gleiche Stufe stelle mit dem Glauben an die Gottheit Christi. Max Pribilla schrieb damals:

„Die Enzyklika (will) keineswegs verkennen, daß es für das subjektive religiöse Leben einen großen Unterschied ausmacht, ob jemand die unbefleckte Empfängnis Marias oder die Gottheit Christi leugnet. In beiden Fällen handelt es sich freilich um eine Abirrung vom rechten Glauben, aber in letzterem Fall ist diese Abirrung viel weitergehend und verhängnisvoller. Mit anderen Worten: Die Enzyklika

verwirft die Unterscheidung von fundamentalen und nicht-fundamentalen Dogmen in dem Sinne, daß man die einen annehmen müsse, die anderen ablehnen dürfe. Sie leugnet dagegen nicht, daß zwischen den einzelnen Dogmen ein Verhältnis von Grundlage und Folgerung, von Keim und Entfaltung obwalten könne und vielfach obwaltet."[7]

Was Pribilla noch in Schutz nehmen mußte, weil ein römisches Lehrdokument dem Anschein nach das Gegenteil aussagte, steht jetzt klar und deutlich im Ökumenismusdekret.

4. Unsere Kirche durchlief eine Phase, in der man sich – sei es infolge einer bewußt erhobenen Forderung, sei es aufgrund einer nicht oder kaum durch ekklesiologische Reflexion überprüften Vorgehensweise – so verhielt, als wäre es ein selbstverständliches Erfordernis der Katholizität, daß das kirchliche Leben sich in aller Welt an römisch-mitteleuropäischen Traditionen orientieren müsse. Eine Kircheneinheit ohne Einheitlichkeit wurde lange Zeit von der breiten Mehrheit der Katholiken nicht einmal in Erwägung gezogen. Dagegen widersetzt sich das Ökumenismusdekret und stellt fest: „Das von den Aposteln überkommene Erbe ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen, und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden" (UR 15). Das Dekret führt aus, daß es in der Kirche immer schon voneinander unabhängige Traditionen gab und weiterhin geben soll bezüglich des gottesdienstlichen und geistlichen Lebens (UR 15), bezüglich der Kirchenordnung (UR 16) und bezüglich der „Methoden und Arten des Vorgehens zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Dinge" (UR 17). Im Gegensatz zu den Tendenzen auf Vereinheitlichung besteht es auf „der Kenntnis, Verehrung, Erhaltung und Pflege" aller nichtrömischen Überlieferungen, „damit die Fülle der christlichen Tradition in Treue gewahrt... werde (UR 16).

Unterschiedliches Aufnehmen und Weitertragen bedeutet natürlich, daß von den einen dies, von den anderen jenes besser oder auch weniger entfaltet, ins Licht gerückt oder im dunkeln belassen wird. Also hat die vom Ökumenismusdekret geforderte Fülle zur Folge, daß hier und dort in der Kirche bezüglich einzelner Aspekte der Glaubenslehre notwendigerweise unterschiedliche Stadien von Explikation gleichzeitig zu existieren haben. Und nicht nur bei Kirchengemeinschaft hält das Ökumenismusdekret verschiedene Stufen der Entfaltung nebeneinander für erforderlich, damit die Ortskirchen dank der Communio einander durch die ihnen vom Geist Gottes zugemessenen Gaben fördern können. Darüber hinaus wird noch ausdrücklich aufgetragen, sich auch von jenseits der Grenzen der Kirchenspaltungen geistlich befruchten zu lassen:

„Man darf nicht übergehen, daß alles, was von der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen kann. Denn was wahrhaft christlich ist, steht niemals im Gegensatz zu den echten Gütern des Glaubens, sondern kann immer dazu helfen, daß das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener erfaßt werde" (UR 4).

Wer vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil so gesprochen hätte, wäre in unserer Kirche in Bedrängnis geraten.

5. Im Artikel, der von den Verschiedenheiten in der Kirchenordnung handelt, heißt es ausdrücklich, daß

„die Kirchen des Orients, im Bewußtsein der notwendigen Einheit der ganzen Kirche, die Fähigkeit haben, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren, wie sie der Geistesart ihrer Gläubigen am meisten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind. Die vollkommene Beobachtung dieses Prinzips, das in der Tradition vorhanden, aber nicht immer beachtet worden ist, gehört zu den Dingen, die zur Wiederherstellung der Einheit als notwendige Vorbedingung durchaus erforderlich sind" (UR 16).

Damit verurteilt das Dekret *mit ekklesiologischer Begründung* jenen kirchlichen Zentralismus, der alle Diözesen der katholischen Kirche – die eigenen Diözesen des römischen Patriarchats und jene Diözesen, die dem römischen Patriarchat nicht angehören – in gleicher Weise auf den römischen Bischof ausgerichtet wissen will. Bekanntlich gibt es in der Christenheit einen breiten Konsens, daß dem römischen Bischof, falls er sein Amt in der gebührenden Weise verwaltet, der erste Platz unter den Bischöfen zusteht, und jedermann räumt ein, daß dieser erste Platz Verantwortung bedeutet, weil es in der Kirche nur Dienste, nicht aber Majestäten gibt. Es ist folglich von überragender ökumenischer Bedeutung, daß mit vielen nichtkatholischen Theologen auch das Zweite Vatikanische Konzil Protest einlegt gegen jenen Zentralismus in unserer Kirche, welcher nicht alle Prinzipien der kirchlichen Tradition beachtet.

6. Das Dekret wendet sich auch gegen den weitverbreiteten Fehler, daß man für die Spaltungen jeweils „den anderen" die Verantwortung zuschieben möchte. Obgleich die Kirchen Christi heilig sind, sind sie keineswegs frei von Schuld an den Spaltungen. Es bedarf der Lebensreform bei ihnen allen, und es braucht das wechselseitige Bitten um Vergebung und das tatsächliche Verzeihen früherer schuldhafter Verhaltensweisen, damit die Spaltungen wieder überwunden werden:

„Auch von den Sünden gegen die Einheit gilt das Zeugnis des heiligen Johannes: ‚Wenn wir sagen, wir hätten nicht gesündigt, so machen wir ihn zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns' (1 Joh 1, 10). In Demut bitten wir also Gott und die getrennten Brüder um Verzeihung, wie auch wir unseren Schuldigern vergeben. Alle Christgläubigen sollen sich bewußt sein, daß sie die Einheit der Christen um so besser fördern, ja sogar einüben, je mehr sie nach einem reinen Leben gemäß dem Evangelium streben. Je inniger die Gemeinschaft ist, die sie mit dem Vater, dem Wort und dem Geist vereint, um so inniger und leichter werden sie imstande sein, die gegenseitige Brüderlichkeit zu vertiefen" (UR 7).

Ein derart klares Wort gegen den Triumphalismus in einem amtlichen Dokument unserer Kirche finden zu dürfen, ist erhebend.

## Zu wenig Rezeption an den theologischen Schulen

Das Ökumenismusdekret hat eine neue Seite in der Kirchengeschichte aufgeschlagen. Da es durch ein Konzil erging, das namens aller mit dem Papst in Einheit stehenden Ortskirchen sprechen durfte, sind seine Weisungen für uns Katholiken

verbindlich. Sie bedürfen jetzt des Umgesetztwerdens ins Leben. Daß dieses recht lahm vor sich geht oder sogar ins Stocken geraten zu sein scheint, bereitet Sorgen. Einen wichtigen Anteil des Umsetzungsprozesses müßten die Theologen leisten.

1. Sie hätten zu fragen, wieso wir nicht in Communio stehen mit Kirchen, denen das Ökumenismusdekret die Würde des Kircheseins voll zuerkennt. Da Kirchenkonstitution und Ökumenismusdekret verpflichten, die über die Grenzen der Schismen hinweg verbindenden Elemente der Heiligung und Wahrheit zu würdigen, sind diese Grenzen neu auf ihren Sinn hin zu befragen. Eigentlich dürfte kein Theologe fortfahren, die bestehenden Kirchenspaltungen einfach zur Kenntnis zu nehmen. Vielmehr müssen die Unzulänglichkeiten der Kirchen, die in der Vergangenheit zu den Spaltungen führten, neu auf ihre Gewichtigkeit hin geprüft werden. Dabei muß die Frage lauten, welche Bedeutsamkeit die Unzulänglichkeiten angesichts der gemeinsamen Elemente der Heiligung und der Wahrheit besitzen[8].

Das Beispiel des Petrus kann dabei leiten. Als man ihm, wie die Apostelgeschichte berichtet, vorwarf, Menschen getauft zu haben, deren Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche nicht legitim gewesen sei, gab er zur Antwort: „Wenn Gott ihnen, nachdem sie zum Glauben an Jesus Christus, den Herrn, gekommen sind, die gleiche Gabe verliehen hat wie uns: wer bin ich, daß ich Gott hindern könnte?" (Apg 11, 17) Metropolit Damaskinos Papandreou schreibt:

„Es ist von kirchlicher Seite noch nicht genügend geprüft und geklärt worden, ob unsere Unterschiede eine gegenseitige Kommunionverweigerung rechtfertigen... Ich denke, man muß in der Tat auch von der anderen Seite her fragen, nicht nur: ‚Dürfen wir miteinander kommunizieren', sondern auch: ‚Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?' Denn auch dies darf doch nur geschehen, wenn wirklich das Wesentliche des Glaubens und der Kirchenordnung dazu zwingt. Geschieht es ohne solchen zwingenden Grund, machen wir uns schuldig."[9]

2. Die ergänzte Neuauflage des „Denzinger" beleuchtet auf ihre Art die Schwierigkeiten beim Rezipieren der entsprechenden neuen Einsicht ins theologische Lehren. In der Einleitung der Neuausgabe heißt es, daß aus den Dekreten und Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils die wichtigsten dogmatischen Aussagen aufgenommen seien[10]. Doch fand die Anerkennung, daß sich in den orientalischen Kirchen die Kirche Gottes auferbaut und heranwächst, nicht die notwendige Beachtung, um als wichtige dogmatische Aussage bewertet und aufgenommen worden zu sein.

3. Zur ekklesialen Würde der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland ließ es das Konzil bei der Aussage bewenden, daß der Herr sich ihrer als Mittel des Heiles bedient. Es begründet seine diesbezügliche Zurückhaltung folgendermaßen:

„Da diese Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wegen ihrer Verschiedenheit nach Ursprung, Lehre und geistlichem Leben nicht nur uns gegenüber, sondern auch untereinander nicht wenige Unterschiede aufweisen, so wäre es eine überaus schwierige Aufgabe, sie recht zu beschreiben, was wir hier zu unternehmen nicht beabsichtigen" (UR 19).

Gerade bezüglich des Kriteriums, demgemäß das Konzil die orientalischen Kir-

chen als Kirche Christi anerkannte, nämlich der heiligen Eucharistie, sind die Unterschiede bei ihnen groß. Das Konzil sprach darum nur aus, daß es unter ihnen sowohl Kirchen als auch andere Gruppierungen gebe, für die die Konzilsväter die neue Bezeichnung „Communitates ecclesiales – kirchliche Gemeinschaften" prägten[11].

Es wäre an der Zeit, daß die theologischen Schulen darangingen, über jene Verschiedenheiten zu reflektieren, denen das Konzil in seinen drei Jahren nicht nachgehen konnte. Man sollte fragen, wodurch sich denn Kirchen und kirchliche Gemeinschaften voneinander unterscheiden. Zwar ist es nicht möglich, bezüglich aller Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf jenem Weg vorzugehen, den das Konzil bezüglich der orientalischen Kirchen einschlug. Denn wie oben gezeigt, verwies es bezüglich ihrer auf die Feier der bei ihnen von einem Priestertum in apostolischer Sukzession vollzogenen Eucharistie und schloß daraus auf die volle Verwirklichung des Geheimnisses der Kirche bei ihnen. Doch dürfte sich zeigen, daß bei allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften das Überdenken des liturgischen Lebens helfen kann, den Umfang und die Würde der ihnen geschenkten Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu ergründen[12]. Ist doch die Taufe aller Christen voll anerkannt, und von ihr heißt es, daß sie „hingeordnet ist auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft" (UR 22). Die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die eine auf die Eucharistie hingeordnete Taufe spenden und „bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Heiligen Abendmahl bekennen, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde" (UR 22), sind, wie oben gezeigt, vom Zweiten Vatikanum als Mittel des Heils anerkannt.

Wenn Jesus Christus, der nicht als Ja und Nein zugleich gekommen ist (2 Kor 1, 19), sich dieser Gemeinschaften als Mittel des Heils bedient, schenkt er es, daß durch deren Feiern vermittelt wird, was nach seinem Heilsplan nötig ist. Wer möchte wagen, dies deswegen in Frage zu stellen, weil die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften beim Interpretieren und Explizieren dessen, was geschieht, bisher noch nicht zur Einhelligkeit gefunden haben? Unterschiedliche Stadien von Explikation der Glaubenslehre darf und soll es doch geben. Wo man *Einheitlichkeit in der Lehre* fordern wollte, stellte man sich gegen das Ökumenismusdekret; nur *Einhelligkeit* darüber muß bestehen, daß dort, wo es unterschiedlich entfaltetes Interpretieren gibt, das Interpretieren dennoch derselben Glaubenswahrheit gilt. Die einen müssen sich davon überzeugen, daß das Weniger an Explikation in den fremden Lehrformeln keine Negation des nicht ausdrücklich Angesprochenen bedeutet; die anderen müssen davon Abstand nehmen, daß sie als verfälschende Zutat zur Glaubenslehre verdächtigen, was über das ihnen vertraute Maß an Lehrentfaltung hinausreicht.

Getrennte Gemeinschaften, die einander als Schwesterkirchen im vollen Sinn dieses Wortes anerkennen, dürfen sich getrost so verhalten. Denn Kirchesein heißt

Geführtsein durch den Heiligen Geist. Dank des Beistands des Heiligen Geistes kann sich keine Gemeinschaft, die wirklich Kirche ist, von der Wahrheit abkehren. Weil auf Erden alle Erkenntnis Stückwerk bleibt (vgl. 1 Kor 13, 9f.) und das kirchliche Lehren daher stets der Verbesserung bedarf, dürfen wir gewissen Besonderheiten im Leben und Lehren anderer Kirchen zwar reserviert gegenüberstehen. Aber es wäre widersinnig, es wäre sogar der Beweis dafür, daß wir das Dogma von der Unfehlbarkeit der Kirche in Zweifel ziehen, wenn wir prüfen wollten, ob Irrlehre ist, was eine Kirche lehrt.

Für das Hinarbeiten auf ein Miteinander – auf die Communio – auch bei großer Unterschiedlichkeit böte das Ökumenismusdekret viel Hilfe. Es stärker in die theologische Arbeit zu rezipieren, wäre sehr lohnend.

## Zu wenig Rezeption im kirchlichen Leben

1. Bei den großen Umbrüchen der letzten Jahre in Europa wurde deutlich, daß in unseren Kirchen Hirten und Herden noch lange nicht in der Lage sind, einer neu aufbrechenden Problematik in ökumenischem Geist zu begegnen und sie partnerschaftlich zu lösen.

Es findet Verständnis, daß dem in Kirchen aus den ehemals kommunistischen Staaten so ist. Abgeschlossen vom lebendigen Austausch mit den Kirchen anderswo, hatte die Christenheit dieser Länder nur wenig Information über die Entfaltung des ökumenischen Gedankens erlangt, und die überaus effiziente Staatsaufsicht durch atheistische Behörden verhinderte mit brutalen Methoden, daß in den Kirchen eine zukunftsweisende Erneuerung wie etwa die Ausweitung des Ökumenismus hätte eintreten können. Zwangsläufig also unvorbereitet, was den Ökumenismus anbelangt, wurden die Kirchen in geradezu atemberaubender Geschwindigkeit mit Verhältnissen konfrontiert, für die niemand im voraus bedachte Verhaltensweisen vorschlagen konnte. Da sind Fehler verständlich; es ist zu bedauern, aber begreiflich, daß es zu unökumenischen Vorgängen kam.

Aber die betrüblichen Vorgänge wurden und werden nur allzu intensiv von Hirten und Herden aus dem Westen unterstützt. Darum wird vom Stagnieren des Ökumenismus zumindest in den Kirchen der westlichen Welt geredet. Doch auch dies ist meines Erachtens nicht berechtigt. Denn bei großen Reformen, die bessere Einsichten zu Normen für das alltägliche Leben werden lassen wollen, bedarf es eines pädagogischen Prozesses über mindestens drei Generationen. Was in der ersten Phase von den Vordenkern erarbeitet und an eine noch recht kleine Schicht von Multiplikatoren weitergegeben wird, muß in der zweiten Phase von diesen zur Grundlage der Ausbildung einer künftigen Generation von Lehrern bzw. Seelsorgern gemacht werden. Erst wenn die Schüler dieser Lehrer oder Seelsorger das Sagen haben in der Gesellschaft, werden aus den neuen Einsichten hergeleitete

Verhaltensnormen den Alltag bestimmen. Nach noch nicht einmal drei Jahrzehnten seit Verabschiedung des Ökumenismusdekrets konnte dieser pädagogische Prozeß erst beschränktes Ausmaß erlangt haben; es konnte noch nicht so weit sein, daß bereits im neuen Geist ausgebildete Laien, Priester und Hierarchen in den Apostolatsbewegungen, Ordensgemeinschaften und kirchlichen Organisationen das Sagen hatten, als die überraschende Situation eintrat. Darum kann ich denen nicht zustimmen, die aus dem Fehlverhalten gutgesinnter, aber vom Ökumenismus noch wenig erleuchteter Christen schließen wollen, das Ökumenismusdekret sei an der sogenannten Basis unserer Kirche kaum von Bedeutung.

Und wie steht es bei den Hierarchen und ihren Vertrauten? Während des Überleitens von alten zu neuen Verhaltensweisen ist ein Meinungsstreit unvermeidlich, denn allzu viele Einzelheiten lassen sich verschieden betrachten. Wir besitzen noch keine allgemein anerkannte ökumenische Pastoral, und bezüglich ihrer Erarbeitung besteht natürlich auch im Episkopat ein Meinungsstreit. Von den Bischöfen möchten die einen auf das Ziel zueilen, während andere hauptsächlich darum besorgt sind, daß nichts von dem Guten, das bisher bestand, verlorengehe. Solange den Ökumenikern noch kein für alle überzeugender Aufweis gelingt, daß das bestehende Gute durch das erstrebte Neue nicht in Frage gestellt wird, tun die Bischöfe als Garanten der Einheit ihrer Ortskirche gut daran, sich nicht an die Spitze einer der beiden Fraktionen zu stellen. Ein Ortsbischof, der ohne geduldige Rücksichtnahme auf die noch nicht überzeugten Priester und Gläubigen seiner Kirche die konsequenteste Anwendung des Ökumenismusdekrets aufs schnellste durchsetzen wollte, diente dem Buchstaben der Konzilstexte, stünde aber dem Geist des Ökumenismus ebenso fern wie ein anderer Bischof, der sich an die Spitze der Gegenseite stellte.

Ich bin dahin gekommen, wo ich eigentlich in der ersten Bank sitzen müßte, um selber aufmerksam anzuhören, was jetzt gesagt werden muß: Wir haben mit unseren menschlichen Schwachheiten ebenso geduldig zu sein wie unser langmütiger Herr, der nicht den eisernen Besen schwingt, um auszukehren, was falsch gemacht wird, sondern mit uns erbarmungsvoll Geduld übt. Wir haben zu warten auf den Tag und die Stunde, die er festlegte für das Ausreifen der Frucht des Ökumenismus. Denn wir können nur säen, und wir müssen es tun mit vollem Einsatz unserer Fähigkeiten; aber das Wachstum hängt nicht von uns ab.

2. Eine lange Liste von Problemen ließe sich erstellen, die eigentlich leicht einer Lösung zugeführt werden könnten, wenn die theoretischen Einsichten des Ökumenismusdekrets volle Anwendung in der kirchlichen Praxis fänden. Aber bei der Herde und bei den Hirten scheint das Samenkorn des Ökumenismus noch einer Wachstumszeit zu bedürfen, bis die entsprechenden Wandlungen des pastoralen Lebens unserer Kirchen möglich werden.

In der früheren Sowjetunion ist die katholische Kirche heute infolge antikirchlicher Zwangsmaßnahmen der Behörden und auch wegen der Binnenwanderung

weit im Osten verbreitet, wo es ehedem nur orthodoxes Kirchenleben gab; die orthodoxe Kirche wurde in die Westukraine getragen, wo es vor der Annexion an die Sowjetunion nur katholisches Kirchenleben gab. Würden sich mit dem Ökumenismusdekret beide Kirchen wirklich als Schwesterkirchen anerkennen, könnte in der GUS (nach dem Modell der Ausländerseelsorge unserer katholischen Großstadtdiözesen, die zusammen mit den Pfarreien für die einheimischen Katholiken unter der oberhirtlichen Leitung durch den jeweiligen Ortsbischof steht) unter einer einzigen hierarchischen Leitung ein je eigenes Kirchenleben für die Gläubigen aus beiden Herkunftskirchen eingerichtet werden. Kleriker aus der katholischen Schwesterkirche, solche mit bischöflicher Weihe nicht ausgeschlossen, könnten in Rußland Dienst tun unter der Verantwortlichkeit der russischen Synode. Entsprechend könnten es orthodoxe Kleriker in der Westukraine unter der Verantwortlichkeit des Lemberger Erzbischofs tun. Gläubige, die der Herkunft nach der einen oder der anderen Kirche zuzurechnen wären, dürften dann ohne Konversion auch am geistlichen Leben der je anderen Tradition Anteil nehmen, wenn ihnen dies geistlichen Nutzen bringt[13]. Aber in beiden Kirchen gibt es noch viel zuwenig ekklesiologische Reflexion darüber, was sich aus der Tatsache ergibt, daß sie zueinander Schwesterkirchen sind, als daß eine solche kirchliche Praxis von Klerus und Volk akzeptiert werden könnte.

Feierlich erklärt das Ökumenismusdekret, wie oben gezeigt, die Vielfalt der kirchlichen Rechtsordnungen und der „Methoden und Arten des Vorgehens zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Dinge" für unerläßlich, damit die Fülle der Kirche erhalten bleibe. Die Parteigänger der vom Konzil zurückgewiesenen Forderung nach Einheitlichkeit versuchen jedoch, die Rezeption dieser Aussagen in die Pastoral unserer Kirche möglichst lange hinauszuschieben. Darum sorgten sie für den Erlaß des Rechtskodex für die katholischen Ortskirchen (CCEO), der die unterschiedlichen Traditionen des christlichen Ostens zu einem Einheitsbrei amalgamiert, welcher nach dem Rezept des CIC zubereitet wurde. Zur Zeit ergeht auch ein Weltkatechismus, der offenbar eine weltweit einzige Methode und Art des Vorgehens beim Vorlegen der Glaubenslehre erstrebt. Aber deuten wir mit dem Finger auch auf uns selbst. Immer noch kann man in unseren Hörsälen die unzutreffende Bezeichnung „gesamtkirchliches Recht" hören, wenn vom CIC – das heißt vom Recht des römischen Patriarchats – die Rede ist.

Das Ökumenismusdekret bezeichnet die altkirchliche Ordnung als maßgeblich, in der nur die Diözesen bzw. Metropolien des römischen Patriarchats unmittelbar auf den Bischof von Rom bezogen waren, die Diözesen und Metropolien der übrigen Patriarchate hingegen über ihren eigenen Patriarchen. In der Erklärung der Glaubenskongregation zur Communio der Kirchen vom Juni 1992 heißt es in der Einleitung, daß sie erging, „da die verschiedenen Aspekte der als Communio bzw. Gemeinschaft verstandenen Kirche für die Glaubenslehre, die Pastoral und die Ökumene von nicht geringer Tragweite sind"[14]. Trotzdem ist in ihr nur über die

einzelnen Ortskirchen mit ihrem Bischof und über die Gesamtkirche mit dem Bischof von Rom an der Spitze die Rede. Die Funktion der Patriarchate und deren Synoden für das Bezogensein der Bistümer (und gegebenenfalls Metropolien) auf den ersten Bischof der gesamten Christenheit findet im Dokument keine Erwähnung – trotz des ausdrücklichen Verweises auf den Ökumenismus in der Einleitung.

Unter ausdrücklicher Zitation der Worte des Ökumenismusdekrets über den Modellcharakter der altkirchlichen Patriarchatsordnung bekannte unser derzeitiger Papst vor Patriarch Dimitrios I. von Konstantinopel, daß man in Rom die rechte Weise der Ausübung des päpstlichen Amtes noch nicht gefunden habe. Er bat deshalb Katholiken und Nichtkatholiken, mit ihm um Erleuchtung zu beten und miteinander zu forschen, wie er sich zu verhalten habe, damit sein Dienst für alle hilfreich werde[15].

Damit der Bitte des Papstes um diese Mithilfe bei seinem Bemühen, das Ökumenismusdekret zu rezipieren, nachgekommen werden kann, müssen wir Katholiken einen Fehler korrigieren, der unseren Vorfahren im Hochmittelalter unterlief. Als nämlich der Zuständigkeitsbereich des römischen Bischofs als Papst wegen der Schismen fast identisch wurde mit seinem Zuständigkeitsbereich als römischer Patriarch, vergaßen unsere Vorfahren, überhaupt noch zwischen beiden Bereichen zu unterscheiden. Inzwischen expandierte der Zuständigkeitsbereich des römischen Bischofs als römischer Patriarch in alle fünf Kontinente. So blieb es dabei, daß sich beide Territorien gleich weit erstrecken, und der Fehler unserer Vorfahren wird von der überwiegenden Mehrheit von uns Katholiken bis heute noch nicht einmal erkannt. Wann immer in einer katholischen Diözese etwas mit Hilfe Roms geschah und geschieht, wurde und wird es als mit päpstlicher Hilfe getan verstanden, auch wenn der römische Bischof in Wirklichkeit aufgrund seiner Rechtsstellung als Patriarch half.

Die irrtümliche Identifizierung römischen patriarchalen Handelns mit päpstlichem Handeln hat schon viel Unheil in der Geschichte verursacht[16]. Sie schadet auch heute, denn sie bewirkt, daß die zentralistische Ordnung, die sich das römische Patriarchat gegeben hat, für päpstlichen Zentralismus gehalten wird. Ein konkretes Beispiel: Das gründliche Studium des gültigen Kirchenrechts unserer Kirche erbringt, daß der römische Bischof in seiner Eigenschaft als Patriarch, nicht in jener als Papst, die Bischöfe der lateinischen Kirche ernennt. Als es in letzter Zeit wegen umstrittener Vorgehensweisen bei der Ernennung bestimmter Bischöfe zu großer Unzufriedenheit kam, brachten gewisse Anhänger des römischen Bischofs das päpstliche Amt in Mißkredit, indem sie sagten, es müsse dem *Papst* frei bleiben, zu ernennen, wen er wolle, obgleich laut Kirchenrecht der römische Bischof in diesem Fall als zentralistisch amtierender *römischer Patriarch* handelte. Beachtete man bei uns die nüchternen Hinweise des Ökumenismusdekrets auf die Rechtsordnung der Kirche besser, könnten manche Besorgnisse unserer Schwesterkirchen vor dem

römischen Zentralismus gemildert werden. Es könnte ihnen deutlich gemacht werden, daß sie im Fall der Aufnahme der Communio davon gar nicht bedroht wären. Denn die Überwindung der Kirchenspaltung bedeutet doch nur, mit dem römischen Bischof *als Papst* sich vereinen, nicht aber, daß alle dem zentralistisch regierten *römischen Patriarchat* einzugliedern wären.

## Ein Blick in die Kirchengeschichte

Mein Optimismus, daß alle erwähnten und auch die unerwähnt gebliebenen Schwierigkeiten kein Beweis sind, daß das Ökumenismusdekret vergessen worden sei, begründet sich in erster Linie aus der Konziliengeschichte. Denn die Rezeption von Konzilsbeschlüssen in die kirchliche Praxis dauerte stets lange. Als die alte Kirche lernen mußte, wie sie in Gebet und Glaubensbekenntnis über das Mysterium der Trinität reden solle, und als sie dafür 325 auf dem Konzil von Nizäa einen Weg fand, dauerte es im Römerreich bis zum Ende des 4. Jahrhunderts und jenseits der Reichsgrenzen noch länger, bis die Lösung überall in die gottesdienstlichen Texte aufgenommen war. Für das Mysterium des Immanuel, also für die erlösende Nähe unseres Gottes zu den Geschöpfen, wofür man 431 in Ephesus und 451 in Chalkedon die Bekenntnisformeln prägte, bedurfte es noch Jahrhunderte des theologischen Forschens und Ringens und sogar noch dreier weiterer ökumenischer Konzilien, bis mehr als drei Jahrhunderte später wenigstens bei der griechisch-lateinischen Christenheit definitiv die Annahme der orthodoxen Lehre gesichert war. Auch die Bestimmungen des Konzils von Trient gingen erst nach und nach in das pastorale Leben der Katholiken ein; mancherorts dauerte es bis zur Promulgation des CIC im Jahr 1917, daß sie bekanntgemacht wurden und zur Anwendung kamen.

Wenn der Heilige Geist solche Fristen zuläßt, bis tiefere Einsichten, zu der er der Kirche verhilft, ins kirchliche Leben übertragen sind, wie sollte es dann berechtigt sein, schon heute – nur 30 Jahre nach Eröffnung des Zweiten Vatikanums – davon zu reden, daß das Ökumenismusdekret nur Utopie sei, weil seine Anweisungen den kirchlichen Alltag noch nicht prägen? Paulus schreibt über den Aposteldienst: „Wir tragen den Schatz in zerbrechlichen Gefäßen; so wird deutlich, daß das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt“ (2 Kor 4, 7). Auch das mühsame und lange währende Ringen der Kirche, bis sie die Einsichten, die ihr das Übermaß der Kraft des Gottesgeistes erlaubt, richtig anwenden kann, macht deutlich, daß die Kirche von sich aus schwach ist und nur stark sein kann in dem, der sie stärkt, sobald die Zeit gekommen ist, die er dafür festgesetzt hat.

## ANMERKUNGEN

[1] Unitatis redintegratio (UR), Art. 1. [2] LThK Konzil, Bd. 2, 44.
[3] G. Philips, Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche, ebd. Bd. 1, 139–155.
[4] Vgl. die Ausführungen zu Art. 8,2 im Kommentar v. A. Grillmeier, ebd. 174–175.
[5] Lumen gentium, Art. 8.
[6] ThK Konzil, Bd. 2, 54.
[7] M. Pribilla, Um kirchliche Einheit: Stockholm – Lausanne – Rom. Geschichtlich-theologische Darstellung der neueren Einigungsbestrebungen (Freiburg 1929) 225f.
[8] Im Anschluß an die Ansprache von Johannes Paul II. bei seinem Besuch in der Orthodoxen Kathedrale von Bialystok am 5. 6. 1991 wird über die Implikationen des vollen Kircheseins von Gemeinschaften, die nicht in Communio zueinander stehen, nachgedacht bei Suttner, „Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft": eine ekklesiologische Aussage oder eine ökumenische Höflichkeitsformel?, in: Veritati et Caritati (FS Bischof A. Nossol), hrsg. v. P. Jaskóla (Opole 1992) 291–307; eine Kurzfassung des Aufsatzes in: Der christl. Osten 47 (1992) H. 6.
[9] D. Papandreou, Orthodoxie und Ökumene. Ges. Aufsätze, hrsg. v. W. Schneemelcher (Stuttgart 1986) 91.
[10] H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen ([37]Freiburg 1991) 6.
[11] Zum Entstehen dieser Bezeichnung vgl. J. Feiners Kommentar: LThK Konzil, Bd. 2, 54–56.
[12] Zu dem Vorschlag, über die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland auf diese Weise nachzudenken, um ihre ekklesiale Würde zu ergründen, vgl. Suttner, Die ökumenische Dimension der Liturgie, in: Quaestiones Disputatae 122 (Freiburg 1989) 128–142.
[13] Als „ökumenischer Zukunftstraum" ist dies weiter ausgeführt bei Suttner, Alte Rivalitäten aufs neue? Zum Verhältnis zwischen römischer und russischer Kirche, in: Historische Verantwortung vor der Gegenwart, hrsg. v. G. Virt (Frankfurt 1993) 95–116. Zu den Zwangsmaßnahmen und Bevölkerungsumschichtungen, die die Ostausdehnung der katholischen Kirche und die Südwestausdehnung der russischen Kirche bewirkten, vgl. Suttner, Die katholische Kirche in der Sowjetunion (Würzburg 1992).
[14] Dt. in: HK 46 (1992) 319–323.
[15] Anspr. v. 6. 12. 1987 in: L'Oss. Rom. 7./8. 12. 1987, 5. (Ein Zitat des betreffenden Passus der Ansprache findet sich in dem in Anm. 8 zit. Beitrag.)
[16] Ein schweres Verhängnis für die Kirche, das so zustande kam, ist geschildert bei Suttner, Brachte die Union von Brest Einigung oder Trennung für die Kirche?, in: Ostkirchl. Studien 39 (1990) 3–21.

*Norbert Brieskorn SJ*

# Rechtsphilosophie

## Neuere Entwicklungen und Aufgaben

Trifft die Beschäftigung mit Philosophie oft schon auf distanzierte Neugier oder auf nur wenig versteckte Verachtung, so steht die Rechtsphilosophie erst recht im Abseits und gilt vielen als die Philosophie einer entlegenen Region.

Verdient sie diese Abseitsstellung? Wenn wir der Mehrheitsmeinung folgen, die weit genug und noch präzise genug ist, läßt sich als Aufgabe der Rechtsphilosophie auf einer ersten Stufe die Bemühung feststellen, die angemeldeten Ansprüche der Menschen untereinander dahin zu klären, ob und inwieweit sie in das Ordnungssystem Recht Eingang finden sollen. Auf einer zweiten Stufe beurteilt sie das Funktionieren und den Kompetenzbereich des Ordnungssystems selbst, der Institutionen und ihrer Arbeitsweise. Auf einer dritten Stufe hat die Rechtsphilosophie die verschiedenen Antworten zu diskutieren, welche auf die Frage, wozu das Rechtssystem dienen solle, gegeben werden: der Gerechtigkeit sagen die einen, der Stabilisierung von Erwartungen andere. Ich möchte das Wozu so beantworten: Das Recht hat für die stabile, verläßliche Zuordnung der Freiheitsräume freier und in der Freiheit gleicher Gesellschaftsmitglieder und damit für die Berechenbarkeit des sozialen Lebens zu sorgen.

Rechtsphilosophie erweist sich somit als unabdingbar, weil den Menschen ihre Ansprüche und Verpflichtungen nicht von vornherein deutlich sind, weil Umfang und Grenzziehungen der Freiheitsräume unablässig der gemeinschaftlichen Überprüfung bedürfen und weil auch die Frage nach dem Sinn von Recht immer neue Beantwortung fordert.

### Gründe für das neue Interesse an der Rechtsphilosophie

Es gibt je länder- oder rechtskulturspezifische und allgemeinere Gründe für diese „Rückkehr der Rechtsphilosophie", wie Michel Troper sich etwas zu euphorisch und ungenau ausdrückt[1]; denn einerseits fehlte es nie an solchem Nachdenken, zum anderen wäre es angemessener, von „Rechtsphilosophie" im Plural zu sprechen; auch ist sie nicht überall willkommen.

Das an Karl Marx und Friedrich Engels orientierte Denken der sozialistisch ausgerichteten Staaten sah das Recht als ein Element des Überbaus an, das in starrer

oder flexibler Weise, aber letztlich immer von der Basis aus geformt wurde. Auf sie richtete sich das Hauptinteresse, also auf Geschichtsphilosophie und Ökonomie. Rechtsphilosophie gewann erst allmählich, aber schon vor 1989, ein größeres Gewicht, da ein Verzicht auf das Lenkungsinstrument Recht den Systemen immer unverantwortlicher erschien. Mit dem Zusammenbruch der sozialistischen Staaten haben deren Rechtsphilosophen die ehemals vehement bekämpften Positionen des neuzeitlich-liberalen Rechtsdenkens keineswegs der kritischen Prüfung entzogen.

Anders gestaltete sich die Situation in den liberalistisch ausgerichteten Staaten. Staats- und Rechtsphilosophie forderten die Anerkennung der Volkssouveränität und traten für Verfassung, Gewaltenteilung sowie den rechtlichen Schutz des Individuums ein. Als nach zahlreichen Rückschlägen diese Ziele in den Hauptstaaten der westlichen Hemisphäre allmählich jedenfalls der Form nach erreicht waren, richteten die Erwartungen sich nicht auf einen neuen Horizont. Vielmehr wandten sie sich nach innen auf das Erreichte zu und versuchten, das Normenpaket gewichtiger zu machen, übereilte Universalisierungen wahrzunehmen und vor allem die freigewordene Kampfkraft auf die Umsetzung und Anwendung der Normen zu verwenden. Es galt und gilt einzuholen, was gleichsam „vor-geschrieben" ist. Zur Hilfe holte man die Kultur- und Sozialwissenschaften – ein fast gegenläufiger Prozeß zur Bewegung in den ehemals sozialistischen Staaten spielte sich ab. Auch diese Entwicklung ist in vollem Gang.

An allgemeinen Gründen sind zwei zu nennen. Der Rechts- und Wohlfahrtsstaat vermehrt unablässig die rechtlichen Normierungen. Wenn er auch das abendländische Versprechen, in der athenischen Polis zuerst formuliert, zunehmend einlöst, nämlich die Herrschaft von Menschen über Menschen durch die Herrschaft des von allen Bürgern beschlossenen Gesetzes abzulösen, so verbuchen diese keineswegs immer schon dadurch einen Zuwachs an Freiheit. Außerdem bleiben Institutionen unverzichtbar. Der US-amerikanische Sozialphilosoph *Michael Walzer* (geb. 1935) begründete wiederholt, daß die Versorgung mit den Gütern, welche ihre Empfänger als Basisgüter bewerten, nicht über den Markt oder durch Geldverteilung zu erreichen sei, sondern einer verläßlichen Verteilungsstelle, also der Institutionen, bedürfe[2]. Denn für Geld trifft das Wort zu: Wer hat, dem wird noch gegeben. Der Markt stellt Ungleichheit her. Rechtsphilosophie hat hier die Regelungen zu diskutieren und ihr vernünftiges Maß aufzuspüren.

Ein zweiter allgemeiner Grund ist die Erfahrung, daß mit Religion schon längst kein Staat mehr zu machen, mit Moral die Gesellschaft nicht zu integrieren und oft Meinung der Wahrheit gewichen ist.

Sosehr der Reichtum der Perspektiven und die Vielfalt der Ansichten zu begrüßen sind, so unerläßlich ist aber gerade angesichts des Verlusts oder der Zersplitterung der Wertsysteme ein von der Mehrheit getragener Grundkonsens. Auch wenn viele das rechtlich Erlaubte zugleich für moralisch erlaubt halten und niemand genau weiß, *wie* plural die Gesellschaft wirklich ist, so erfuhr das Leben ei-

nen neuen Schub in Richtung Privatisierung. Mit dem Wegfall der Disziplinierung, welche nicht zuletzt der Ost-West-Konflikt auferlegte, verstärkte sich die Rücksichtslosigkeit, und statt neuen Engagements für die gemeinsamen Belange stellte sich eher Unsicherheit und Resignation ein.

Es bedarf aber eines mehrheitlich kraftvoll getragenen Grundkonsenses, eines Gehalts an Wertbejahungen, welcher Selbsterhaltung des einzelnen und das Gemeinwohl miteinander vermittelt. Er läßt das Recht, eine Organisationsgewalt samt ihren Pflichten und Befugnissen und die legale Ordnung bejahen, selbst wenn sie nicht völlig der eigenen, aber verhandelbaren Vorstellung entspricht. Diese Ordnung wäre aber immer noch deshalb als vernünftig zu akzeptieren, weil sie den Frieden garantiert und für die Konfiktfälle Toleranz und Verfahren anbietet. Ein solcher Konsens sollte auch das Wissen mit sich transportieren, daß die Gleichheit aller Menschen letztlich Treue und Wahrhaftigkeit im Umgang miteinander verlangt. Auf die Unerläßlichkeit dieser Werte, ja sogar einer gegenseitigen Achtung und Liebe hinzuweisen genierte sich keineswegs *John Locke* (1632–1704), einer der Begründer der liberal-aufgeklärten demokratischen Rechts- und Staatsphilosophie[3]. Auch wenn es unbestrittene Aufgaben des Rechts gibt, wie die Sorge für die Sicherheit, so herrscht Unsicherheit darüber, ob und wie das Recht beim Aufbau einer solchen Ordnung Hilfe leisten darf. Dieses Problem führt uns zu den zeitgenössischen Antworten auf die Frage, wie das Recht zu rechtfertigen und wie es zu legitimieren sei.

Nach dem Vergessen oder gar Zertrümmern von Autoritäten und Weltbildern wird die Antwort dort gesucht, wo ein soziologisches und menschenrechtliches Denken Gründe der Rechtfertigung finden läßt: bei der Gesellschaft und dem Menschen. An beiden Polen setzt die Beschäftigung an, einmal an der Gesellschaft, die man nun nicht mehr als Organismus oder hypostasierte Einheit, sondern als System mit dem Recht als Untersystem begreift; zum anderen am Bewußtsein des Staatsbürgers, der fordert, „keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat“[4].

## Das Recht als System und sein Funktionieren

Als radikalster dürfte wohl der Ansatz des Bielefelder Soziologen *Niklas Luhmann* (geb. 1927) gelten[5]. Recht ist ein Untersystem neben vielen anderen Untersystemen, zugleich ein alle anderen Systeme stabilisierendes und ihren Beziehungen rahmengebendes System. Nicht mehr Personen, sondern Funktionen werden innerhalb der Systeme in Beziehung gesetzt. Recht dient somit dazu, den Leistungen der einzelnen Funktionen für andere Funktionen oder von Systemen für Systeme eine gesellschaftliche Bedeutung zu geben und darin transportierte Erwartungen in Erfüllung gehen zu lassen. Es interessiert mehr die Vernetzung als der Rahmen,

zwischen den sie „gespannt" ist. Dieser gilt selbst als Element eines weiteren Netzes und so fort. Das System baut sich auf, kann sich übernehmen und wieder vereinfachen. Es produziert sich mit seinen ihm eigenen Leistungen selbst – Luhmann nennt es „autopoietisch" –, reproduziert sich und stellt sich selbst unter dauernde Selbstbeobachtung – in Luhmanns Worten: es ist „selbstreferentiell". Veränderung geschieht durch Kommunikation, nicht durch äußeren Druck oder psychischen Drang. Differenz und Einheit bilden sich je neu.

Ein „autopoietisches" und „selbstreferentielles" System streift jeglichen Wertbezug „nach außerhalb" ab und beschäftigt sich nur noch mit der Frage nach dem Funktionieren. Darauf komme es an, so Luhmann, nicht auf den Inhalt; Recht sei beliebig änderbar. Nicht der Wertgehalt, sondern der Selbsterhalt, nicht das Warum, sondern das Wie der Existenz interessieren. Die funktionale Sichtweise läßt die Skala an Bewertungen eines Systems, etwa als gut, gerecht, menschlich, auf den Wert „tauglich" oder „leistungsfähig" zusammenschrumpfen. Recht ist legitim, wenn es den notwendigen technisch-sozialen Wandel bewirken und bewältigen hilft. Naturrechtlich-moralische Ansätze müssen es sich gefallen lassen, als alteuropäische Fragestellungen ausgemustert zu werden. Ich erkenne an, daß Luhmann einen Ausschnitt des Rechts erhellt, aber eben nur einen Ausschnitt. Das Systemdenken beschäftigt sich mit Funktionen, nicht mit dem lebendigen, immer noch einmal komplizierteren und auch einfacheren Menschen, den Luhmann auch nicht für irgend etwas gewinnnen will. Er analysiert Vorhandenes und stellt es nicht in Frage.

Prägende Kraft hat weiterhin das Rechtsdenken des in Oxford lebenden englischen Rechtsphilosophen *Herbert A. L. Hart* (1907–1993) ausgeübt, der die Einteilung der Rechtsmaterien mit einem soziologisch-funktionellen Blick verband und dabei die Frage der Legitimation wieder aufnahm[6]. Das Recht läßt sich in Primärregeln und in Sekundärregeln aufteilen. Primär sind die Verbots- und Gebotsnormen, unter die sekundären fallen einmal die Regeln, welche die Änderung des Rechtssystems betreffen, also Normen zur Änderung der Verfassung oder das Parlamentswahlrecht. Eine zweite Untergruppe betrifft die Verfahrensnormen, etwa die Prozeßordnungen. Die dritte Unterregel nennt Hart die „Rule of Recognition", die Regel, daß das Recht seine Legitimation aus der Anerkennung durch die Rechtsadressaten beziehe; in dem Normalfall ist damit die Mehrheit der Bevölkerung gemeint. So sehr das Funktionieren des Systems als Ausgangspunkt genommen ist, so sehr ist Hart auf die Rechtfertigungsfrage eingegangen. Allein die Mehrheit der Rechtsadressaten beschafft die Rechtfertigung, einen bestimmten Inhalt muß der Konsens nicht enthalten. Hinter diesem Verzicht zeigt sich die Haltung des im Fall Harts begrenzt optimistischen Rechtsdenkers, daß die Bevölkerung auch längerfristige Interessen in ihre Entscheidung miteinbeziehe. Jegliche inhaltliche Grenzziehung, die einen Konsens diktierte oder bewertete, würde es nach Hart mit sich bringen, daß einzelne Gesetze gegen die Mehrheitsauffassung

zu stehen kämen. So aber würde das Recht entwertet werden, weil ihm die Befolgung versagt wäre. Ein Großteil der Bevölkerung befände sich in dem Zustand beständiger Illegalität, was nicht nur für Hart eine unerträgliche Vorstellung ist. Recht und Moral sind begrifflich und sachlich für ihn getrennt. Ist trotz „Rule of Recognition" ein Gesetz in den Augen einiger unerträglich ungerecht, so sind sie zum Widerstand aus moralischen Gründen verpflichtet; doch verliert das Gesetz nie seinen Rechtscharakter.

*Ronald Dworkin* (geb. 1931), Nachfolger auf dem Lehrstuhl Harts in Oxford, behauptet gegen ihn, daß jedes Rechtssystem nicht nur aus Regeln, „Rules", besteht, sondern auch aus „Principles", aus Prinzipien[7]. Die Regeln geben Rechte, die Prinzipien zeigen Ziele auf. Aber diese haben ihren Platz *in* der Rechtsordnung. Sie erhöht sich gleichsam nur um ein Stockwerk. Um die Regeln zu korrigieren, muß also nicht auf irgendein „überpositives" Recht – gegen Naturrechtler gesagt – noch auf eine diffuse Volksmeinung – gegen Hart gerichtet – zurückgegriffen werden, sondern Dworkin zufolge ist im Fall etwa einer Gesetzeslücke die Auslegung der Prinzipien zu betreiben. Die Richter müssen sich ihrer bedienen. Dworkin führt den Fall an, daß x den y getötet hat, y den x aber in seinem Testament als Erben eingesetzt hat. Darf x, der Mörder, das Erbe seines Opfers antreten? Das angelsächsisch-US-amerikanische Recht sah aber anders als das deutsche Erbrecht in seinen „Rules" keinen Ausschluß vom Erwerb vor. Das Gericht griff nun auf ein „Principle" zurück, daß nämlich niemand aus seiner verwerflichen Tat einen Vorteil ziehen dürfe. Die Richter blieben bei der Lösung dieses Falls innerhalb des Rechtssystems, konnten trotzdem einen Teil desselben, den der Rules, erweitern und ergänzen.

Für Dworkin gilt dann auch, daß es für jeden Fall nur eine einzige gerechte Lösung gebe, also nur *ein* gerechtes Urteil. Hart hingegen nahm an, daß verschieden ausgefallene Urteile durchaus jedes für sich dem Fall gerecht werden könnten. Außerdem sei, so Hart, diese Frage etwas müßig, da wir Menschen ja doch nicht den lückenlosen Über- und Einblick hätten. Aber diese von Dworkin wieder aufgeworfene Frage nach dem einen, und *nur einen* gerechten Urteil für jeden Fall bewegt weiter das Nachdenken. Das *eine* gerechte Urteil setzt nicht nur die lückenlose Kenntnis des Falles, aller seiner relevanten Umstände und des Täters voraus, sondern die Bewertung alles dessen, was in diesem Fall zu bewerten ist, nach der einzigen Werteskala, die wiederum nach einer unbezweifelbaren Wertung die allein richtige ist. Abstimmungen unter Menschen über das, was an Umständen relevant ist oder welche Skala in Frage kommt, haben hier als unzulässig und unzuverlässig auszuscheiden. Daß wir dieses Urteil nicht finden, und wenn gefunden, dann vielleicht auch nicht als das einzige gerechte ausschildern, spricht allein noch nicht gegen seine „Existenz". Aber schließen nicht alle Wertungen unabdingbar menschliche Urteile mit ein, welche als menschliche wiederum nur perspektivisch und mittels des Dialogs gewonnen sind?

Dworkin denkt von dem Rechtssystem der USA aus und sieht in einem solchen Normensystem die Prinzipien von politischer Mitbestimmung, Freiheit und Gleichheit, Eigentum und Schutz grundrißhaft verwirklicht. Recht ist legitim, wenn es sich an sich selbst, das heißt in einer nachprüfbaren Weise an den Prinzipien ausrichtet. Dworkins Anliegen ist dabei weniger die grundsätzliche Reflexion über Staat und Recht, sonderen die Analyse des Rechtssystems. Der Status quo ist für ihn auf Weiterentwicklung angelegt.

Während R. Dworkin mit der Erweiterung des Rechtssystems um die Rolle der Prinzipien es in Richtung Geschlossenheit und Autarkie aufzuwerten meint, öffnet *Jürgen Habermas* (geb. 1929) mit den Prinzipien das System.

In früheren Schriften ging Habermas von dem wirkenden Vorhandensein einer einheitlichen Rationalität aus, nahm an ihr für den einen moraltheoretischen Diskurs Maß und konnte die Linien eines modernen Rechts von hier festlegen. Für ihn ist nun aber die universale Rationalität in die Unübersichtlichkeit, ja Widersprüchlichkeit vieler einzelner Diskurse zerbrochen. Die blinde Wahl einer Diskursgemeinschaft ist aber gewiß des Menschen unwürdig. Wonach sich aber entscheiden? Weder logisch noch erfahrungsgemäß gesichert ist es außerdem, aus der Tatsache der Einigung zwischen zweien, mehreren oder auch einer Mehrheit der Bevölkerung über eine Norm zu folgern, daß sie auch dem Menschen angemessen und das Sollen der Norm gerechtfertigt sei. Wie kann also der Gedanke der Kommunikationsgemeinschaft hochgehalten werden ohne eine ihr übergeordnete Instanz und ohne daß jegliches Resultat der Konsensfindung schon allein durch die Tatsache, daß es einem Prozeß der Konsensfindung entsprungen ist, rechtfertigend wirkt oder sich in Recht umwandeln läßt?

Habermas setzt auf diese Probleme – der Vielfalt in Spannung stehender Diskurse und der Wahrheitsfrage – in seinem Werk „Faktizität und Geltung" (1992) seine Überlegungen an. Einmal formt er die allgemeine Diskurstheorie um: Eine Welt gleichrangiger Diskurseinheiten und vielfältiger Diskursvernetzungen entsteht. Es gibt für ihn jetzt kein „Großsubjekt eines gemeinschaftlich Ganzen" mehr, wohl aber eine Mehrzahl von „miteinander verzahnten Diskursen". An Diskurstypen arbeitet er heraus: den Diskurs der Moralität, der auf Universalität zielt; den der ethisch-politischen Lebensfindung, wo um die Bestimmung des Glücks des einzelnen und der Gesellschaft gerungen wird; den pragmatischen Diskurs, der sich in Zweck-Mittel-Relationen bewegt. Ein weiterer Diskurs wird geführt, dem es ausschließlich um die Verhandlung über Güter geht. Er gelingt, wenn ein fairer Kompromiß am Ende steht. Was ihn auszeichnet, nämlich der Kompromiß, hat keinen Platz im moralischen Diskurs, sind doch die sittlichen Normen nicht aushandelbar. Rechtsdiskurse sind schließlich noch zu nennen; sie bezwecken die Stabilisierung des eigenen wie aller anderen Systeme. Die Diskurseinheiten dürfen eine Einheit ausbilden, sollen jedoch nach außen porös bleiben.

Mit dem Blick auf diese nun so in Gesprächseinheiten zerlegte Gesellschaft

spricht Habermas das Problem an, daß die meisten Diskursteilnehmer anonym bleiben, und warnt davor, den Diskurs deswegen zu diskriminieren. Er beklagt zwar noch nicht den totalen Verlust, aber doch die Gefährdung der gesellschaftlichen Solidarität. Sie vermag Habermas zufolge grundsätzlich in rechtlichen Strukturen „aufbewahrt" zu werden, ist aber „regenerationsbedürftig". Wie sie aber auffrischen oder wie ihr neues Leben eingeben? Habermas nimmt nun an, daß ein Potential entfesselbarer kommunikativer Freiheiten noch vorhanden ist – Erinnerung an Platons Höhlengleichnis? – und daß ihre Befreiung ebenso zur wirksamen Sicherung gleicher subjektiver Freiheiten wie zur Selbstbestimmung als souveränes Volk beitragen kann. Habermas geht es dabei um jenes von Aristoteles schon angesprochene Verhältnis des einzelnen und der Gesellschaft, wenn er sich um die Zuordnung von privater und öffentlicher Autonomie bemüht. Er wehrt zweierlei Ansprüche auf Vorrang ab, den des Individuums gegenüber der Gesellschaft und den der Gesellschaft gegenüber dem Individuum. Auf eine Argumentation soziologischer Fundierung gestützt, zieht er es vor, von der Gleichursprünglichkeit beider zu sprechen. Die Sicherung beider gegeneinander ist gleichwertig. Der einzelne soll ein allgemeines, ein politisches Wesen werden. Die Gesellschaft hingegen hat ihre Selbstbestimmung zu besorgen, aber dabei immer zu beachten, daß diese Selbstbestimmung ohne Beachtung des Menschenrechtsschutzes aller einzelnen nicht gelingen kann.

Im letzten Kapitel seiner Untersuchungen, die hauptsächlich darum kreisen, wie die rechtsstaatliche Regulierung des Machtkreislaufs funktioniert, schlägt Habermas ein Modell vor, welches die von Freiheit her und auf Freiheit hin geordneten Rechtsverfahren in den Mittelpunkt rückt. Habermas nennt es das „prozeduralistische Rechtsparadigma". Es soll sperrig gegenüber den Modellen sowohl der formalen Demokratie als auch gegenüber einem wohlfahrtsstaatlichen Modell sein, welches sich seine Legitimität durch beständige weitere Verteilungen und Zuteilungen verschafft. Recht ist nicht legitim, weil es etwa als Gesetz in eine allgemeine grammatische Form gefaßt ist, auch nicht, weil eine Mehrheit einen bestimmten Inhalt für richtig hält, sondern weil es sich einem „demokratischen Verfahren" verdankt, einer von allen Betroffenen gestaltbaren Politik, ohne daß es einen Zwang auf Teilnahme an den Verfahren gibt.

Nur einige Fragen stellen sich gegenüber einem solchen Ansatz. Liefert Habermas die Beschreibung eines Faktums, wenn er Gesellschaft in miteinander verzahnte Diskursgemeinschaften zerlegt und zusammensetzt, oder stellt er eine Forderung nach Umwandlung der Gesellschaft auf? Welche zentralen Aussagen sind beschreibend, welche vorschreibend? Ist die Entfernung zum Systemdenken N. Luhmanns im Werk Habermas' nicht noch weiter geschrumpft? Doch bleibt der Unterschied, daß Habermas weiterhin und unbeirrt an dem Rest festhält, den Luhmann als so veraltet ansieht, daß jeder Wiederbelebungsversuch nur Kraftvergeudung wäre. Woher stammt aber nun für Habermas die Legitimität? Woher ist

sie zu besorgen? Ist es der Diskurs, der die Legitimität produziert? „Pflichten werden im moralischen Diskurs begründet", heißt es, also nicht „gefunden". „Recht entspringt der Meinung" ein andermal. Habermas spricht andererseits davon, daß man sich Quellen der Legitimation zwar erschließen, aber nicht über sie verfügen kann; oder er weist auf die in jedem von Menschen geschaffenem System immer „ungesättigt" bleibende Freiheit hin, so daß Freiheit deswegen immer entfesselt werden dürfe. Wie sieht er den Menschen? Er spricht vom aufgeklärten Selbstinteresse der Beteiligten mit dem Zusatz, daß niemand sich selbst Unrecht tun könne. Stimmt das schon im Verhältnis zu sich selbst? Beim Studium dieses Ansatzes fühlt man sich an Proudhons Modell des Föderalismus erinnert. Wobei dessen Stoßrichtung gegen den Staat von der vorausgesetzten Solidarität ausging und sie als organisierende Kraft in den Dienst der Freiheit stellte, während Habermas zur Rettung der Solidarität antritt.

## Ansätze am Kantischen Denken

Während innerhalb des Rechtssystems stabilisierende, orientierende Faktoren gesucht werden, die nicht jedes durch das geregelte Verfahren zustande gekommene Ergebnis als Recht ausweisen wollen, gibt es auch Ansätze, die „System" und „Funktion" gar nicht in den Vordergrund des Rechtsdenkens stellen. Welchen Einfluß das Freiheit und Relation in den Mittelpunkt rückende Denken von *Charles S. Peirce* (1839–1914) ausüben wird, erweist die Zukunft. Die Selbstverantwortung des Menschen findet dort starke Beachtung, wo *Immanuel Kants* (1724–1804) Werke Rechtsphilosophen zu verschiedenen Ansätzen dienten. Ging *Hans Kelsen* (1881–1973) vorzugsweise von der „Kritik der reinen Vernunft" aus, inspirierte die „Kritik der praktischen Vernunft" *John Rawls* (geb. 1921)[8].

Die „Metaphysik der Sitten" (1797) beeinflußt das zeitgenössische Denken über Staatsvertrag, Recht und Zwang, „Moralität" und „Legalität". Nicht ein Diskurs der künftigen Bürger oder ein Staatsvertrag bestimmt in ihr das, was Recht ist, sondern die Vernunft, welche die angeborene Freiheit zum Ausgangspunkt aller Gestaltungen, auch des Staatsvertrags, machen will. Eine Rechtsordnung als *Rechts*ordnung kann nach Kant gar nicht jeden Inhalt aufnehmen.

*Otfried Höffe* (geb. 1943)[9] denkt streng vom Rechtsbegriff der Kantischen Rechtslehre aus und legt den Raum des Rechts zwischen den Extremen des „Positivismus" und des „Anarchismus" an. Ein jeder Mensch, selbst der unsozialste, muß sich, nur mit dem Blick auf sich, sagen, daß es für sein Leben, Überleben und Gutleben besser sei, in einen rechtlichen Zustand zu treten als ihn zu verschmähen. Was Menschen dann an Ordnung setzen, ist erst Recht, wenn allen gleiche unabdingbare und gleich gesicherte Freiheitsräume geschaffen sind. Dies bringt Beschränkungen der Freiheitsräume mit sich. Erst wenn eine solche Verteilung der

Freiheitsräume vorgenommen ist, die für alle am vorteilhaftesten ist, läßt sich von einem gerechten Zustand und von legitimem Recht sprechen. Er ist selbstverständlich mit ordnender Gewalt ausgestattet. Anarchisches Denken ist Höffe zufolge als unmenschlich entlarvt, dem Positivismus aber eine inhaltliche Auflage gemacht worden. Höffe hat zusätzlich zu Kants Gedanken solche von Thomas Hobbes als überzeugend akzeptiert. Er versucht, mit möglichst wenigen Voraussetzungen zu arbeiten und den unverzichtbaren Grundraster gesellschaftlichen Lebens vom einzelnen her zu begründen. Kommt in einer solchen Argumentation nicht das „Sozialwesen" Mensch zu kurz?

*Robert Alexy* (geb. 1945) versucht neuerdings[10] zu zeigen, daß die Radbruchsche Formel den gesetzespositivistischen Angriffen standhalten könne. Diese Formel *Gustav Radbruchs* (1878–1949), mit der, wie Alexy zeigt, sich bis heute rechtsphilosophisches Denken auseinandersetzt, lautet:

„Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, daß das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als ‚unrichtiges Recht' der Gerechtigkeit zu weichen hat." [11]

Damit ist auch ungerechtes und unzweckmäßiges Recht gerechtfertigt, solange es nicht in unerträglichem Maß der Gerechtigkeit widerspricht. Zum anderen führt Alexy aus, daß die Behauptung, dieses Recht gelte, weil es gesetzt oder von der Bevölkerung angenommen sei, immer mit einschließe, daß ein Richtigkeits- und Begründbarkeitsanspruch miterhoben werde: „Dieses Recht gilt, es ist richtig und läßt sich begründen!" Er versteht seinen Ansatz selbst so, daß er das seiner Ansicht nach verkürzende positivistische Argument, Recht gelte, weil es gesetzt sei, nicht ausweite, sondern dessen ursprünglichen Umfang wiederherstelle. Doch gesteht Alexy ein, daß ein solcher Richtigkeitsanspruch auch von einem NS-Richter bei seiner Urteilsverkündigung miterhoben wurde. Dieser Anspruch auf Begründbarkeit führe aber über Gesetz und Verfassung hinaus in den diese umschließenden Bereich der „Moral", der „moralischen Weltanschauung". Damit sei ein notwendiger Zusammenhang von Recht und Moral aufgezeigt. Alexy skizziert keine Inhalte einer solchen Moral. Hans Albert hat in seiner Auseinandersetzung mit Wolfgang Kuhlmann[12] bezüglich der Aussagen, nicht der Normen wohlgemerkt, bestritten, daß mit jeder Aussage die Behauptung miterhoben werde: „Und ich kann die Wahrheit meiner Aussage begründen." Es könne, so H. Albert, sehr wohl die Aussage nur mit einer Vermutung ihrer Richtigkeit erhoben werden. Ist dieser Einwand auf das Feld der Normen übertragbar? Ließe sich auch hier vorbringen, man sei sich über die Richtigkeit dieser Norm zwar nicht völlig, doch ziemlich sicher? Wo allerdings der Verweis vom Recht, als Regeln im Sinn Dworkins begriffen, auf die Prinzipien erfolgt, dort geschieht doch wohl kein Verweis mehr auf die Moral; der Überprüfer hält sich im Raum des Rechts auf.

## Verankerung in einer Rechtsanthropologie

Versuche, in der Natur des Menschen selbst eine „Substanz" zu finden, sie gleichsam herauszudestillieren, damit aus ihr sich unmittelbar und einsichtig eine „Grundnorm" ergibt, unternehmen immer wieder einige Autoren, etwa *Alain Gewirth,* der aus einem Grundinteresse unmittelbar ein Grundsollen ableitete[13]. Die Mehrheit der Rechtsphilosophen hält aufgrund der Trennung von Sein und Sollen diesen Weg für unbegehbar; wie ich meine, zu Recht. In der Diskussion um die Abtreibung vernahm man wieder solche Anfragen. Wenn *Norbert Hoerster* (geb. 1937) sagt[14], daß „die Personalität" seiner Auffassung nach der eigentliche, rechtsethisch-philosophische Grund für die Einräumung eines eigenständigen Lebensrechts sei, so fragt Joachim Hruschka zurück, ob hier von einer „empirisch feststellbaren Eigenschaft" auf Normträgerschaft und auf ein Sollen geschlossen werde.

Norm folgt nur aus Norm. In einem praktischen Syllogismus kann aber durchaus auf den Obersatz, eine Norm, ein Untersatz folgen, der empirisches Material einführt, um einen praktischen Schlußsatz, wiederum im Sinn eines Imperativs, zu ergeben[15]. Diesen Weg zu gehen, verlangt aber, um der Konsensfindung willen, die Anthropologie auf einem „niedrigen" oder, wie man auch sagt, „sanften" oder „schwachen" Niveau anzusiedeln. Sie hat jedoch zumindest die Achsen menschlichen Lebens, nämlich die horizontalen Begegnungen, die vertikale Achse der Begegnung von Vergangenheit und Zukunft wie auch die der Vermittlung des Innen und Außen in die Überlegungen einzubeziehen. So kann dem obersten Imperativ: „Du sollst dein Leben gestalten!" die Präzisierung durch den Untersatz der Anthropologie geliefert werden, um daraus zu folgern, daß menschliches Leben der bestimmten Ordnung, die wir Recht nennen, bedarf.

## Menschenrechte als Grund

Sind, so ist die Frage, die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" vom 10. Dezember 1948 oder die Pakte von 1966 universalistisch, also Rechte des Menschen schlechthin? Läßt sich ein weltweit geltendes Recht auf ihnen weiterbauen? Mögen die klassischen Abwehrrechte noch am ehesten Bejahung finden, den Sozial- und Leistungsrechten wie den Teilhaberechten werden sie keineswegs überall zuteil. Vorbehalte erheben besonders die islamischen Staaten[16]. Das Menschenrecht auf Religionswechsel, die Gleichstellung der Frau mit dem Mann, die Ächtung eines bestimmten Strafvollzugs sind für die einen Kulturen selbstverständlich, für andere keineswegs. Anderswo steht es noch aus, die Menschenrechte von Prinzipien, vergleichbar den Dworkinschen „Principles", zu Regeln, „Rules", umzuwandeln.

Den Menschenrechtsansatz mit einer Anthropologie zu verbinden, versuchen die französischen Rechtsphilosophen *Luc Ferry, Alain Renaut* und *Lukas Sosoe*[17]. Sie geben dem Recht das Subjekt wieder, den zur Freiheit berufenen und in Geschichte lebenden Menschen. Keine Berufung auf eine „Natur" soll ihn „naturalisieren", keine zu kurze Anbindung an „Moral" ihm den Raum des Rechts verkürzen. Der Mensch wachse in Anerkennungsverhältnissen, besonders in jenen der politischen Gemeinschaft.

## Recht und Staat

Die Rechtsphilosophie ist vielerorts eine neue enge Verbindung mit der Staatsphilosophie eingegangen[18]. Der Einfluß angelsächsischen Denkens führte zum Abbau kontinentaler Staatsmystifizierung oder Staatserhöhung und läßt Nüchternheit einkehren. In seiner schiedsrichterlichen und dann verteilenden Aufgabe trifft der Staat noch am ehesten auf Bejahung. Kritische Töne kommen zu diesen Fragen aus dem französischen Kulturraum. Nach *Blandine Barret-Kriegel* (geb. 1943)[19] übt der Staat die Herrschaft über das Recht aus: Rechtsherrschaftsstaat ist sein neuer Titel. Da der Staat der Produzent der Politik sei, könne diese ihn nicht rechtfertigen. Die Legitimation des Staates sei jenseits der Politik zu suchen. Wohin führt diese Suche, wenn nicht auf den Menschen und seine Gesellschaft hin? Und sollten wir das Politische nicht wieder unabhängig von Staat denken und es als gesellschaftliche Aufgabe zurückerobern?

Die Herrschaft des Staates zeige sich aber auch darin, so andere Beobachter Frankreichs, daß die Moralisierung der Politik fast zwangsläufig zur Politisierung der Moral führe und die humanitäre Staats-Aktion zum Staatsgeschäft verkomme.

Im besonderen beschäftigt einmal das Problem des Gewaltmonopols. Gewalt ist nach Max Weber (1864–1920) nicht das normale und nicht das einzige, wohl aber das spezifische Merkmal des Staates. Es bedeutet die Entwaffnung der Gesellschaft und ist als das einzige Monopol der Wirtschaftsgesellschaft zugemutet. Ist es Werkzeug eines neutralen Staates? Ein anderes Problem stellt die Vermittlung von Ansprüchen der Minderheit und der Mehrheit dar. Wieweit und für wie lange darf die Mehrheit in Basisfragen ihre Ansicht der Minderheit aufzwingen?[20]

## Das Recht und die Verteilung von Recht und Pflicht

Von der Feststellung eines Interesses her geschieht die Bestimmung des Menschen als Rechtssubjekt. Nur wenn Interessen vorliegen, stehen dem Menschen auch Rechte zu. Der Embryo, so wird festgelegt, habe keine Interessen, also auch keine Rechte. Damit wird Position in der Frage der Erlaubtheit oder Rechtmäßigkeit der

Abtreibung bezogen. Anzumerken bleibt, daß angesichts solch weitreichender Folgerungen hier über die sittliche Erlaubtheit von Definitionen zu sprechen wäre.

Wer ist Rechtsadressat? Die Norm: „Wer einen Mord begeht, wird mit lebenslanger Freiheitsstrafe bestraft" richte sich nicht an die Bewohner, sondern an die Staatsanwaltschaft und an die Richter. Ihnen lege diese Norm eine Pflicht auf, nämlich zu ermitteln, einen Prozeß zu führen und zu verurteilen. Nur die mit der Rechtsdurchsetzung Betrauten, nicht mehr aber der Bürger, seien Adressaten des Rechts[21]. Recht ist Sanktion, nicht mehr Orientierung. Das Verhalten hat sich an anderen Normen zu orientieren. Wird das blutig erkämpfte Recht und noch verbreitete Rechtsverständnis hier nicht verletzt, ohne den Gewinn einer solchen Umverlagerung der Rechtsverhältnisse deutlich machen zu können? Darf der einzelne doch nicht mehr sagen: Ich habe ein Recht gegenüber dem Staat. Würde er nicht lediglich Objekt der Ordnung des Rechts sein?

Überlegungen betreffen auch das Verhältnis von Recht und Pflicht. Ist zuerst das subjektive Recht und dann die Pflicht? Oder sind zuerst Pflichten und ist das subjektive Recht das Resultat? Wenn es so ist, so ist der Rechtsträger Nutznießer der Pflichterfüllung der anderen und nimmt über und vermittels deren Pflichterfüllung am Rechtsverkehr teil. Dieses Modell verdankt seine Entstehung dem Bestreben, Tieren Rechte zuzuschreiben. Läßt sich der Respekt vor der „Kreatur" aber nicht auch anders, ohne einen solchen Eingriff in ein doch fast allgemein verbreitetes Verständnis von Recht als Ordnung unter Menschen erreichen?

## Ergebnisse

Rechtsphilosophie als systematisches Nachdenken über den Menschen im Recht offenbart sich als geprägt von der Rechtskultur, welcher der Philosoph zugehört. Daß dementsprechend bei Hart oder Dworkin mehr über das richterorientierte Recht als über das Gesetz reflektiert wird, ist vom angelsächsischen Recht her verständlich.

Es ist festzustellen, daß keineswegs die Auf- oder Ablösung des Rechts ansteht. Aber Systeme werden auch nicht entworfen, der Anspruch ist bescheidener. Wie aber Gesellschaft ohne das Unterfutter einer gesellschaftlichen Mindestsittlichkeit gelingen kann, die Regeln bejaht, selbst wenn man sie gebrochen hat, bleibt fraglich. Mindestens der Kreis der hauptberuflich im Dienst der Gesellschaft Tätigen muß das Recht anerkennen, kann er doch nicht mehr gezwungen werden. Angesichts der begrenzten Möglichkeit des äußerlich ansetzenden Zwangs stellt sich in der Literatur die Frage nach der „inneren Sanktion"[22].

Die Kämpfe zwischen „Positivisten" und „Naturrechtlern" sind weitgehend dem Versuch gewichen, das Rechtssystem autark zu machen und in es selbst Regeln der Korrektur aufzunehmen. Deutlich ist das Bestreben, die Entscheidung

über Menschen auf eine möglichst kontrollierbare, nachvollziehbare und fast berechenbare Weise zu treffen und damit als nicht willkürlich auszuweisen. Deswegen der Weg zur mathematischen Formel oder zur Computerlogik („Fuzzy-Logik"). Hier zeigt sich vielleicht die neue Nähe der Rechtsphilosophie zur Mathematik und zu den Naturwissenschaften am deutlichsten.

Eine Öffnung zur Rechtstheologie ist kaum vorhanden. Eine solche Öffnung und Verpflichtung mag vielen unzulässig erscheinen, J. J. Rousseau schien sie noch unverzichtbar. Man darf dabei an Hermann Brochs Wort erinnern: „... nur das Werk, das unmittelbar dem Überirdischen dienen will, dient auch der Allgemeinheit im Irdischen." [23] Eher eine Randfrage ist die nach dem sittlichen Umgang mit dem Recht, des Gehorsams oder des maßvollen Gebrauchs der Leistungen, gar des Verzichts auf Rechte geworden.

## ANMERKUNGEN

[1] Le retour de la philosophie du droit, in: Encyclopaedia Universalis. Symposium. Les Enjeux (Paris 1990) 1341–1347.
[2] Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit (1983, Frankfurt 1992) 145–149.
[3] Second Treatise (1690) II, 5 (R. Hooker zitierend). [4] Kant, Metaphysik der Sitten (1797) § 46 (AA VI 314).
[5] Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie (Frankfurt (1981); ders., Soziale Systeme. Grundriß einer allgem. Theorie (Frankfurt 1987). [6] Der Begriff des Rechts (1961, Frankfurt 1973).
[7] Law's Empire (Cambridge 1986); Bürgerrechte ernstgenommen (1977, Frankfurt 1984); A Matter of Principle (Cambridge, Mass. 1985).
[8] Eine Theorie der Gerechtigkeit (1971, Frankfurt 1975); ders., Die Idee des politischen Liberalismus (Frankfurt 1992).
[9] Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat (Frankfurt 1987; TB 1989); ders., Kategorische Rechtsprinzipien (Frankfurt 1990).
[10] Begriff und Geltung des Rechts (Freiburg 1992). [11] Zuerst in: Südd. Juristenztg. 1947, 105, 107.
[12] W. Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik (Freiburg 1985).
[13] A Gewirth, Reason and Morality (Chicago 1978); J. Finnis, Natural Law and Natural Rights (Oxford 1980); The Fundamentals of Ethics (Oxford 1983).
[14] Juristenztg. 46 (1991) 503–505, beigefügt die Antwort v. R. Stürner (505–507) sowie die Stellungnahme v. J. Hruschka (507–509).
[15] K. Gäfgen, Das Recht in der Korrelation von Dogmatik und Ethik (Berlin 1991); N. Brieskorn, Rechtsphilosophie (Stuttgart 1990).
[16] M. Forstner, Zur Diskussion über die Menschenrechte in den arabischen Staaten, in: Christen und Muslime in Verantwortung für eine Welt- und Friedensordnung, hrsg. v. L. Bertsch, H. Messer (Frankfurt 1992) 49–94.
[17] L. Ferry, Philosophie politique, 2 Bde. (Paris 1984); A. Renaut, Théorie de la justice (Paris 1987); A. Renaut, L. Sosoe, Philosophie du droit (Paris 1991).
[18] Autoren wie A. Baruzzi, St. Smid und R. Dreier seien genannt.
[19] Les droits de l'homme et le droit naturel (Paris 1989); Interview in Le Monde v. 16. 6. 1992.
[20] Die Grenzen der Mehrheitsdemokratie, hrsg. v. C. Offe (Opladen 1984); s. auch Kard. J. Ratzingers Rede anläßlich der Aufnahme als assoziiertes Mitglied in die Académie des sciences als Nachfolger Sacharows 1992.
[21] H. Alwart, Recht und Handlung. Die Rechtsphilosophie in ihrer Entwicklung vom Naturrechtsdenken und vom Positivismus zu einer analytischen Hermeneutik des Rechts (Tübingen 1987).
[22] W. C. Langenfuss, Consequentialism in Search of Conscience, in: American Philos. Quart. 27 (1990) 2, 131–139.
[23] Der Gesellschaftsvertrag (1762): Die Heiligkeit des „Allgemeinen Willens" (II. 1) und die Notwendigkeit der „religion civile" (IV. 8); H. Broch, Der Tod des Vergil (Frankfurt 1976) 364.

*Helmuth Rolfes*

# Die Messe im Fernsehen als Medienspektakel und Geschäft

Die Übertragung der Messe durch das Fernsehen findet von vereinzelten Ausnahmen abgesehen bis heute weite Zustimmung. In einer modernen Welt der Massenmedien ist es für viele innerhalb der Kirche geradezu selbstverständlich und Ausdruck unverzichtbarer Modernität, daß es auch die Messe auf dem Bildschirm gibt. Das gilt mindestens für Länder mit einem maßgeblichen katholischen Bevölkerungsanteil. Neben Meßfeiern zu bestimmten Anlässen (z.B. Papstbesuch, hohe kirchliche oder auch nationale Feiertage, Jubiläen usw.) haben viele Sendeanstalten seit Jahren die Gewohnheit entwickelt, regelmäßig auch eine „normale" Sonntagsmesse zu übertragen.

Je nach Verfassung des Rundfunksystems, nach den finanziellen und technischen Möglichkeiten, den zum Teil schon über Jahrzehnte praktizierten Modellen in der Fernsehübertragung, den politischen, sozialen und kulturellen Traditionen der verschiedenen Länder gibt es ein breites Spektrum von der Studiomesse mit einfachsten Mitteln bis hin zu den aufwendigen Übertragungen von Gemeindemessen, wie sie zum Beispiel das ZDF durchführt. Hinzu kommen Meßübertragungen zu besonderen Anlässen, die in Einzelfällen sogar weltweit zu sehen sind.

Mit den folgenden Überlegungen soll nicht grundsätzlich der Sinn von Meßübertragungen durch das Fernsehen problematisiert werden. Es geht lediglich darum aufzuzeigen, daß in Teilbereichen die Messe im Fernsehen inzwischen zum Geschäft und zum Medienspektakel verkommen ist und deshalb für diesen Bereich die kirchenamtliche Zustimmung zur Fernsehmesse neu überdacht werden muß.

## Die Messe am Sonntag – ein Angebot aus der Konserve

Mit der Messe im Fernsehen am Sonntag soll dem gläubigen Zuschauer eine „intentionale Teilnahme" am übertragenen Gottesdienst ermöglicht werden[1]. Voraussetzung für eine intentionale Teilnahme ist nach allgemeiner Überzeugung die Live-Übertragung. In den von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedeten Partikularnormen zu Can. 772, 2 CIC heißt es deswegen auch ausdrücklich, daß Meßfeiern nur live und vollständig übertragen werden dürfen.

Eine aufgezeichnete und später ausgestrahlte bzw. eine zeitversetzte Sendung würde letztlich auf eine Täuschung des gläubigen Zuschauers hinauslaufen. Viele

Sendeanstalten halten sich deshalb auch an den Grundsatz, Meßfeiern am Sonntag aus einer Kirche live zu übertragen. Wenn die Messe live aus einem Fernsehstudio übertragen wird, sind dafür finanzielle Gründe maßgeblich. Zwar werden solche Studiomessen kirchlicherseits nicht gern gesehen, unter dem finanziellen Druck in manchen Ländern gibt es offensichtlich aber dazu keine Alternative[2].

Die liturgischen, pastoralen, technischen sowie medienspezifischen Anforderungen entsprechende Live-Übertragung der Messe ist mit erheblichem Aufwand und mit Kosten verbunden. Das zeigen die vom ZDF übertragenen Meßfeiern am Sonntagmorgen. Nun stellt die privilegierte Stellung der Kirchen im öffentlich-rechtlichen Rundfunk wie in Deutschland oder Österreich weltweit eher eine Ausnahme dar. Die Möglichkeiten, die den Kirchen ohne besonderen eigenen Kostenaufwand vom öffentlich-rechtlichen Rundfunk für die Live-Übertragung eingeräumt werden, können nicht verallgemeinert werden. Sie hängen mit der rechtlichen Verfassung des Rundfunks zusammen und basieren bei uns zudem auf einer insgesamt wohlwollenden Einstellung finanziell potenter Sendeanstalten.

Dort, wo Gewinnmaximierung das oberste Gebot einer Sendeanstalt ist, verändern sich auch die Bedingungen für die Gottesdienstübertragung. Spätestens über die Kostenfrage – aber nicht nur hier – greifen diese Bedingungen nahezu zwangsläufig in den Ablauf und Inhalt der Gottensdienste selbst ein. Um gläubige Zuschauer dennoch mit einem Angebot über das Fernsehen zu versorgen, ist man mancherorts zu weitreichenden Kompromissen bereit. Das zeigt ein Blick auf eine in den USA praktizierte, bei uns kaum bekannte Form des sonntäglichen Meßangebots im Fernsehen, die ich auf einer Studienreise nach New York 1990 persönlich kennengelernt habe. Es handelt sich um die von den Passionisten in New York (Pelham) schon seit über 20 Jahren für verschiedene Kabelgesellschaften produzierte Sonntagsmesse.

Landesweit erhalten Kabelgesellschaften kostenfrei von „Passionist Communications" auf Videokassette vorproduzierte TV-Messen mit den offiziell für den Sonntag jeweils vorgeschriebenen liturgischen Texten. Nicht ganz ohne Stolz weisen die Produzenten dieser Sonntagsmessen auf die inzwischen erlangte Reichweite ihres Angebots hin. Inzwischen wird ihr Sonntagsmeßangebot über zehn Fernsehkanäle und über den EWTN-Kabelsatelliten verbreitet. Auf diese Weise kann das Meßprogramm in verschiedenen Regionen von insgesamt 38 Bundesstaaten sowie in Kanada, Mexiko und Puerto Rico gesehen werden[3].

Produziert wird nach einem standardisierten Programm, bei dem besonders auf Wiedererkennbarkeit Wert gelegt wird. Produktionsort ist eine zu einem Studio umgerüstete Kirche auf dem Gelände des Don Bosco Multi Media Centre, New York (New Rochelle). Die umgebaute Kirche ist total auf die Fernsehproduktion der Messe ausgerichtet: Stellwände, Tribünen für die Gemeinde, Auskleidungen mit teppichbodenartigen Materialien zur Geräuschdämmung, Scheinwerfer, Dekoration mit „permanent flowers" (Plastikblumen). An einem bestimmten Tag

werden nacheinander sechs Messen mit den liturgischen Texten von sechs aufeinanderfolgenden Sonntagen gefeiert und auf Videoband aufgenommen. Die Länge einer Meßfeier muß genau 28.32 Minuten betragen. Zur Feier der Messe werden drei verschiedene Gruppen als „Gemeinde" eingeladen sowie drei Chöre und drei Zelebranten, die jeweils nacheinander zwei Messen miteinander feiern. Bei Messen an hohen kirchlichen Feiertagen, zu denen hin und wieder auch ein Bischof als Zelebrant kommt, tragen schon einmal Schauspieler, die den Zuschauern aus populären Fernsehsendungen bekannt sind, Lesung und Fürbitten vor.

Die für die Meßproduktion formulierten „Instructions for Celebrants of televised Mass" machen deutlich, daß es bei der für die Übertragung gefeierten Messe nicht um eine Feier der Gemeinde vor Ort geht, sondern um die Produktion einer auf Live-Eindruck abhebenden TV-Messe. So lautet eine besonders hervorgehobene Anweisung: „Achtung: Ob Sie lesen oder sprechen, schauen Sie in die Kamera mit dem roten Licht und nicht auf die Zuschauer vor Ihnen." Nach der gleichen Regieanweisung richtet sich auch die Instruktion an den Prediger. Seine Predigt soll nicht die Gemeinde im Studio, sondern die imaginierten Zuschauer ansprechen. Dem Prediger wird deshalb in den Instruktionen eingeschärft: „Beziehen Sie Ihre Predigtbeispiele bitte auf die Kranken und Alten zu Hause, in den Krankenhäusern und Pflegeheimen; also: nicht auf die Versammlung im TV-Studio."

Längere gesprochene Texte wie das Credo werden später am Schneidetisch fernsehgerecht mit kurzen Bildsequenzen überblendet (z. B. Naturbilder, Blick auf Jerusalem etc.). Der Grund für diese als meditative Ergänzung des liturgischen Textes verstandene Bearbeitung liegt in der Überzeugung, daß die Zuschauer durch das Medium Fernsehen an einen ständigen Bilderwechsel gewöhnt sind, und daß man dieser Gewöhnung auch bei der Fernsehmesse Rechnung tragen muß.

Die Übertragung am Sonntag selbst wirkt tatsächlich wie eine Direktübertragung aus einer Kirche. Auch die Einleitung zum Gottesdienst sowie die persönliche Ansprache während der Messe sind entsprechend formuliert. Durch gleichbleibende Raumgestaltung und das Signet von „Passionist Communications" entsteht bei den Zuschauern zudem ein Vertrautheitseffekt.

Eine so vorproduzierte Messe wird nur einmal ausgestrahlt, nämlich an dem Sonntag, für den sie produziert wurde. Von dieser Regel gibt es lediglich eine Ausnahme. Für außerordentliche Gelegenheiten, auf die hin eine Produktion der Messe zeitgerecht nicht mehr möglich ist (z. B. bei einem großen Unglücksfall), werden auch vorproduzierte Votivmessen auf Anforderung verschickt.

Die Kosten der Produktion (Studiomiete; Honorar für den Zelebranten, gegebenenfalls auch für den Chor, der meistens aus einer der umliegenden Gemeinden stammt; Bezahlung des technischen Personals) sind gering. Obwohl die Patres im Rahmen der Gottesdienste selbst nicht um Spenden bitten und es ebenfalls keinerlei Werbung gibt, ist die Meßproduktion und die kostenlose Verteilung der Produkte an die Kabelgesellschaften gleichzeitig ein Geschäft. Zu Beginn jeder Messe

zeigt nämlich ein Pater im Habit den Zuschauern mit eingeblendeter Anschrift den sog. TV Prayer Guide, der als Begleitheft zu einer Sequenz von Sonntagsmessen angefordert werden kann. Das Begleitheft enthält neben den liturgischen Texten noch einige Bilder und besinnliche Texte. Es gibt zwei Ausgaben pro Jahr. 1990 wurden laut Vorwort des TV Prayer Guide (Vol. 36) 92 000 Haushalte beliefert. In den vergangenen 20 Jahren konnten über 2,33 Millionen Hefte verschickt werden.

Die Begleithefte zur TV-Messe werden allen, die sie anfordern, kostenlos angeboten, enthalten aber als Einleitung eine in persönlicher Anrede gefaßte Bitte um vier Dollar als Spende mit einem vorgefertigten Umschlag. Zuzüglich zu der in den USA üblichen Spendenpraxis dürfte der Gewinn aus dieser Aktion erheblich sein. Über Mailing-Aktionen werden diejenigen, die einmal ein Heft angefordert haben, weiterhin versorgt. Es entwickelt sich darüber hinaus durch intensive telefonische Betreuung zusätzlich eine Bindung an „Passionist Communications".

Für die Passionisten in New York, die diese Produktion und Verteilung von Messen betreiben, steht der pastorale Sinn fest. Sie sind davon überzeugt, mit ihren TV-Messen in unserer Mediengesellschaft vor allem für Alte und Kranke einen wichtigen Dienst zu leisten. Zur Begründung verweisen sie auf die vielen positiven Zuschriften und ausdrücklichen Dankesbezeugungen der Zuschauer. Tatsächlich sind die Briefe der Zuschauer, die diese sowohl den Produzenten als auch – und das ist für die Erhaltung der TV-Messe im Kabelkanal von außerordentlich hoher Bedeutung – der Kabelgesellschaft schicken, von höchster Bedeutung. Die TV-Messe kann sich nämlich nur dort im Programm halten, wo ein identifizierbares, für das TV-Unternehmen bedeutsames Zuschauerinteresse vorliegt. In dem Maß, in dem die von der TV-Messe besetzten Programmplätze anderweitig interessant werden, zum Beispiel um bei der Zielgruppe Kinder zu werben, wird die TV-Messe verdrängt werden, wenn sie nicht durch eine Zuschauerlobby gestützt wird. Tendenzen zum Abbau gibt es bereits. Deshalb wird auch nachvollziehbar, warum die Zuschauer der TV-Messe immer wieder aufgefordert werden, sich bei der örtlichen Fernsehanstalt für die Ausstrahlung der Meßfeier zu bedanken. Nur so kann sich die Messe am Markt behaupten.

Sicher ist das vorgestellte Beispiel der serienmäßig vorproduzierten TV-Messe nicht repräsentativ für die Übertragungspraxis der Sonntagsmesse. Es zeigt aber überdeutlich, welche Grenzen mit kirchlicher Duldung längst überschritten sind. Die Messe ist zu einer Ware geworden. Der Zweck, nämlich die Versorgung Alter und Kranker mit der Sonntagsmesse, heiligt offensichtlich ohne religiöse bzw. theologische Skrupel alle Mittel, die vom elektronischen Medium bereitgestellt werden können. Daß sich dabei pastorale Absicht und kluger Geschäftssinn harmonisch verbinden, zeigt der Erfolg dieser Meßproduktion. Die beim gläubigen Zuschauer auf Live-Eindruck abzielende Fernsehmesse aus der Konserve, bei der der Zuschauer zur Mitfeier eingeladen wird, erfüllt allerdings – daran ändert auch die fromme Absicht nichts – den Tatbestand des Betrugs.

## Die Messe als Medienspektakel

Während die allsonntägliche Fernsehmesse vorrangig für jene religiös-kirchlich gebundenen Zuschauer gedacht ist, die aus bestimmten Gründen an der Teilnahme am Gottesdienst verhindert sind, sich also von einer pastoralen Zielsetzung begründet, läßt sich eine solche Begründung für Meßübertragungen zu bestimmten Anlässen nicht immer eindeutig ausmachen. Je nach Anlaß verschiebt sich gegebenenfalls auch die Zielsetzung der Meßübertragung.

An hohen kirchlichen Feiertagen (Weihnachten, Ostern) oder bei kirchlichen Großereignissen (Katholikentag, Papstbesuch) wird man kirchlicherseits auch eine religiös-pastorale Motivation für die Übertragung unterstellen dürfen. Insofern können auch diese Meßübertragungen mit Verweis auf die Ermöglichung intentionaler Teilnahme in gleicher Weise gerechtfertigt werden wie die „normalen" Fernsehmessen am Sonntagvormittag.

Es gibt aber auch eine Kategorie von Anlaßgottesdiensten, deren Übertragung eindeutig anders motiviert ist und die unter aktiver Mitwirkung kirchlicher Amtsträger schon in ihrer Konzeption von Anfang an zum Medienspektakel herabgesunken sind. Ein solcher Fall soll im folgenden kurz angesprochen werden.

Am 5. Dezember 1991 hat der Wiener Kardinal Hans Hermann Groër im Stephansdom eine Totenmesse für Wolfgang Amadeus Mozart gefeiert. Auf den ersten und oberflächlichen Blick hin handelt es sich um ein Pontifikalrequiem für einen Verstorbenen, in diesem Fall allerdings für einen vor 200 Jahren Verstorbenen! Es wurden die offiziellen liturgischen Texte verwandt. Das von Mozart komponierte Requiem fungierte als feierlicher liturgischer Beitrag zur Gesamtliturgie.

So betete der Kardinal im Totengedenken des Hochgebets: „Erbarme dich unseres Bruders Wolfgang Amadeus, den du aus dieser Welt zur dir gerufen hast. Durch die Taufe gehörte er Christus an, ihm ist er gleichgeworden im Tod: laß ihn mit Christus zum Leben auferstehen." Und im Schlußgebet hieß es: „Barmherziger Gott, wir haben das Opfer dargebracht für unseren verstorbenen Bruder Wolfgang Amadeus. Befreie ihn durch dieses Sakrament von allen Sünden und nimm ihn auf in dein beseligendes Licht."

Aber ging es wirklich um das Gebet, um die Fürbitte für einen Verstorbenen? Die Liturgie behauptete dieses Anliegen in ihren offiziellen Texten. Die Vorgeschichte, die Umstände und die Organisation der Übertragung, die öffentliche Wahrnehmung und die Vermarktungsstratgegie der Meßfeier sprechen aber eine völlig andere Sprache[4].

1991 war ein Mozartgedenkjahr. Zum 200. Todestag von W. A. Mozart sollte das Requiem d-Moll KV 626 aufgeführt werden, und zwar *im Rahmen* eines Gottesdienstes (so lautete dann auch der Vorspann der Übertragung; so steht es im Titel des Drehbuchs und des liturgischen Ablaufs). Unter Leitung von Sir Georg Solti spielten die Wiener Philharmoniker. Es sangen der Wiener Staatsopernchor

sowie erlesene Solisten. Als Ort für diese Konzertaufführung drängte sich für den Abschluß und Höhepunkt des Mozartjahrs aus historischen Gründen Wien und der Stephansdom auf. Der natürliche Rahmen für die Aufführung der Komposition war die katholische Totenmesse, aus deren Liturgie die Texte des Mozartrequiems ja auch stammen. Dieses „Ambiente" für die Übertragung und für die geplante Aufzeichnung zur weiteren Vermarktung des Mozartrequiems war den Organisatoren offensichtlich so wichtig, daß man die miserablen akustischen Verhältnisse im Stephansdom in Kauf nahm und mit großem technischem Aufwand so veränderte, daß die für die Übertragung und für die Aufzeichnung notwendige Tonqualität gewährleistet werden konnte.

Das Requiem im Stephansdom, zu dessen Feier Kardinal Groër eigens von der Europasynode aus Rom nach Wien kam, war von Anfang an als gigantisches Medienereignis und natürlich auch als großes Geschäft konzipiert. Zehn Fernsehstationen und 450 Rundfunksender übernahmen live bzw. zeitversetzt die Übertragung. Man schätzt, daß auf diese Weise etwa 100 Millionen Menschen das Requiem miterlebten. Inzwischen gibt es das vollständige Requiem auch als Disk- und Videoaufzeichnung im Handel zu kaufen. Eine HDTV-Aufnahme wurde ebenfalls für den Zeitpunkt hergestellt, an dem vermutlich die entsprechenden Fernsehgeräte sich am Markt durchgesetzt haben werden.

Gab es in diesem Kontext eine Gottesdienstgemeinde, die sich versammelte, um für den „verstorbenen Bruder Wolfgang Amadeus" zu beten und die Eucharistie zu feiern? Im Stephansdom war am 5. Dezember 1991 internationale Prominenz versammelt. Die Presse berichtete darüber ausführlich. Im Vorfeld entstand für das Domkapitel als dem „Hausherrn" und Vertragspartner des ORF das Problem, wie die Plätze im Dom zu vergeben seien. Daß die Platzwünsche die Anzahl der Plätze übertreffen würden, war schon vorab klar. Ein freier Eintritt zum Gottesdienst war unter den gegebenen Verhältnissen unmöglich, andererseits verbot es sich aber, den Zutritt zur Eucharistiefeier über den Kauf von Konzertkarten zu regeln. Das Dilemma wurde mit einem Trick gelöst: Ein eigens gegründetes „Organisationskomitee Mozartrequiem" regelte die Platzvergabe. Karten wurden gegen eine Spende (für die Domorgel) ausgegeben. Auch wenn die Kritik, hier würden einzig die Reichen und Prominenten bedacht, später zurückgewiesen wurde, mußte doch gleichzeitig zugegeben werden, daß es immerhin einen Zusammenhang zwischen Spendenhöhe und Platzqualität gab.

Für jene, die im Dom keinen Platz bekamen, gab es dann noch die Leinwand vor dem Dom. Es versammelte sich also eine zweite, nichtzahlende Gemeinde draußen vor der Kirche, über deren Anteilnahme und Ergriffenheit die Presse später eigens zu berichten wußte. In einem ironischen Kommentar befaßten sich die „Salzburger Nachrichten" mit diesem Aspekt des Medienereignisses „Mozartrequiem":

„Wir registrieren nur eine von der Kirche sogar an Mozarts heiligstem Gedenktag installierte 2-Klassen-Gesellschaft, die nach ganz einfachem Prinzip geteilt war: zahlend oder nicht zahlend. Das Domka-

pitel macht wenigstens kein Geheimnis daraus, daß es mit der Idee, die Zählkarten nur gegen eine Spende auszugeben, bislang 3,16 Millionen Schilling eingenommen hat. Möge es der Domorgel zugute kommen! Das Domkapitel hat damit auch gezeigt, daß es wenigstens in diesem Punkt ganz auf der Höhe der Zeit ist. Mozart ist ein Geschäft, nichts weiter. Der schönste Prunk wird profan, wo der Mammon regiert, und diesem hat die Geistlichkeit hier ihr Herz geöffnet, nicht dem Genie" (7. 12. 1991).

Legt man die Maßstäbe der von den deutschen Bischöfen empfohlenen „Leitlinien für die mediale Übertragung von Gottesdiensten" an diese Übertragung an, so wurde – abgesehen von der Einhaltung der liturgischen Vorschriften für ein Pontifikalrequiem – fast gegen alles verstoßen, was aus theologischen Gründen eigentlich zu beachten wäre. Das Projekt war von Anfang an auf eine dem Wesen gottesdienstlicher Feiern widersprechende Kommerzialisierung angelegt. Vom Vorrang der feiernden Gemeinde am Ort konnte keine Rede sein. Im Dom, so zeigte es auch das Presseecho, bestimmten die Apparaturen und die für die Übertragung und Aufzeichnung erzwungenen Installationen zu Lasten der „feiernden Gemeinde" das Bild. Pointiert kommentierte die Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. Dezember 1991: „Wer drinnen war, mußte zuerst ins Fernsehen schauen, um draußen zu erzählen, wie es drinnen war. So triumphiert das Medium."

Die Übertragung des Mozartrequiems zeigt überdeutlich, wie die Eucharistie in Verbindung mit einem Konzertereignis unter aktiver Beteiligung höchster kirchlicher Amtsträger schlicht zum Medienspektakel und zur Handelsware verkommen ist. Unter eucharistietheologischen und ekklesiologischen Gesichtspunkten ist das ein geradezu ruinöser Vorgang. Dieses harte Urteil läßt sich weder durch die künstlerische Qualität noch durch das Mozartjahr als Kulturereignis, noch durch den Verweis auf die unbestritten vorzügliche Fernsehpräsentation des Requiems abmildern. Auch der Einwand, das Fernsehen dokumentiere doch nur ein großkirchliches Ereignis bzw. informiere über einen kirchlich bedeutsamen Vorgang, trifft die Sache nicht. Mit der Eucharistiefeier war schon im Vorfeld längst das geschehen, was die FAZ (7. 12. 1991) so ausdrückte: „Das Medium produzierte das Ereignis für sich." Oder wie es in einer anderen Pressenotiz (Die Presse, 6. 12. 1991) auf den Punkt gebracht wurde: „Alles war besser als live. Das Requiem in allen Medien-Varianten."

Die Totenmesse für Mozart als gewinnbringendes Medienspektakel ist nicht einfach ein vielleicht bedauernswerter Einzelfall oder ein „Ausrutscher" im kirchlich zu verantwortenden Umgang mit der Eucharistie. Als Papst Johannes Paul II. am 29. Juni 1985 im Petersdom eine Heilige Messe feierte, in der Herbert von Karajan die Krönungsmesse von W. A. Mozart dirigierte, war die weltweite Vermarktung mit ihrer eigenen, dem Wesen der Eucharistie widersprechenden Gesetzlichkeit bei der Mondovisionübertragung einprogrammiert. Auch hier produzierte das Medium das Ereignis für sich. Der Karajan-Auftritt im Petersdom war zusammen mit der vom Papst zelebrierten Eucharistie die vermarktungsfähige Sensation.

Selbst für fragwürdige folkloristische Anlässe findet sich unter dem Druck des interessierten Fernsehens kirchliche Bereitschaft, die Eucharistie als Medienspektakel inszenieren zu lassen. Ein Beispiel dafür war die vom Bayerischen Rundfunk im Gemeinschaftsprogramm der ARD übertragene Gedenkmesse anläßlich des 100. Todestags von König Ludwig II. von Bayern am 15. Juni 1986 in Berg am Starnberger See, die vom Abt von St. Bonifaz und Andechs, Odilo Lechner, gefeiert wurde. Schon im Vorfeld trat die „Verwaltung des Herzogs von Bayern" mit ihrem Präsidenten, Rupert Graf Strachwitz, als verantwortlicher Träger der Gedenkmesse auf. So heißt es in einem öffentlichen Rundschreiben, das als Einladung von der Verwaltung des Herzogs von Bayern verschickt wurde:

„Wie Ihnen wohl schon bekannt ist, hat S. K. H., der Herzog von Bayern, angeordnet, am Sonntag, den 15. Juni 1986 vor der Votivkapelle im Park von Schloß Berg einen Gedenkgottesdienst aus Anlaß des 100. Todestages von König Ludwig II. von Bayern lesen zu lassen. Mit der Ausrichtung dieses Gottesdienstes ist die hiesige Verwaltung beauftragt, die hierzu auch das Benehmen mit der Gemeinde Berg hergestellt hat."

Mit diesem Rundschreiben wurden etwa 150 Vereine aus dem oberbayerischen Raum angesprochen (besonders die Vereine „Ludwig-Deine-Treuen", Trachtenvereine, Gebirgsschützen). Auch wenn sich der „Ludwig-Kitsch" an diesem Tag wohl nicht ganz verhindern lasse, sei das Haus Wittelsbach doch entschlossen, Besucher im „Ludwigskostüm" zum Gottesdienst nicht zuzulassen. Die Vorstellungen des Ortspfarrers, der für einen Gottesdienst in der Votivkapelle mit anschließender weltlicher Feier plädiert hatte, wurde durch die eindeutige Anordnung S. K. H., eine Betsingmesse zu halten, übergangen[5]. Obwohl sich die sogenannte „Koordinationskonferenz für kirchliche Sendungen" (Redakteure, kirchliche Beauftragte, Leiter der katholischen Rundfunkarbeit) noch einmal am 7. Mai 1986 einhellig gegen die geplante Übertragung der Ludwig-Gedenkmesse im ARD-Gemeinschaftsprogramm aussprach und dem ARD-Programmdirektor bereits am 11. Februar 1986 in einem Schreiben durch den Leiter der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz ein negatives Votum bezüglich der Übernahme der König-Ludwig-Gedenkmesse in das Gemeinschaftsprogramm der ARD mitgeteilt worden war, weil für die Übernahme des Gottesdienstes in das Gemeinschaftsprogramm keine pastoralen Motive erkennbar seien, wurde diese Gedenkmesse dennoch, mit Zustimmung des für den Übertragungsort zuständigen Münchener Ordinariats, übertragen.

## Kirchenamtliches Wohlwollen von Anfang an

Wer die Entwicklung der Übertragungspraxis der Messe durch das Fernsehen von den Anfängen bis in die Gegenwart überblickt, stellt mit Erstaunen fest: Einen

wirksamen Widerstand der in der Kirche Verantwortlichen hat es gegenüber der Messe im Fernsehen bis heute nicht gegeben. Die bereits Ende der 40er Jahre sich abzeichnende Möglichkeit, die Meßfeier nicht mehr nur über das Radio, sondern nun auch vom Fernsehen zu übertragen, wurde von den kirchlich Verantwortlichen von Anfang an als eine begrüßenswerte Erweiterung der missionarischen und pastoralen Wirkmöglichkeiten der Kirche eingeschätzt.

Die entscheidende Weichenstellung für die kirchenamtliche Befürwortung der Meßübertragung geschah schon durch Pius XII. So lobte der Papst in einem Brief an das französische Fernsehen ausdrücklich die Übertragung der Weihnachtsmesse von 1948 und bezeichnete sie als eine „große Freude und eine unsagbare Wohltat“ [6] für alle, die aus Krankheit oder anderen Gründen am Besuch der Meßfeier gehindert waren.

Bei anderen Gelegenheiten hat Pius XII. seine positive Einstellung gegenüber der Fernsehübertragung der Messe wiederholt. Er war der Auffassung, daß der Zuschauer mit der Fernsehübertragung noch intensiver und besser in die Kirche eingeführt werden könne, als das bisher durch Radiosendungen möglich war. Zwar ist in allen Aussagen des Papstes zu diesem Thema unbestritten klar und wird auch immer wieder gesagt, daß das gläubige Anschauen einer Meßübertragung im Fernsehen nicht die persönliche Teilnahme an der Eucharistie ersetzen kann; dennoch ermöglichen die übertragenen liturgischen Handlungen dem Zuschauer doch eine Teilnahme „an dem innigen und gläubigen Gebet und an der Anbetung, die aus der Versammlung der Gläubigen zum Himmel emporsteigen“ [7].

Im Mittelpunkt der Zustimmung zur Meßübertragung steht bei Pius XII. die Überzeugung, daß auf diesem Weg Kranke, Alte und andere aus zwingenden Gründen (z. B. in der Diaspora) an der persönlichen Mitfeier der Messe verhinderte Gläubige dank des Fernsehens doch noch irgendwie, wenn auch nicht in einem vollen Sinn des Wortes, an der Messe teilnehmen können. Auf diese Weise lasse sich auch bei diesem Personenkreis das Glaubensleben stärken und die Frömmigkeit fördern. Der Papst erkennt darin den „überaus reichen Segen der Übertragung liturgischer Feiern“ und kommt zu der eindeutigen Empfehlung: „Das bestimmt Uns, Sendungen dieser Art immer und immer wieder zu empfehlen“ (Miranda prorsus 24).

Im Grunde war mit diesen frühen positiven Stellungnahmen des Papstes zur Übertragung der Eucharistie im Fernsehen die Diskussion schon beendet, bevor sie überhaupt begonnen hatte.

Zwar hat man vor allem im deutschen Sprachraum bei Einführung der Fernsehmesse eine lebhafte kontroverse Diskussion geführt, in der namhafte Theologen wie Karl Rahner oder Romano Guardini ihr entschiedenes Nein zur Messe im Fernsehen begründeten. Folgen für die Praxis hat aber auch diese Diskussion nicht gehabt. Im Rückblick stellt A. K. Ruf in seiner Bilanz dieser Auseinandersetzungen fest:

„Das Problem der Fernsehübertragung der heiligen Messe ist kein theoretisches. Es kann nicht mehr in einem abstrakten Raum erörtert werden, da die Praxis bereits eine faktische Situation geschaffen hat, die in den einzelnen Ländern zwar unterschiedlich ist, grundsätzlich aber darin übereinstimmt, daß die Übertragung einer Meßfeier zu einem mehr oder weniger festen Bestandteil des Fernsehprogramms geworden ist." [8]

Die amtliche Legitimation für diese faktische Situation gründet letztlich in der wohlwollenden päpstlichen Zustimmung. Zwar blieben medienkritische Töne kirchlicher Amtsträger mit der Weiterentwicklung des Fernsehens nicht aus; sie beziehen sich aber auf bestimmte vom Medium übertragene Inhalte. So bemängeln die deutschen Bischöfe 1956 in einem „Pastoralbrief an den Klerus über Rundfunk und Fernsehen", daß in manchen Programmen nicht nur „dem wohlverdienten Unterhaltungsbedürfnis des Publikums, sondern einem gelegentlich recht niedrigen Publikumsgeschmack mit übertriebenen Reizbedürfnissen" [9] Rechnung getragen werde. Dadurch werde dem Volk großer Schaden zugefügt. Bei der Übertragung der Meßfeier liegen die Dinge aber vom Inhalt her ganz anders. Deshalb können nach Meinung der Bischöfe Radio und Fernsehen in der Verkündigung des Evangeliums durchaus eine dienende Aufgabe in einer sich zunehmend säkularisierenden Gesellschaft übernehmen, auch wenn sie die auf dialogische Kommunikation ausgerichtete Seelsorge naturgemäß nicht ersetzt.

„Werden Gottesdienste übertragen, so geschieht dies gemäß dem Grundsatz ‚Sacramenta propter homines' unter einem bestimmten seelsorglichen Aspekt: um unserer Kranken, Alten und Gebrechlichen oder um jener willen, die aus anderen triftigen Gründen am gemeinsamen Gottesdienst nicht teilnehmen können. Es geschieht auch im Hinblick auf jene Gläubigen, die in der Diaspora oder sonst allzu weit von der Kirche entfernt wohnen. Man darf endlich auch nicht übersehen, daß die Übertragung eines Gottesdienstes als ‚ungestellte' Selbstdarstellung der Kirche im Kultus schon in sich selbst von großem Wert und von großer Bedeutung sein kann; denn in einer sich immer mehr nivellierenden Gesellschaft ist fast nur die Kirche imstande, echte Repräsentation gottgesetzter Ordnungen zu sein." [10]

Mit dieser Argumentation ist praktisch noch einmal die Legitimation der Messe im Fernsehen ausgesprochen worden. Die angeführten Gründe sind von den bereits vorausgegangenen päpstlichen Äußerungen übernommen. Zentrales Argument für die Übertragung ist der seelsorgerliche Nutzen für Alte, Kranke und an der Teilnahme am Gottesdienst Verhinderte.

Fragt man nach den Voraussetzungen für die kritiklose Zustimmung der kirchlichen Amtsträger zur Übertragung der Messe im Fernsehen, so wird man vor allem auf ein instrumentalistisches Verständnis des Fernsehens hinweisen müssen, das dieser Zustimmung zugrunde liegt. Das Fernsehen wird als vorzügliches Instrument der Missionierung und Verkündigung verstanden. Im Fall der Übertragung der Messe ist schon vom übertragenen Inhalt her klar: Hier eröffnen sich neue pastorale und missionarische Möglichkeiten, die kirchlich genutzt werden sollen.

Weiterführende medienkritische Fragen liegen außerhalb des damaligen kirchlichen Problemhorizonts. Die offenkundige Begeisterung über die spezifischen Möglichkeiten des neuen Mediums Fernsehen für den kirchlichen Auftrag, das

Evangelium zu verkündigen, lassen auch keine kritischen eucharistietheologischen Reflexionen mehr nötig erscheinen.

Die Kirche hat sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil von einem einseitigen instrumentalistischen Verständnis der Medien abgewandt und eine vertiefte Einsicht in die Wirkweise der Medien gewonnen. Die grundsätzlich bejahende Einstellung gegenüber der Übertragung der Messe im Fernsehen ist aber geblieben. Die Tatsache der Übertragung wird weiterhin ohne Einwendung zur Kenntnis genommen. In der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums heißt es:

„Die Übertragung heiliger Handlungen durch Rundfunk und Fernsehen soll, besonders wenn es sich um die heilige Eucharistie handelt, taktvoll und würdig geschehen, und zwar unter Leitung und Verantwortung einer geeigneten Persönlichkeit, die für diese Aufgabe von den Bischöfen bestimmt ist" (SC 20).

Das Konzil spricht hier zwar keine „förmliche Empfehlung"[11] aus, sondern es nennt nur die wichtigsten Bedingungen für eine Übertragung und regelt die Zuständigkeit. Dennoch ist diese Feststellung von richtungweisender Bedeutung. In den nachfolgenden kirchlichen Aussagen geht es dann auch vor allem darum, auf die Einhaltung der liturgischen Vorschriften und auf die würdige Gestaltung des übertragenen Gottesdienstes zu dringen.

Die Tatsache einer längst etablierten Praxis hat offensichtlich ein eigenes Gewicht und eine nicht mehr grundsätzlich hinterfragte Plausibilität bekommen. Auf dieser Linie stellt auch die Pastoralinstruktion Pauls VI. „Communio et Progressio" (1971) fest: „Zum religiösen Programm gehört sicherlich auch die Übertragung der heiligen Messe und anderer kirchlicher Feiern" (Art. 151). Zwar fordert die Instruktion bei der Meßübertragung eine besondere liturgische und technische Sorgfalt sowie eine sensible Rücksichtnahme auf die verschiedenen Situationen des Publikums. Weiterreichende Bedenken werden aber nicht thematisiert.

Im Kirchenrecht wird die Regelung der Verbreitung der christlichen Lehre in Hörfunk und Fernsehen an die Bischofskonferenzen verwiesen (vgl. Can. 772, 2). Verantwortlich für die Übertragungspraxis sind somit die regionalen Bischofskonferenzen und der vom Sendegebiet her jeweils zuständige Ortsbischof. Da die einzelnen Ortskirchen aber in sehr unterschiedlichen ökonomischen, sozialen, kulturellen und religiösen Verhältnissen leben, verwundert es nicht weiter, daß auch die Übertragungspraxis der Messe sehr unterschiedlich gehandhabt wird.

Im Horizont der bis heute geltenden höchsten kirchenamtlichen Zustimmung zur Messe im Fernsehen konnte sich eine vielfältige Übertragungspraxis entwikkeln. Eine auch nur halbwegs befriedigende Antwort auf die Frage, wie sich weltweit kirchlich die Übertragungspraxis der Messe darstellt, gibt es nicht, obwohl aufgrund der zentralen Bedeutung der Eucharistie für das Leben der Kirche ein verläßlicher Überblick mit gesicherten empirischen Daten über die tatsächliche Praxis der verschiedenen Ortskirchen eigentlich dringend erforderlich wäre. Inzwischen ist eine Situation entstanden, die neben bereits vorhandenen Regelungen

verschiedener Ortskirchen auch klare gesamtkirchliche Grenzziehungen notwendig macht.

Vor 40 Jahren hat Clemens Münster die Befürchtung geäußert, daß in unserer Zeit immer mehr Werte aus unserer christlich-abendländischen Tradition auf Abbruch verramscht werden[12] und auch das zentrale Mysterium des christlichen Glaubens, wie es in der Eucharistie gefeiert wird, diesem Prozeß zum Opfer fällt, wenn die Kirche nicht der Versuchung widersteht, die Messe durch das Fernsehen zu übertragen und zu verwerten.

Sicher wird man im Rückblick auf die vergangenen 40 Jahre nicht jede Fernsehübertragung der Messe pauschal schon als geistlichen Ausverkauf denunzieren dürfen. Ein solches Urteil würde zum Beispiel den Meßübertragungen des ZDF am Sonntagvormittag nicht gerecht[13]. Es gibt aber auch, und nur das sollte gezeigt werden, eine in der Kirche verbreitete Bereitschaft, die Eucharistie in einer Weise medial zu verwerten und dem Zugriff des Mediums und des Marktes zur Disposition zu stellen, die eucharistietheologisch einer Bankrotterklärung gleichkommt. Dieser Bereitschaft ist energisch zu wehren, damit die Eucharistiefeier als zentrales Mysterium des Glaubens und als Lebensnerv der Kirche in unserer Medienwelt nicht zum Geschäft und zum Medienspektakel verkommt.

## ANMERKUNGEN

[1] M. Böhnke, Welche Art von Teilnahme ist einem Zuschauer einer Fernsehübertragung von Gottesdiensten möglich? , in: Lit. Jb. 37 (1987) 3–16. [2] A. Heinz, Die Sonntagsmesse im Fernsehen, ebd. 36 (1986) 173.

[3] TV Prayer Guide Vol. 37 (New York 1990) 3.

[4] In der regionalen und überregionalen Presse wurde über das Medienereignis „Mozartrequiem" in aller Ausführlichkeit berichtet. Vgl. z.B.: SZ 7./8. 12. 91: „Mozart-Finale in Wien"; FAZ 7. 12. 91: „Würde mit Effekt"; Tiroler Tagesztg. 7./8. 12. 91: „Müssen ‚Spectacle' wirklich sein?"; Wiener Ztg. 7. 12. 91: „Amadeus – Multimediasuperstar"; Kronenztg. 7. 12. 91: „Rettender Engel, der umsonst flog. Mozart- Mondovision. Was man im Fernsehen nicht sehen konnte und wie anschließend gefeiert wurde" und „Sogar der Papst hörte uns zu"; NÖ Kurier 7. 12. 91: „Der Gottesdienst für ‚Bruder Wolfgang Amadeus' vor allem ein Fest fürs Fernsehen"; Salzb. Nachr. 7. 12. 91: „Von der Kirche beschlagnahmt, für die Kirche vereinnahmt" und „Mozart: allem und jedem zum Wohle"; Die Presse 6. 12. 91: „Alles war besser als ‚live'".

[5] Diese Informationen wurden dem Generalvikar in einer eigenen Briefnote des Ref. 8 – Pressestelle des Münchener Ordinariats vom 14. 6. 1986 vorgelegt.

[6] Der Brief ist abgedruckt in: Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche, hrsg. v. K. Becker, K. A. Siegel (Frankfurt 1957) 301–303.

[7] Rede anläßlich der ersten europäischen Fernsehringsendung am 6. 6. 1954, ebd. 311.

[8] A. K. Ruf, Die Fernsehübertragung der heiligen Messe (Frankfurt 1961) 11.

[9] Becker, Siegel, a.a.O. 345. [10] Ebd. 347.

[11] So J. A. Jungmann in seinem Komm. zur Liturgiekonstitution, in: LThK Konzil, Bd. 1 (1966) 31.

[12] C. Münster, Mysterium und Apparat, in: R. Guardini, H. Kahlefeld, Apparatur und Glaube (Würzburg 1955) 30.

[13] Durch ein unter Leitung von H. Büsse durchgeführtes Forschungsprojekt liegen detaillierte Informationen für die Übertragungspraxis des ZDF vor: Fernsehübertragungen von Gottesdiensten. Chancen und Risiken, hrsg. v.d. Zentralstelle Medien der Dt. Bischofskonferenz (2 Bde., Abschlußbericht, als Ms. gedr. 1987). Die Erkenntnisse aus diesem Forschungsprojekt sind in die vom Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz herausgegebenen „Leitlinien für die mediale Übertragung von gottesdienstlichen Feiern" (Arbeitshilfen 72, Bonn 1989) eingegangen.

*Eugen Biser*

# Weder Gold noch Silber

## Zum sprachlichen Fehlverhalten nach der Wende

„Wir dürfen nicht schweigen", so lautete meine auf eine Äußerung Joachim Fests gestützte Antwort auf die Sprachlosigkeit[1], die sich der Literaten, Philosophen und Theologen angesichts des epochalen Umbruchs bemächtigte, obwohl dieser doch für den Osten das Ende der Sowjetdiktatur, für den Westen die Entlassung aus einer ebenso bedrohlichen wie lähmenden Konfrontation und für die Welt die Bannung der bisweilen höchst akuten Gefahr eines dritten Weltkriegs gebracht hatte. Dabei richtete sich der Appell in erster Linie nicht an die Dichter und Denker, so sehr gerade von den Nachfahren Hölderlins und Hegels ein deutendes Wort zu erwarten war, sondern an die Sprecher der Kirche. Denn sie waren nicht nur durch das Zweite Vatikanum dazu aufgerufen, die „Zeichen der Zeit" zu deuten; ihnen hätte auch klar sein müssen, was es heißt, Zeitzeugen eines Geschehens zu sein, mit dem verglichen sogar der das Selbstverständnis Israels begründende Exodus kaum mehr als eine Episode war und der in seinem alle Konzepte sprengenden Ablauf geradezu nach einer religiösen Sinndeutung schrie. Denn diese Revolution ohne Programm, ohne Führer, ohne Kämpfe und ohne Blutvergießen entzog sich allen historischen Vorbildern und Erklärungsmustern, so daß im Grund ein neuer Historikerstreit angesagt war. Doch auch dieser fiel im Gefolge der allgemeinen Sprachlosigkeit unter den Tisch.

### Ausgeträumt?

Inzwischen meldete sich freilich der exzellente Kenner der Zeitgeschichte *Joachim Fest* mit seinem preisgekrönten Essay „Der zerstörte Traum" (von 1991) erneut zu Wort[2]. Für ihn brachte der Zusammenbruch des Ostblocks die definitive Widerlegung einer auf utopische Ziele gerichteten Ideologie und darum einen entscheidenden Fortschritt in Richtung auf das von der Aufklärung verfolgte Ziel der Befreiung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Traumbefangenheit. Denn sein Unglück bestehe letztlich in der fast unausrottbaren Neigung, sich und seine kreativen Fähigkeiten an utopische Traumziele zu verschwenden, anstatt sich auf die Verwirklichung des Plan- und Machbaren zu konzentrieren. So oft die Menschheit den Visionen der Träumer und den Verheißungen der Propheten nachlief, sei sie in

ihr Unglück gerannt. Nie aber sei sie folgenschwerer verführt worden, als durch die sich ebenso an Faszination wie an Grausamkeit überbietenden politischen Utopien dieses Jahrhunderts. Deshalb sei mit deren Zusammenbruch die Stunde des Erwachens aus dem Zustand der Traumverlorenheit und der längst überfälligen Ernüchterung gekommen. Nur von ihr sei eine vernünftige Gestaltung der Verhältnisse und eine menschenwürdige Lebensordnung zu erhoffen.

Bei aller Bereitschaft zur Zustimmung mischt sich in diese doch ein zunehmendes Unbehagen ein, das nicht etwa der brillanten Ideologiekritik Fests, sondern seiner anthropologischen Ausgangsposition gilt. Zuvor aber wird man sich fragen müssen, ob die von ihm aufgeworfene Frage auf der politischen Ebene überhaupt ausdiskutiert werden kann. So sehr die Politik über Einzel- und Völkerschicksale entscheidet, ist der die heutige Lebenswelt dominierende Faktor doch zweifellos die Technik. Auf ihre Weise bestätigt das die Tatsache, daß zu den auslösenden Faktoren des Zusammenbruchs in erster Linie die audiovisuellen Medien gehören. Deshalb steht der These Fests die von der neuesten Entwicklung geradezu überwältigend bestätigte Beobachtung Sigmund Freuds entgegen, wonach sich die moderne Hochtechnik zunehmend der Verwirklichung von Traumzielen verschrieb und damit in den Dienst der Utopie stellte. Anstatt sich um die Beseitigung menschlicher Notstände zu bemühen, schaffe sie das, was niemand brauche, wohl aber seit Jahrtausenden erträumt worden sei. Und wer kann daran zweifeln, daß der im Prometheus-Mythos geschilderte Raub des himmlischen Feuers in den Atomreaktoren verwirklicht wurde und daß mit der gelungenen Mondlandung gleiches auch für den uralten Traum von der Sternenreise gilt? Neuerdings bestätigte das auch der die Schwangerschaft der hirntoten Marion Ploch betreuende Chirurg Johannes Scheele, wenn er betont, daß für „diesen Zustand" noch keine Worte zu Gebot stehen und damit zu verstehen gibt, daß die utopisch-atavistische Verfassung der Gegenwart auch durch ein spezifisches Ungleichgewicht von Theorie und Praxis gekennzeichnet ist. Das technisch Machbare entgleitet dem theoretischen und sprachlichen Zugriff; die Theorie hat gegenüber der Praxis das Nachsehen. Daß die Erlanger Klinik den Vorstoß in ein technisches Traum- und Märchenland wagte, kam auch darin zum Ausdruck, daß die schlafende Tote für die verantwortlichen Ärzte ihr – nun selbst zum „Sarg" gewordenes – „Schneewittchen" war. Was sich der Homo ludens erträumte, bringt, so scheint es, der Homo faber zunehmend in seine Hand.

Doch gerade das Traumspiel möchte Fest dem durch die große Ernüchterung hindurchgegangenen Menschen endgültig abgewöhnen. Daß der Mensch an einem Selbstzerwürfnis leide und sich deshalb ständig über sich hinaussehnt, scheint ihm als der verhängnisvolle Boden, in den die großen Verführer des Jahrhunderts die Drachensaat ihrer Unheilslehren streuten. Deshalb macht sich in Fests Analyse immer wieder die Tendenz bemerkbar, durch die Bestreitung der Gebrochenheit des Menschen die Quelle zuzuschütten, aus der, zusammen mit dem Verlangen nach

Utopien, die sich an diese anklammernde Sehnsucht nach Selbstüberhöhung aufsteigt. Doch läuft das Traumverbot, dem Fest das Wort redet, nicht auf eine Halbierung des Menschen hinaus? Ist der Traum nicht letztlich die Sprache der Sehnsucht, so wie diese die Wurzel der Hoffnung ist? Wirft das Traumverbot somit letzten Endes die Sache der Hoffnung nicht auf jene wahrhaft unerlöste Position zurück, wo sie als das schlimmste Übel, als Bodensatz in der Büchse der Pandora galt? Verliert der Mensch mit der Hoffnung nicht seine Seele? Und was nützt es ihm dann, wenn er eine optimal geordnete Welt gewinnt, aber an dieser über sich selbst hinausstrebenden Seele Schaden leidet? Auf den Einspruch der Theologie stößt Fest dann schließlich mit seiner Behauptung, daß es „keine christliche, auf die Welt bezogene Utopie" gebe. Schon ein flüchtiger Blick auf die Verkündigung Jesu beweist das Gegenteil. Denn mit seiner Proklamation des zwar endzeitlichen, aber bereits in ihm und seinem Wirken anbrechenden Gottesreichs entwirft er seine Alternative zur antiken Vorstellung vom Goldenen Zeitalter. Nirgendwo schlägt sein Herz deutlicher als in der Ankündigung des in ihm und mit ihm kommenden Gottesreichs; nirgendwo ist er präsenter als in seinem Einsatz für diese Sozialutopie.

## Kurz und blutig

Kurzen Prozeß mit der sanften Revolution von 1989 machte zuletzt der in der „Ästhetik des Schreckens" bewanderte *Karl Heinz Bohrer*, der sich in der Zeitschrift „Merkur"[3] unter Berufung auf einen offensichtlich von Alexandre Kojève geschulten Autor zu der These verstieg, daß eine Revolution, die den Namen verdiene, „kurz und blutig" sein müsse, weil es nur so zu einer wirklichen Klärung der Verhältnisse und einer tragfähigen Neuordnung komme. Mit derselben Begründung hatte Kojève der Mairevolte von 1968 die Qualität einer echten Revolution abgesprochen; denn in diesem Fall „müßte getötet werden".

Der Vorwurf erinnert nicht von ungefähr an den gegen das Zweite Vatikanum erhobenen Einwand, es könne keine ordentliche Konzilsarbeit geleistet haben, weil es versäumte, neue Dogmen zu definieren und Ketzerverurteilungen auszusprechen. Er kommt im Grund auch aus ein und derselben Ecke. Hier wie dort wird das Recht der Realität dem der Kategorie geopfert. Doch das Bild von einem die Ideologisierung des Glaubens und die Polarisierung des Denkens vorantreibenden Konzil verstellt den Blick auf die in der Kirchengeschichte einzigartig dastehende Leistung, daß sich ein Konzil darauf konzentrierte, der Kirche mit dem Prinzip des Dialogs einen neuen Geist einzuhauchen. Und ebenso blendet Bohrers Revolutionsmodell so gut wie alles aus, was der freiheitliche Aufbruch bewirkte und an Hoffnungen weckte. Schließlich schwinden die letzten Zweifel an der Entsprechung, wenn man erfährt, daß sich der Revolutionskritiker Bohrer als „über-

zeugter katholischer Atheist" bekennt. Das Paradox ist weniger solitär, als man annehmen möchte, da schon Salvador Dalí betonte, zwar Katholik, aber kein Christ zu sein. Hier wie dort geht es offensichtlich um eine Vorstellung von Religion, die der Form bis zur Vernachlässigung des Inhalts den Vorzug gibt. Es handelt sich um jene Gleichsetzung von Religion und Ordnung, die Karl Jaspers mit dem Bild von einem weltanschaulichen Gehäuse verdeutlicht, das „Halt im Begrenzten" bietet. Schlimmer aber kann, zumal aus christlicher Sicht, das Wesen der Religion und der Sinn des Geschehens von 1989 kaum noch verkannt werden. Um so nachdrücklicher ist zu fragen, warum der revolutionäre Aufbruch nach einer religiösen Deutung verlangt und was er gerade in dieser Hinsicht zu sagen hat.

## Die Botschaft

Wenn dem revolutionären Ereignis eine Botschaft zugrunde liegt, ist das jahrelange Schweigen nicht nur ein Zeichen von Rat- und Gedankenlosigkeit, sondern auch von Schuld. Vergünstigungen wie die große Freiheitswende werden der Menschheit nicht gegeben, um von ihr unbeantwortet hingenommen zu werden; sie wollen wahrgenommen, bedacht und zur Sprache gebracht sein. Im andern Fall verkommen sie und schlagen schließlich in ihr Gegenteil um. Zumindest hätte der nahezu kampflose Ablauf der Revolution als Signal für eine Ära des Friedens verstanden werden müssen, in dem jeder Konflikt, auch der kleinste, einem Angriff auf den Weltfrieden und einem Affront des Weltgewissens gleichkam. Doch war in diesem Zusammenhang bereits eine negative Vorentscheidung gefallen. Vom Falkland-Krieg, diesem Attentat auf die Völkerverständigung, zog sich eine blutige Spur zum Golfkrieg, die von den kriminellen Machthabern des zerfallenden Jugoslawien nur zu begierig aufgenommen und für die Auslösung eines der brutalsten Bürgerkriege genutzt wurde. Hätte dem eine weltweite Friedensproklamation als Antwort auf das Gottesgeschenk von 1989 nicht Einhalt gebieten können?

Im Schweigen der Folgejahre ging aber noch weit mehr unter, in erster Linie das Wissen um die Unvergleichlichkeit des Vorgangs. Als sanfte und überdies programm- und führerlose Revolution fiel er so weit aus allen Modell- und Rahmenvorstellungen heraus, daß sogar seine Begründung schwierig wurde. Durch eine Reihe von Anstößen konnte namhaft gemacht werden: die ökonomische Selbstzerstörung der Ostblockstaaten, die ihre Wirtschafts- und Finanzkraft an Überrüstung und ein gigantisches Spionagesystem verschwendeten; der von Hans-Joachim Maaz diagnostizierte „Gefühlsstau", der einen emotionalen Überdruck entstehen ließ; die zu machtvollen Kundgebungen anschwellenden Friedensdemonstrationen, der systemschädigende Einfluß der Medien und nicht zuletzt die Entschlossenheit Gorbatschows, den unaufhaltsamen Verfall nicht gewaltsam aufzuhalten und sogar der deutschen Wiedervereinigung zuzustimmen.

Dennoch ergibt auch die Summe dieser vielfältigen Faktoren keinen hinlänglichen Grund. So bleibt nur die Wahl zwischen Kausalitätsverzicht und dem Glauben an den Eingriff einer transzendenten Geschichtsmacht. Doch diesen Gedanken hatte ein tragisches Versäumnis der Theologie, das zusammen mit dem Thema der Gotteskindschaft das der Vorsehung betrifft, den Boden entzogen. Und mit der Sensibilität für das, was man mit dem Faustschluß als die „Teilnahme der Liebe von oben" am irdischen Geschichtsgang nennen könnte, fehlte auch die für das Meer von Leiden, das, zusammengeflossen mit dem Schmerz der Unterdrückten, Verfemten, um elementare Menschenrechte Betrogenen, die göttliche Erbarmung vom Himmel herabgezogen hatte. Doch damit konzentriert sich die Frage definitiv auf das Verhältnis von Revolution und Religion.

## Die Symphonie

Was die biblischen Autoren von der „Fülle der Zeiten" sprechen ließ, fand in unseren Tagen eine beziehungsreiche Entsprechung: eine Konvergenz von Welt- und Glaubensgeschichte. Wachen Beobachtern muß längst schon deutlich geworden sein, daß diese in einer dramatischen Bewegung begriffen ist, für die sich das Wort von der „glaubensgeschichtlichen Wende" geradezu aufdrängt. War diese bisher gekennzeichnet durch die vielfach dokumentierte Neuentdeckung Jesu, so spricht augenblicklich deren Schattenwurf dafür: eine Serie sich steigernder Ausbrüche von Gottes-, Christus- und Kirchenhaß. Indessen darf dies nicht von dem eminent positiven Sinn des Vorgangs ablenken. Er besteht, auf seinen Kern zurückverfolgt, in der Inversion des Prozesses, dem das Christentum seine Entstehung und Gestalt verdankt und, Hand in Hand damit, in der Aktualisierung der Frage nach seiner Herkunft und seiner zentralen Botschaft. Wie die Gegenwartstheologie betont, bestand dieser Prozeß in der Verwandlung des Botschafters zur Botschaft, des Wegbereiters des Glaubens zu dessen Gegenstand und des Lehrers zum Inbegriff der Lehre. Unverkennbare Symptome deuten darauf hin, daß sich dieser Prozeß gegenwärtig umzukehren beginnt, so daß im Grund der Lehre wieder die Stimme des Lehrers zu vernehmen ist, daß Jesus vom Podest seines Herrentums herabsteigt, um zum Glauben zu bewegen, und daß die Botschaft auf neue Weise „beredt" wird.

Was sie dann zu sagen hat, bestätigt die erwähnte Konvergenz von Welt- und Glaubensgeschichte. Denn die jungen Menschen, die sich in den Tagen des zusammenbrechenden Ostblocks einen mühsamen Weg, meist über Ungarn, in den freien Westen bahnten, faßten den Sinn ihres wagemutigen Verhaltens in den programmatischen Ruf „Freiheit" zusammen. Damit stimmten sie sich, ohne dessen bewußt zu sein, auf das Leitwort ein, in welches Paulus die Reich-Gottes-Botschaft Jesu umgesetzt und mit welchem er im Lauf von anderthalb Jahrzehnten das

Christentum „in weitem Bogen von Jerusalem bis Illyrien" (Röm 15,19) getragen hatte. Daß damit das Zentralanliegen der Befreiungstheologie über die Kontinente hinweg einen bestätigenden Widerhall gefunden hat, sei nicht zuletzt auch deshalb vermerkt, weil diese innerkirchliche Konvergenz noch immer nicht hinreichend wahrgenommen wurde.

Doch mit der Frage nach der aktuellen Botschaft des Christentums stellt sich mit wachsender Dringlichkeit auch die nach seiner Entstehung. Wenn man sich die niederschmetternde Rückwirkung des Kreuzestodes Jesu vergegenwärtigt, gibt es darauf nur eine zulängliche Antwort: seine Auferstehung. Da der Gekreuzigte nicht nur menschlich gescheitert, sondern (nach Gal 3,13) überdies von Gott verworfen zu sein schien, wäre Jesus allenfalls als marginale Gestalt in die Religionsgeschichte eingegangen, wenn er nicht durch das Ereignis der Auferstehung jene radikale Aufwertung erfahren hätte, die den scheinbar Gescheiterten zum Urheber des Heils und Inbegriff der Gottesoffenbarung werden ließ.

Doch damit stellt sich ein erkenntnistheoretisches Problem erster Ordnung. Wie sollten die Ostererscheinungen, die doch nach dem paulinischen Urzeugnis (1 Kor 15,3–8; Gal 1,15 f.) der subjektiven Erlebnissphäre angehörten, ungeachtet ihrer transzendenten Bedeutung für die Zeugen, zugleich als historische Fakten gelten können? Denn dieser bedurfte es, wenn das Christentum vom Mythos unterschieden und überdies aus seinem geschichtlichen Entstehungsgrund begriffen werden sollte. Es ging und geht somit um die alte Frage Lessings nach dem historischen Ausgangspunkt für ein „ewiges Bewußtsein", jetzt nur in umgekehrter Fassung. Denn jetzt war nicht die „ewige" Bedeutung eines geschichtlichen Faktums die Frage, sondern die geschichtliche Verankerung des Auferstehungsglaubens. Hatte Lessing die Frage gestellt, wann man endlich aufhören werde, das Gewicht der ganzen Ewigkeit an einem Spinnenfaden aufzuhängen, so lautet die Frage heute: Wann wird man aufhören, das größte Ereignis der Zeitgeschichte in das Prokrustesbett der an seinen blutigen Vorformen abgelesenen Kategorien zu pressen, und wann wird man endlich damit anfangen, ihm in seiner alle bisherigen Vorstellungen sprengenden Eigengesetzlichkeit auch das Gesetz seiner Deutung zu entnehmen? Denn eben das ist gefordert, wenn das Zentralgeheimnis des Glaubens, die Auferstehung Jesu, nicht blind hingenommen, sondern verstanden werden soll. Das zentrale Geschichtsereignis unserer Zeit erweist sich somit als Verstehenshilfe des Osterglaubens. Das Faktische hat hermeneutische Relevanz.

## Lang und sanft

Doch steht das Freiheitsgeschehen nicht auch in seinem eigenen Kontext? Setzt der Einbruch von oben nicht einen „horizontalen" Verweisungszusammenhang voraus, der seine „Signalwirkung" erst wirklich erklärt? Die Frage führt zu dem

christlichen Gegenzug zur Aufklärung und ihren säkularistischen Folgen. Denn der Säkularisierungsprozeß, der sich der christlichen Ideen bemächtigte, und diese, wie Karl Löwith in seiner geschichtstheologischen Untersuchung „Weltgeschichte und Heilsgeschehen" (von 1953) nachwies, in Gestaltsprinzipien der „weltlichen" Lebensordnung umsetzte, verfuhr systematischer, als es von außen her den Anschein hat. Er bemächtigte sich, mit dem auf eine Glockenweihe im Wiener Alsergrund komponierten Schubert-Lied gesprochen, zunächst der theologischen Tugenden, von denen es heißt: „Willst du dich nicht selbst entzweien, halte treu an diesen Dreien! Daß nichts deinen Himmel trübe: glaube, hoffe, liebe."

Demnach wurden die höchsten Prinzipien der Vermittlung zwischen Mensch und Gott zu Formkräften der menschlichen Selbst- und Sozialvermittlung. Dabei verloren sie mit dem Namen auch ihre Identität, am stärksten im Fall der Hoffnung, die, abgekoppelt von ihrem jenseitigen Erfüllungsziel und zurückgenommen auf innerweltlich Machbares, in Form der Fortschrittsidee zur zentralen Gestaltkraft der säkularistischen Lebenswelt wurde (Löwith). Demgegenüber überlebte der Glaube als Toleranz, die Liebe als Solidarität. Zu ihnen trat, eher noch über- als gleichgeordnet, die in die Liberalität umgesetzte Freiheit hinzu. So entstand das „Viergespann" säkularistischer Tugenden, die mit diesem von Joseph Pieper übernommenen Bildwort schon deswegen angesprochen werden können, weil sie mehr bewegten, als ihrer unmittelbaren Wirkung zu entnehmen ist. Denn diese erstreckt sich auf nichts geringeres als den Aufbau der demokratischen Gesellschafts- und Lebensordnung, die ohne das Recht auf Freizügigkeit und freie Meinungsäußerung, ohne den – gegenwärtig allerdings bedenklich abflauenden – Willen zu Solidarität und Toleranz nicht einmal denkbar ist.

Was das Viergespann jedoch darüber hinaus bewegte, betrifft seine nur von seiner Herkunft und damit theologisch zu verstehende Eigenbewegung. Denn die säkularistischen Relikte der christlichen Leittugenden, zu denen zweifellos auch die sich immer neu als Aufgabe stellende Freiheit gehört, entstanden nicht nur durch den „Raub", den das neuzeitliche Bewußtsein am christlichen Erbe beging. Sie sind zugleich, wie Rahner sagen würde, „anonyme" Formen des geistes- und gesellschaftgeschichtlichen Fortwirkens der christlichen Sache, zutreffender noch gesagt, des Fortlebens Christi in der Menschheitsgeschichte. Denn dieses darf keinesfalls auf sein mystisch-sakramentales Fortleben im Raum der (nach Eph 4,13) ihrem „Vollalter" entgegenreifenden Glaubensgemeinschaft beschränkt werden, da ihn schon die Paulusbriefe mit „Weisheit" (1 Kor 1,30), „Hoffnung" (Kol 1,27) und „Friede" (Eph 2,14) gleichsetzen und da schon die urchristliche Literatur (wohl im Anschluß an Eph 3,10) von seiner „Vielgestaltigkeit" spricht. Doch selbst ohne diese Rückendeckung beweist die neuzeitliche Lebenswelt, daß sie bis in die autobiographische Sprachverwendung hinein von Impulsen der Lebens- und Sprachleistung Jesu lebt. Wie aber verhält sich dies zur Aufklärung in ihrer ideologischen und säkularistisch-praktischen Erscheinungsform?

Die Frage wurde erstmals in ihrer ganzen Aktualität aufgeworfen, als Friedrich Gogarten in seinem Buch „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit" (von 1951) klarmachte, daß die Säkularisierung „ihren Grund im Wesen des christlichen Glaubens hat und seine legitime Folge ist". Denn damit wurde mit einem Schlag in dem auf den Abbau christlicher Positionen ausgerichteten Zeitgeschehen eine christliche Triebkraft freigelegt und die von Hans Blumenberg in der Folge gestellte Frage nach der „Legitimität der Neuzeit" (von 1966) von christlichen Prämissen her bejaht. Wenn man den Säkularismus als die operationalisierte Aufklärung versteht – sie setzt nach Herrmann Lübbe „Säkularisierungsprozesse frei" –, ist damit zugleich die Frage nach dem religiösen Ursprung der Aufklärung gestellt. Mit ihr werden aber nicht nur christliche Antriebe der Epoche nachgewiesen; vielmehr eröffnet sie auch den Blick für deren spontane Fortentwicklung im Wechselspiel mit dem Zeitgeschehen. Vieles von dem, was sich bisher als Abbruch an christlichen Positionen darstellte, erscheint jetzt als Folge einer keineswegs nur negativ verlaufenden Auseinandersetzung mit diesem. Und das gilt nicht zuletzt auch von der Aufklärung und ihren Folgen. Lag sie nicht auch im Interesse Jesu? Hätte nicht auch Paulus in leichter Modifizierung des berühmten Kant-Wortes vom „Ausgang des Menschen aus seiner unverschuldeten Unmündigkeit" sprechen können? Und setzte sich im freiheitlichen Aufbruch, so gesehen, letztlich nicht etwas von jener Freiheit durch, die nach Paulus das Zentralmotiv des Evangeliums ist?

Im Grund war es nur die triumphalistische Sichtverengung, die den Blick dafür verstellte. Sonst hätte längst schon gesehen werden müssen, daß der Gang der Neuzeit ungeachtet seiner Eigengesetzlichkeit zugleich einem eminent christlichen Formgesetz gehorchte: der in die Menschheitsgeschichte hinein sich fortsetzenden Lebens- und Leidensgeschichte Jesu, die es, mit Henry Newman gesprochen, dahin brachte, daß seine Sache gerade dann, wenn sie „wie im Todeskampf" zu liegen scheint, ihre mächtigsten, wenngleich meist verborgenen und unerkannten Siege erringt. Wenn es sich aber so verhält, ist heute, im Augenblick der sich selbst anzweifelnden Aufklärung und des erlahmenden Säkularismus damit zu rechnen, daß beide auf ihren christlichen „Gegenzug" transparent werden: auf die alle Weltanschauungsgrenzen überschreitende Universalisierung der christlichen Ideen. Jetzt noch länger zu schweigen, wäre nicht das sprichwörtliche „Gold", sondern sträfliches Versagen gegenüber dem, was die Zeichen der Zeit fordern.

ANMERKUNGEN

[1] E. Biser, Wir dürfen nicht schweigen. Erwägungen zur kirchlichen Sprachlosigkeit, in dieser Zschr. 208 (1990) 219–228.

[2] J. Fest, Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters (Berlin 1991).

[3] K. H. Bohrer, Deutsche Revolution und protestantische Mentalität, in: Merkur 522/523 (1992) 958–964.

# UMSCHAU

## Das Erbe des Gedenkens

### 50 Jahre „Weiße Rose"

Je weiter sich der Tag des Gedenkens aus der Erfahrungswelt der Zeitgenossen entfernt, um so mehr sind Zugänge zu dem damaligen Geschehen nötig, zum Aufstand der Münchener Studentengruppe „Weiße Rose" im Dezember 1942 und im Januar 1943. Solche Zugänge werden zugleich schwierig, wenn die bedrängende Situation eines totalitären Überwachungsstaats im Rückgriff auf die eigene Erfahrung nicht mehr vorstellbar und nachempfindbar ist. Letzte Zeitzeugen können etwas von Wagnis und Sorge im „tausendjährigen Reich" in eine Wohlfahrtsgesellschaft hinüberbringen und dort einsichtiges Verstummen wekken. Authentische Berichte von Hans und Sophie Scholl oder von Willi Graf können zumindest die Personen des Dramas nahebringen, ihre Ideen, ihre Geschichte, ihre Motive. Dabei wird auch das Beziehungsgeflecht sichtbar werden, in dem sie ihr Leben verbrachten: die Familie, die Freunde, die älteren Weggenossen.

Was die „Weiße Rose" angeht, sind wir heute in der günstigen Lage, über Editionen zu verfügen, die uns diese studentische Widerstandsgruppe authentisch nahebringen. Bereits 1953 erschien das Gedenkbuch „Die Weiße Rose" von Inge Scholl, das seit 1982 als erweiterte Neuausgabe[1] vorliegt: ein Bericht der Schwester von Hans und Sophie Scholl, der dann in Augenzeugenberichten und Reaktionen noch an beeindruckender Tiefe gewinnt. 1963 erschien der Band „Willi Graf und die Weiße Rose". Einen packenden Zugang zu den Studenten und Studentinnen schließen jene Bände auf, die ihre „Briefe und Aufzeichnungen" enthalten; die Texte Hans und Sophie Scholls wurden 1984 von Inge Jens, die Willi Grafs 1988 von Anneliese Knoop-Graf und Inge Jens herausgegeben. Beide sind gleichsam seelische Reiseberichte junger Menschen, die am Ende die blutige Konsequenz ihrer Einsichten ziehen. Schließlich wurde aus Anlaß des Gedächtnisjahrs der Band „Sippenhaft"[2] vorgelegt. Er wurde herausgegeben von Inge Aicher-Scholl und bringt „Nachrichten und Botschaften der Familie in der Gestapo-Haft nach der Hinrichtung von Hans und Sophie Scholl" (1993): eine Familienstudie in schwerer Zeit.

Diese authentischen Zeugnisse verbieten fortan, über die Motive und Haltungen der jungen Widerstandskämpfer zu rätseln und zu phantasieren; denn sie waren von einem christlichen Ethos bewegt, das durch den Herausgeber des „Hochland", Carl Muth, und durch den christlichen Philosophen Theodor Haecker vermittelt oder durch die Mitarbeit im Jugendbund „Neudeutschland" übernommen worden war. Es ging ihnen dabei – jenseits der Gottsuche – um eine Gesellschaft, in der Menschenwürde obenan stand, in der die Freiheit zählte und in der ein blutrünstiger Krieg (Stalingrad!) als sinnlos erklärt wurde. Die Zeugnisse der Studenten legen auch den Prozeß ihrer Erkenntnisse und Entscheidungen offen und machen verständlich, warum sie dann vor Gericht und vor der Hinrichtung einen tiefen Eindruck auf jene Menschen machten, die ihnen in diesen Extremsituationen begegneten. Die Fülle ihrer Zeugnisse – Briefe, Tagebucheintragungen, Entwürfe von Beiträgen – lassen ihnen gleichsam ins Auge und ins Herz schauen.

Die Einordnung der „Weißen Rose" in den ganzen Widerstand im Dritten Reich versuchen die „Münchner Gedächtnisvorlesungen"[3], die 1968 von linksorientierten Studenten massiv gestört wurden und erst ab Februar 1980 wieder möglich waren. Von unterschiedlichem Aspekt aus wird die rebellische Tat des Jahres 1943 beleuchtet, wird versucht, ihren Sinn und ihr Fanal zu begreifen, wird eine Lehre für die heutige Zeit zumindest angedeutet. Dreierlei scheint dabei wichtig.

1. Es wird fortan unmöglich sein, die „Weiße Rose" zu verstehen, ohne ihrem christlichen Fundament gerecht zu werden. Wladyslaw Bartoszewski fragt: „Was hat die jungen Leute von der ‚Weißen Rose' veranlaßt, ihre moralischen Forderungen und Vorwürfe so kategorisch zu formulieren? Inge Scholl erklärt dazu: ‚Bei dieser Rigorosität des Denkens spielte die Entdeckung des Christentums eine entscheidende Rolle. Sie vollzog sich bei meinen Geschwistern gleichzeitig mit der Entwicklung ihrer politischen Autonomie'" (112). Bei dieser Aussage kann es nicht um eine Vereinnahmung gehen. Es sollen nur Tatsachen festgehalten werden. Infolgedessen bescheinigen alle andersgearteten Versuche nur Vorurteile. Damit soll nicht bestritten werden, daß alle jungen Menschen als im Glauben Suchende noch unterwegs waren.

2. Die politische Vereinnahmung der Gruppe – von wem auch immer – instrumentalisiert das Zeugnis. Hermann Krings stellt zu Recht fest: „Eines ist es, die Zeichen der Weißen Rose zu deuten und ihre politische Bedeutung zu verstehen, unabhängig von einer politischen Präferenz. Ein anderes ist es, die Namen und Ereignisse von damals für heutige politische Zielsetzungen in Anspruch zu nehmen, die in unserer Republik normalerweise parteipolitische sind. Wenn die Zeichen der Weißen Rose auch heute noch eine Bedeutung haben sollen, und zwar für uns alle in Deutschland und nicht nur für einen Teil, dann muß die Reflexion auf die politische Bedeutung von einer vordergründigen politischen Absicht frei bleiben" (46). Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Forderung auch auf „Stiftungen" zutrifft.

3. Es ist Zurückhaltung geboten, wenn allzu schnell Schlüsse für heute, für die heutige Situation wie für die heutige Jugendgeneration gezogen werden. Behutsam geht deshalb Hermann Krings in dieser Frage voran. Er hebt heraus: „... angesichts eines allgemein gewordenen Mordens haben diese jungen Menschen das Böse als böse bezeichnet und ihm widersagt. Das Widersagen begann in den Gesprächen der Freunde, es wurde durch Flugblätter öffentlich und vollends wirklich im Sterben. Der Tod von Hans Scholl und seinen Freunden ist deren eigene Tat, die Tat des Widersagens" (56). Krings bestreitet dann, man könne das Zeichen der Weißen Rose als ein Beispiel schlechthin verstehen. Denn dazu gehörten nicht nur das untadelige Handeln des einzelnen, sondern auch ein angemessenes Umfeld. Beides sei nicht verallgemeinerbar. Diese und ähnliche nachdenkliche Aussagen enthält der wichtige Band der Gedächtnisvorlesungen in der Münchner Universität. Sie ordnen die Tat des Februar 1943 in den Widerstand von 1933 bis 1945 ein.

Wenn Gedenktage einen Anstoß geben, daß zeitgeschichtliche Dokumente gut lesbar und preiswert zugänglich werden, haben sie bereits einen Sinn gehabt. Vermutlich wäre es dienlicher – dem Gedenken an damals und der Provokation für heute –, wenn die Gedenktage mehr „beschwiegen" als „beredet" würden.

*Roman Bleistein SJ*

[1] Inge Scholl: Die Weiße Rose. Erw. Neuausgabe. Frankfurt: Fischer 1993. 205 S. (Fischer Taschenbuch, 11802.) Kart. 9,90.

[2] Sippenhaft. Nachrichten und Botschaften der Familie in der Gestapo-Haft nach der Hinrichtung von Hans und Sophie Scholl. Hrsg. v. Inge Aicher-Scholl. Frankfurt: Fischer 1993. 137 S. Lw. 29,80.

[3] Die Weiße Rose und das Erbe des deutschen Widerstands. Münchner Gedächtnisvorlesungen. München: Beck 1993. 213 S. (Beck'sche Reihe. 497.) Kart. 19,80.

## Es geht um mehr als Christa Wolf

### Zum jüngsten deutschen Literaturstreit

Wenige Monate nach der Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten (am 3. Oktober 1990), ausgelöst durch Christa Wolfs Erzählung „Was bleibt" (veröffentlicht am 5. Juni 1990), entwikkelte sich der jüngste deutsche Literaturstreit. Man kann vier Stufen der Auseinandersetzung

unterscheiden. Auf der ersten Stufe ging es um Person und Werk der literarischen Repräsentantin der DDR, um Christa Wolf.

*1. Stufe: Der Streit um Christa Wolf.* Gegen Christa Wolf hatte sich Marcel Reich-Ranicki, später sein Nachfolger im FAZ-Feuilleton Frank Schirrmacher ausgesprochen, in der „Zeit" Ulrich Greiner. Für Christa Wolf sprachen vor allem Walter Jens und Günter Grass. Die Auseinandersetzung hatte schon 1987 begonnen, war aber damals noch nicht auf Diskussionsebene geraten. Hans Noll, der im Streit mit den DDR-Behörden und im Streit mit seinem parteikonformen Vater 1984 nach West-Berlin übergesiedelt war, hatte in der „Welt" (am 4. Juli 1987) geschrieben: „Die große Lebenslüge der Christa Wolf besteht darin, daß sie sich einem politischen System zur Verfügung stellte, dessen Amoralität ihr bewußt ist." Reich-Ranicki kritisierte, zunächst in der FAZ, später als Moderator des Literarischen Quartetts, die Autorin werde in ihren künstlerischen und intellektuellen Fähigkeiten überschätzt. Sie habe sich politisch unglaubwürdig und persönlich mutlos gezeigt. Günter Grass antwortete in einem „Spiegel"-Interview, man dürfe Christa Wolf nur an Maßstäben der DDR messen. Für ihre Generation – aufgewachsen in Nazi-Deutschland – sei nach dem Krieg der Sozialismus die einzige Chance gewesen. Man dürfe von Christa Wolf nicht verlangen, daß sie eine „Heldin" sei oder Widerständlerin wie der hartnäckige Wolf Biermann, wie der bewundernswerte Václav Havel[1]. Ulrich Greiner hatte – nach Lesung der Druckfahnen von „Was bleibt" – geschrieben:

„Christa Wolf hat wie viele andere Intellektuelle ihrer Generation ein familiäres, fast intimes Verhältnis zu ihrem Staat und seinen Institutionen aufgebaut. Wie für viele andere hatte dies vielleicht auch mit den in der Tat gewaltigen Privilegien zu tun, die das System der ihm ergebenen und nützlichen Intelligenz einräumte ... Sie war unfähig, die moderne Gesellschaft als kompliziertes System konkurrierender Gruppen zu verstehen. Sie hat die Gesellschaft, in der sie lebte, allem Anschein nach immer nur als größere Variante der kleinbürgerlichen, autoritär aufgebauten Familie verstanden. Seine Familie kann man sich nicht aussuchen, man bleibt selbst dann ihr Mitglied, wenn man mit ihr bricht, und die Loyalitäten, die sie fordert, sind rational nicht begründbar ... Sie wählte die authentische, bürgerliche Familie ihrer Herkunft gleichsam ab und ersetzte sie durch den Staat und seine bedingungslosen Treueforderungen."

Das mag zutreffen. Wichtiger aber erscheint, daß Christa Wolf den Sozialismus als Staatsform – zunächst gegen die Adenauer-Gesellschaft, dann gegen die Kaufhaus-Gesellschaft – bejahte und daß ihre „poetische Utopie" sich mit dem Sozialismus identifizierte, das heißt, daß sie auch an den Sozialismus glaubte und glauben wollte. Über die ideologische Vorgabe eines „Glaubens" ist im linkslastigen und im rechtslastigen Spektrum der Literaturkritik wenig gesprochen worden.

*2. Stufe: Der Streit über den Wert der ehemaligen DDR-Literatur.* Auf der zweiten Stufe entwickelte sich der Streit um Christa Wolf zum Literaturstreit über den Wert der ehemaligen DDR-Literatur und das Verhalten der ihrem Staat treu gebliebenen Autoren, vor allem Stefan Heym und Stephan Hermlin. Jetzt wurde gefragt: Ist die DDR-Literatur im Westen vorab mit Blick auf systemkritische Inhalte gelesen worden, das heißt unter Überbewertung moralischer Kategorien und Unterbewertung ästhetischer Maßstäbe? Darüber hinaus wurde, eine Verneinung andeutend, gemutmaßt: konnten DDR-Autoren guten Gewissens ideell und real am Sozialismus festhalten? Wollten oder Konnten sie den Gefängnisstaat nicht wahrnehmen? Und warum waren die in der DDR gebliebenen Autoren an den revolutionären Veränderungen nicht beteiligt? Jürgen Serke apostrophierte in der „Welt" (23. Juni 1990) den „Selbstbetrug der DDR-Intellektuellen". Dagegen warnte Wolfram Schütte, später Walter Jens und auch der PEN-Präsident Gert Heidenreich vor der Siegermentalität, vor der schnellen Aburteilung, vor dem Besserwissen der risikolos im Westen angesiedelten Kritiker. Sollten die Ausgegrenzten von denen im Gehege nach Öffnung des Zauns moralisch erneut ausgegrenzt werden?

Werner Liersch sprach in der von ihm redigierten Zeitschrift „neue deutsche literatur" von dem Schmerz, den Christa Wolf – und mit ihr zahlreiche andere DDR-Autoren – erfuhren: „das tödliche Auseinanderfallen von sozialistischer In-

tention und realisiertem Sozialismus". Im west-ostdeutschen Literaturstreit arbeiten eine Reihe von Literaturkritikern und Publizisten mit Schuldzuweisung. Die schuldig Gesprochenen aber erfahren ihre Schmerzgeschichte. Sie fühlen sich überdies zurückgesetzt. Uwe Wittstock resümierte in seinem SZ-Aufsatz „Die Dichter und ihre Richter" (13./14. Oktober 1990), die Schriftsteller müßten den aufgebrochenen moralischen Konflikt der Allgemeinheit ausfechten. „Was an der ganzen Bevölkerung zu exekutieren sich niemand leisten kann und will", wird an den Dichtern durchexerziert. „Es geht nicht um die Literatur, sondern um eine exemplarische Abrechnung mit exemplarischen Lebensläufen. Die Schriftsteller sind Stellvertreter."

*3. Stufe: Das Reizwort „Gesinnungsästhetik".* Die Deutung der literarischen Vergangenheit, verbunden mit der Absicht einer Neubewertung, wurde auf die westdeutsche Literatur, vorab auf Werke und Autoren der einstigen „Gruppe 47" (bestehend von 1947 bis 1967/68) ausgedehnt. Wortführer wurde Ulrich Greiner mit seinem Feuilleton „Die deutsche Gesinnungsästhetik" (in der „Zeit", 2. November 1990). Greiner sieht in beiden deutschen Literaturen trotz unterschiedlicher gesellschaftlicher Systeme etwas Gemeinsames. „Sie leistete Widerstand gegen Repression und Restauration." Sie kämpfte „für humane Prinzipien". Sie zeigte den Konflikt einzelner mit der „Law and order"-Gesellschaft. Frank Schirrmacher hatte in seinem berühmt-ominösen Beitrag „Abschied von der Literatur der Bundesrepublik" zur Buchmessenbeilage der FAZ entgegengehalten, die Schriftsteller aus dem Kreis der „Gruppe 47" hätten sich nicht gegen eine reaktionäre Öffentlichkeit durchsetzen müssen. Sie seien vielmehr „eine der Produktionszentralen des bundesrepublikanischen Bewußtseins" gewesen (FAZ, 2. Oktober 1990). Der größere, zumindest wichtige Teil der Öffentlichkeit habe diese jungen gesellschaftskritischen Autoren bejaht. Viele, vor allem jüngere Menschen, identifizierten sich in und mit diesem aufgeklärt fortschrittlichen Geist. Die Auseinandersetzung betraf das Verhältnis von Ästhetik und Moral. Schirrmacher hatte wichtigen bundesdeutschen Autoren vorgeworfen, sie hätten Ästhetik durch Gesinnung ersetzt. Eine alte deutsche Streitfrage, die bereits Heinrich Heine in seinem Streit mit Ludwig Börne polemisch erörterte. Der Dichter Heine warf dem Publizisten Börne vor, er verwechsle Moral mit Kunst, Gesinnung mit Dichtung (Denkschrift gegen Ludwig Börne, 1840).

Greiner erinnert, sekundiert von Karl Heinz Bohrer in der Zeitschrift „Merkur" (Oktober/November 1990), an die Kunstästhetik. Ihr Gegenteil ist Gesinnungsästhetik, „eine zutiefst deutsche Tradition. Sie wurzelt in der Verbindung von Idealismus und Oberlehrertum. Sie läßt der Kunst nicht ihr Eigenes, sondern sie verpflichtet sie auf die bürgerliche Moral, auf den Klassenstandpunkt, auf humanitäre Ziele oder neuerdings auf die ökologische Apokalypse. Die Gesinnungsästhetik ist das gemeinsame Dritte der glücklicherweise zu Ende gegangenen Literaturen von BRD und DDR." Und eben dieses Kriterium, die Überbewertung des moralischen Maßstabs vor dem künstlerischen, die Prämierung des gesellschaftspolitischen Engagements, habe auch zu einem beträchtlichen Teil die Literaturkritik bestimmt. Dieser engagierten Literatur, so Greiner, gehörten fast alle Autoren von Rang und Namen an: „Böll, Grass, Lenz, Fried, Walser, H. M. Enzensberger, Weiss, Kipphardt, Andersch. Sie und die Gruppe 47 waren es, die das literarische Leben in der Bundesrepublik bestimmten, und sie gehörten keineswegs, wie die Legende es will, zu einer mißachteten Minderheit. In diesem Punkt hat Schirrmacher recht" (ebd. 213f.).

Die Fehde war erklärt, der Graben gezogen, die Standpunkte markiert. Fortan gab es vor allem Erklärungen gegen die Greiner-Schirrmacher-Partei, Erwiderungen auf eine Beleidigung, Entrüstungen und Treuebekundungen zur Moral einer engagierten Literatur, insgesamt aber wenig Argumente und schon gar keine historische Betrachtung des Konflikts, der sich aus den Ansprüchen der Französischen Revolution entwickelt hat. „Die Schriftsteller des heutigen Jungen Deutschlands, die nimmermehr die Politik trennen von Wissenschaft, Kunst und Religion", schrieb Heinrich Heine in seiner Abhandlung „Die Romantische Schule" (1836), sind „zu gleicher Zeit Künstler, Tribune und Apostel." Der Widerstreit Gesinnungsästhetik – Kunstästhetik ist nicht aus der Welt zu schaffen. Ein Schriftsteller wie Heinrich Böll hätte bloß von der Schreib-

kunst her, ohne sein eminentes politisches Engagement, nie diesen Rang in der deutschen Literaturkritik und schon gar nicht den Nobelpreis erhalten.

*4. Stufe: Kritik an den Intellektuellen.* Die Auseinandersetzung um die deutsche Einheit ist auch ein Streit über die Rolle der Intellektuellen in Ost und West; einmal als Streit unter den Intellektuellen selbst, sodann als Denunziation der „Linksintellektuellen", die dem Staat und der deutschen Einheit nicht geholfen haben. Jürgen Serke hatte in der „Welt" (am 2. Juli 1990) pauschal gefragt: „Warum tut sich der deutsche Intellektuelle so schwer mit einem vereinten Deutschland?"

Schwer tun sich Intellektuelle, wo sie Denksystemen (Ideologien) anhängen, die die Wahrnehmung geschichtlicher Veränderungen sperren. Anders verhält es sich, wenn sie sich einem „Hurra-Deutschland"-Patriotismus versagen, eine geistarme oder gar geistlose Regierungsmentalität bloßstellen. Im übrigen tun sich Intellektuelle, die sich – überwiegend als Einzelgänger – dem „Geist" und der „Utopie" angelobt haben, mit jeder gesellschaftlichen Konkretisierung schwer, weil eine jede Mängel aufweist, eine jede dem reinen Geist unrein erscheinen muß.

Bei einigen Publizisten und mehr noch bei unbeschwert produzierenden und konsumierenden Bürgern hat das Wort selbst – wie in der Nazizeit, wie unter kommunistischen Parteidiktaturen – eine pejorative Konnotation, einen abwertenden Sinn erhalten. Am weitesten vorgestoßen ist hier die FAZ mit einigen Aufsätzen zum Tag der deutschen Einheit (in ihrer Samstagsausgabe vom 29. September 1990). Joachim Fest, der Mitherausgeber, spricht von der Mühe der „intellektuellen Linken", ihren Frieden mit diesem Staat zu machen. Jens Jessen bezeichnet die deutschen Intellektuellen ironisch als „Hüter der Zweitstaatlichkeit". Er spricht von den „entmachteten" Intellektuellen, von der „Verhöhnung und schließlich Entmachtung einer ganzen Priesterkaste" durch die politische Realität. Eine solche Sprache ist hämische Polemik. Sie entspringt der Siegermentalität, der Rechthaberei, der verbalen Rache. Zum Gespräch trägt sie wenig, zur Lösung des Konflikts nichts bei. Als Verteidiger der Intellektuellen tritt seit geraumer Zeit Walter Jens auf. Ivan Nagel und Gert Heidenreich, der amtierende PEN-Präsident, haben ihm sekundiert. Die feuilletonistische Auseinandersetzung ist ein Degenkampf auf der Freund-Feind-Bühne.

Da trifft es sich gut, daß im weniger spektakulären Werkraum fast gleichzeitig zwei fundierte Bücher erschienen sind: „Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa" von Wolfgang Lepenies (Frankfurt 1992) und ein Sammelband „Intellektuellendämmerung?", hrsg. v. Martin Meyer (München: Hanser 1992). Haben sie wirklich ihr „Amt", die Verteidigung von Vernunft und Gerechtigkeit und ein bißchen Hoffnung, an die Ideologie verraten? Oder sind sie an der mangelhaften Wirklichkeit exemplarisch Leidende?

Das Problem der Intellektuellen begann erst, als die protestantische Ethik dem tätigen Leben (der Vita activa) den Vorzug gab gegenüber kontemplativer Untätigkeit (der Vita contemplativa). Die Antwort der Intellektuellen war gewissenmaßen das Luftschloß Utopia, der Fingerzeig auf die denkbare Idealität. Zu den Literaten und Humanisten traten im Verlauf der Neuzeit die Naturwissenschaftler, Menschen mit Sendungsbewußtsein, über Generationen, ja Jahrhunderte „Menschen guten Gewissens", solange sie an eine im Kern unversehrbare Natur glaubten und glauben durften. Doch die beiden Existenzformen des intellektuellen Geistes, die politisch utopische und die naturwissenschaftlich erobernde, sind an ihre Grenzen gestoßen, in die Krise geraten. Wolfgang Lepenies beschreibt den Intellektuellen:

„Der Intellektuelle ist chronisch unzufrieden; er leidet am Zustand der Welt. Die Klage ist sein Metier, nicht der Lobgesang. Hier liegt zugleich die Gefahr eines ‚ennui à la mode', des Abgleitens der Melancholie in eine ‚déformation professionelle'. Aber die Intellektuellen leiden zu Recht am Zustand der Welt ... Der Intellektuelle ist Melancholiker. Er leidet an der Welt, er versucht, diesem Leiden Ausdruck zu verleihen; und schließlich leidet er an sich selbst, weil er nur reflektieren, aber nicht handeln kann ... Will er nicht das ‚sacrificium intellectus' begehen und die Welt für besser ausgeben als sie ist, so muß er sich eine bessere Welt herbeisehnen und herbeischreiben. Dies ist die Geburtsstunde der Utopie: jener Gattung, die den Aufbruch Europas in die Neuzeit begleitet" (in: Intellektuellendämmerung 16f.)

Ohne Frage müssen sich die Intellektuellen hierzulande auf einen geistigen Machtverlust einstellen. Aber was wäre das wiedervereinigte Deutschland, was wäre das vereinte Europa ohne seine Intellektuellen? Das publizistische Getöse wird wieder abklingen. Die Balance von (berechtigtem) Anspruch und Bescheidung ist nicht nur in der Politik schwierig. Mit Heilserwartungen und Heilsversprechen ist vorerst nicht mehr zu dienen, mit Kritik und Verantwortung sehr wohl. In Frankreich, hören wir, sind die Intellektuellen, auch wenn sie politisch wie andere Bürger irrten, nie in Frage gestellt worden. „Zu beobachten" schreibt Martin Meyer, „ist die Lage, daß sich die Intellektuellen häufiger als nötig mit sich selbst beschäftigen." Zu erinnern ist, daß in diesem Jahrhundert in Deutschland keine Gruppe von Bürgern in einer vergleichbaren Anzahl gegen Krieg und Gewalt protestiert haben (und dafür ausgewiesen wurden) wie die Intellektuellen. Intellektuelle sind immer noch – wenn auch nicht allein – zuständig für das, was uns betrifft, bedroht, erwartet.

*Paul Konrad Kurz*

[1] Die ganze Debatte um Christa Wolf und den jüngsten deutschen Literaturstreit ist vorzüglich dokumentiert in: Es geht nicht um Christa Wolf. Der Literaturstreit im vereinten Deutschland (München: edition spangenberg 1991); das folg. Zit. 80f.

# BESPRECHUNGEN

## Zeitgeschichte

MEIER, Kurt: *Kreuz und Hakenkreuz.* Die evangelische Kirche im Dritten Reich. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1992. 249 S. (dtv wissenschaft. 4590.) Kart. 16,80.

Der frühere Leipziger Kirchenhistoriker faßt hier die Ergebnisse seiner vieljährigen Forschungen über den deutschen Protestantismus in der Zeit des Nationalsozialismus zusammen und kann sich dabei auf eine umfassende Kenntnis der vielfältigen dazu inzwischen erschienenen Veröffentlichungen stützen. In seiner Darstellung wechseln chronologische und systematische Abschnitte ab, ob aber ein mit der Vielschichtigkeit des Themas weniger vertrauter Leser sich am Ende noch unter den verschiedenen Strömungen in der Reichs- und den Landeskirchen recht auskennt, wird man bezweifeln können. Es gab eben nicht nur die Deutschen Christen auf der einen, die Bekennende Kirche auf der anderen Seite, und ganz offen bleibt die Frage, ob nicht vielleicht das regimefreundliche Wort des Geistlichen Vertrauensrates zum Kriegsbeginn die Mehrheit der im Kirchenstreit neutralen Gemeinden und Gottesdienstbesucher ebenso unberührt ließ wie die Verurteilung der Ermordung von Juden und Geisteskranken durch die Breslauer Bekenntnissynode 1943.

Mit Recht verweist das Einleitungskapitel auf „Kampf gegen Versailles und nationalen Aufbruch" vor 1933 als Voraussetzungen für die späteren Auseinandersetzungen, erwähnt jedoch Paul Tillich als Exponenten einer Alternative nicht. Die Kundgebung im Berliner Sportpalast im November 1933 mit den überzogenen deutschchristlichen Forderungen wird wiederum als Wendepunkt und Anfang vom Ende der Pläne für eine nationalsozialistische Gleichschaltung der Reichskirchenführung gedeutet, denen die erfolgreiche „Gegenoffensive der Bekenntnisfront" folgte. Breiter Raum ist dem „Kampf mit dem Deutschglauben" gewidmet, worunter nicht nur die neuheidnische „Deutsche Glaubensbewegung" Hauers, deren Wirksamkeit man nicht überschätzen sollte, sondern auch Rosenbergs „Mythus" und die Diskussion über die Christianisierung der Germanen verstanden wird. Der Politik des Reichskirchenministers Kerrl wird berechtigterweise für die Zeit bis Kriegsausbruch größere Bedeutung zugemessen, als dies gemeinhin geschieht, ohne daß ihr jedoch die von Himmler und Bormann vertretenen Gegenpositionen systematisch gegenübergestellt werden. Das Kapitel über „Kirche und Judenverfolgung" verschweigt nicht den deutschchristlichen Antisemitismus, meint aber doch, man habe „das Mögliche" versucht, den Massenmord zu verhindern, der Protest „der Kirchen" habe sich aber „während des Krieges nur schwer artikulieren" können. Von den besonderen Bedingungen während des Krieges, die durch einen Gegensatz von „Burgfrieden" und verstärkter Repression, vor allem in den eingegliederten Gebieten, aber auch vom Versuch Wurms zu einer Einigung der verschiedenen Strömungen gekennzeichnet waren, ist dann weiterhin die Rede.

Bevor ein Resümee die Frage zu beantworten sucht, ob die Kirchen „Widerstand" gegen den Nationalsozialismus geleistet hätten, wird „Die katholische Kirche im Dritten Reich" vergleichend betrachtet. Unterschiede werden u. a. in der Bindung der Verbände an die Kirche und in der Existenz der Zentrumspartei gesehen, deren Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz jedoch nicht mit dem Konkordatsangebot Papens in Verbindung zu bringen sei, Gemeinsamkeiten darin, daß es auch bei den Bischöfen durch Bertram und Graf Preysing repräsentierte Kontroversen über die rechte Form der Auseinandersetzung mit dem Regime gab und daß im Kampf gegen die Ermordung der Geisteskranken beide Kirchen ähnlich vorgingen. Die Antwort auf die Schlußfrage lautet, daß die religiös motivierte „Fundamentalopposition" nicht als politischer Widerstand bewertet werden wollte und konnte, daß sie jedoch zu

einer von Richard Löwenthal definierten „gesellschaftlichen Verweigerung" führte, die sich der „institutionellen Gleichschaltung und ideologischen Vereinnahmung" entzog und darüber hinaus „verschiedentlich Hilfen für die bürgerliche Widerstandsbewegung bereitgestellt" habe.

*H. Boberach*

Breuer, Thomas *Verordneter Wandel?* Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg. Mainz: Matthias-Grünewald 1992. XXXIX, 411 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. B 60.) Lw. 92,–.

Zu den nach wie vor kontrovers diskutierten Themen zählt die Frage nach dem Verhalten der katholischen Kirche im Dritten Reich. Obgleich zahlreiche Monographien und Quelleneditionen Belege für die Resistenz von Kirche und Gläubigen zu liefern suchten, verstummte die Diskussion nicht und nahm mit dem Vorwurf, es werde reine Apologie betrieben, an Aggressivität eher zu. Angesichts dieser unversöhnlichen Positionen bietet die engagiert geschriebene Untersuchung Breuers eine bemerkenswerte Bereicherung, da sie einen Schlüssel zur Einbeziehung und Gewichtung beider Richtungen liefern könnte.

Breuer gelingt es durch die regionalgeschichtliche Studie, die vielschichtigen Entwicklungslinien in dem aufs Ganze gesehen eher agrarisch kleinstädtisch strukturierten Erzbistum Bamberg nachzuzeichnen. Den Schwerpunkt legt er auf einen alltagsgeschichtlichen, die Lebenswelt der katholischen Laien und Kleriker in den Blick nehmenden Ansatz. Die signifikanten Unterschiede vor allem zu den beiden Städten Nürnberg und Bamberg erlauben dabei ein differenziertes Bild vom Verhalten der von ihrem jeweiligen Umfeld geprägten Katholiken. In besonderer Weise wendet Breuer stets den Blick auf die anderen und fragt, wie Kirche und Katholiken auf Menschenrechtsverletzungen reagierten. Die Einbeziehung historischer Längsschnitte vermittelt zudem die rechten Proportionen für die Bewertung wiederkehrender Argumentations- und Verhaltensmuster. Breuer zufolge behauptete sich das katholische Milieu in seiner Mehrheit gegen nationalsozialistische Angriffe auf die eigene Lebenswelt, was vor allem bei den Kämpfen um die gefühlsbeladenen Riten und Symbole durch stures Beharrungsvermögen und deutliche Widersetzlichkeiten zum Tragen kam. Dieses widersetzliche Verhalten im eigenen Interesse einerseits, das als antimodernistischer Kampf zum traditionellen Verhaltensmuster zählte und daher als durchaus normal zu werten ist, kollidierte andererseits keineswegs mit einer gleichzeitigen allgemeinen Staatsloyalität und gewissen Affinitäten zu Einstellungen sowie politischen und sozialen Zielen und Maßnahmen des NS-Staats. Am Beispiel von katholischer Presse, Vereinen und konfessionellen Schulen zeigt Breuer diese Mischung aus Widersetzlichkeit, Anpassung, Loyalität und Überzeugung in ihren Phasen und Ausprägungen. In der Frage von Kirche und Menschenrechten kommt er zu einem eher negativen Ergebnis. So weist er nach, daß sich gegen Juden in katholischen Kreisen Vorurteile schon in der Weimarer Zeit verfestigt hatten, so daß sich bei deren Ausgrenzung und Deportation kein nennenswerter Protest erhob. Über die Verfolgung katholischer Laien erlauben die Quellen kaum fundierte Aussagen. Daß „Priester unter Hitlers Terror" (U. v. Hehl) standen, belegen die Beispiele aus dem Erzbistum Bamberg nicht. Hier nahmen sich Maßnahmen gegen den Klerus vergleichsweise harmlos aus (z. B. im Unterschied zu den Zeugen Jehovas). Insgesamt gesehen dürften die Ergebnisse Breuers erhöhte Aufmerksamkeit beanspruchen und einer differenzierten Urteilsbildung dienen.

*A. Leugers*

## Literatur

Röhrig, Johannes: *Worte in der Fremde.* Gespräche mit italienischen Autoren in Deutschland. Gerbrunn: Wiss. Verlag A. Lehmann 1992. 172 S. (Romania Occidentalis.) Kart.

Mehr als fünf Millionen Ausländer wohnen derzeit im vereinigten Deutschland, viele davon bereits in der zweiten Generation. Diese Zahl zeigt, daß das gefürchtete Wort „Einwanderungs-

land" längst zur Realität geworden ist. Die „multikulturelle Gesellschaft" hat sich unterderhand längst etabliert. Zweisprachigkeit ist für viele junge Menschen eine alltägliche Erfahrung. Entsprechend werden auch die sprachlichen Äußerungen vieler Menschen in gespaltenen Sprachsystemen artikuliert und reflektiert. So hat sich im Zeichen der Kulturen von Gastarbeitern der ersten Stunde, vor allem bei Italienern und Türken, zwischenzeitlich eine eigene Literatur entwickelt. Sie hat lange eine stille und unbeachtete Existenz inmitten einer lähmend dominierenden deutschen Literaturszene entfaltet und zu behaupten gelernt. Ihre Autoren und Schriftstellerinnen verarbeiten aufgrund eines langjährigen Lebens oder gar Aufwachsens in künstlerischer Sensibilität die speziellen Erfahrungen: Fremde, Entwurzelung, Anfeindung, Ausgrenzung, Entfremdung. Gleichzeitig bauen sie aufgrund dieser Distanzierungen in eigener Sprache ihre Form- und Sinnwelten auf, die geeignet sind, den neuen Erfahrungen einer modern gebrochenen Existenz zu entsprechen.

Es ist der besondere Verdienst dieser jüngst veröffentlichten Studie, erstmals in Form eines Interview-Bandes auf dieses bisher unbeachtete literarische Schaffen hinzuweisen. Die Arbeit stammt von dem Kölner Sprachwissenschaftler J. Röhrig, der sich seit vielen Jahren mit den Phänomenen der Zweisprachigkeit in Europa beschäftigt. In seinem neuen Buch stellt er elf italienische Autoren vor. Sie gehören zu der Gruppe von 600 000 Italienern, die in Deutschland leben. Teils wohnen sie seit etlichen Jahren hier, teils ist ihnen dieses Land zur zweiten Heimat geworden. Einige von ihnen schreiben nur in deutscher Sprache, andere nur in Italienisch, etliche äußern sich auf beide Weisen. Nahezu alle literarischen Gattungen sind vertreten: Lyrik, Prosa, Kurzgeschichte, Roman, Essay, Drama. Auffallend sind dabei anregende Sprachschöpfungen, wie zum Beispiel Gino Chiellinos Formulierung „Sich die Fremde nehmen". Der Autor weist auf viele solcher Einzelheiten hin und läßt vor allem die düstere prophetische Kraft jener Literatur erkennen, die in erfahrungsgetränktem Tiefblick die seit Jahren gärende und doch so perfekt verdrängte Fremdenfeindlichkeit diagnostiziert und in ihrer chaotischen Unheimlichkeit bedrängend umschreibt.

Das Buch enthält neben einer brillant geschriebenen Einführung elf Gespräche, die in unmittelbarer Betroffenheit ein spannendes Zeugnis aus ihrem Leben und Schreiben in Deutschland geben. Röhrig hat damit nicht nur auf die Existenz dieser Gruppe hingewiesen, sondern auch auf eine geradezu systematische Nichtbeachtung durch das deutsche Kulturschaffen – obwohl zwei von ihnen, Franco Biondi und Gino Chiellino, Träger des Adalbert- von-Chamisso-Preises 1987 für besondere Verdienste um die deutsche Sprache sind. Alle diese Autoren kämpfen um Akzeptanz in einem Land, in dem sie sich weder als Mitbürger noch als Intellektuelle angenommen fühlen. Immerhin stellt Röhrigs Arbeit einen wichtigen und wegweisenden ersten Schritt in diese Richtung dar. *F. Mennekes SJ*

*Vom mönchischen Leben.* Geschichte einer Sehnsucht. Hrsg. v. Johannes WERNER. Frankfurt: Insel 1992. 226 S. Kart. 16,–.

Dieser Band bezeugt, wie virulent ein Thema in der Literatur ist, was so mancher Zeitgenosse einfach nicht wahrhaben will: Die Sehnsucht nach Stille und Einsamkeit. „Kultur ist eine Ordensregel", schreibt Wittgenstein gar, „oder setzt doch eine Ordensregel voraus" (222). Der Herausgeber faßt mit diesem Zitat seine ausgewogen komponierte Sammlung zusammen. Vier Kapitel gliedern Texte von der Begegnung, Einkehr und Beschreibung bis zum Eintritt ins Kloster. Sie gestatten einen Blick hinter Klostermauern aus der Perspektive der Schriftstellerei. Neben den Klassikern der geistlichen Literatur wie Kaschnitz, Langgässer, Schneider, Le Fort, Merton oder Cardenal finden sich eine Reihe von Autoren, die offenkundig, wie vermutlich die meisten Leser, eher zufällig Klosterluft geschnuppert haben.

Zu ihnen gehören Autoren, die in den 70er, 80er und 90er Jahren schreiben. Modern klingt aber auch, was Laurence Sterne (18. Jh.) über den Kopf eines Franziskaners schreibt: „Er würde gewiß einem Brahmanen gut gestanden haben, und wäre ich dem Kopf in den Ebenen Hindostans begegnet, ich hätte ihm meine Ehrerbietung erwiesen" (15). Lotte Paepke beschreibt einen Mönch von heute. „Er war kein gewandter Psychologe im Umgang mit den Menschen, denn seine eigene

Seele kannte kein Zwielicht. Aber er zwang die, die um ihn waren, selbst voll ins Tageslicht zu treten" (17). In einem anderen Roman schreibt sie: „So standen die Mönche unter der Ordnung des Gebets. Es war wie das Geäder, in dem der Kreislauf des Tages sich vollzieht" (91). O. J. Bierbaum übertreibt wohl, wenn er glaubt, „daß der vollkommene Christ nur im Kloster gedeihen, nur im Kloster sein volles Glück erfahren kann" (24). Für Peter Iden bilden die Nonnen die fernste, fremdeste Gesellschaft (32), und doch findet sich auch hier Bewunderung, wie bei Michael Holzach. „Die Harmonie ist nahezu beängstigend, es gibt nichts, woran sich die Sinne stoßen könnten, nicht einmal der Weihrauch zwickt mir in der Nase, wie sonst in katholischen Kirchen" (88). In ‚Aufbruch vor Tag' schrieb Julien Green: „Eine Zelle? Nie in meinem Leben habe ich daran gedacht ... Ich würde Gott in einer Zelle lieben. ‚Ja', antwortete ich" (160).

Der Herausgeber hat nicht nur seine Faszination für das Klosterleben mit den Dichtern geteilt, sondern sorgfältig wichtige Passagen aus den Werken von nahezu siebzig Autoren ausgewählt. Die Sehnsucht nach einem besseren Leben wird laut. „Wer es fassen kann, der fasse es" (212), schließt Werner in seinem einfühlsamen Nachwort. *G. M. Roers SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Obwohl die soziale Marktwirtschaft zu den wirksamsten Zielvorstellungen im Nachkriegsdeutschland gehört, wird sie nicht selten mit einem „Manchester-Kapitalismus" verwechselt. Franz Josef Stegmann, Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Bochum, fragt daher: Was ist soziale Marktwirtschaft, und wie ist sie im Licht der christlichen Gesellschaftslehre zu beurteilen?

Ist das Dekret des Zweiten Vatikanums über den Ökumenismus eine Utopie geblieben? Ernst Chr. Suttner, Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Universität Wien, verneint die Frage: Zwar fehlt es noch weithin an der Umsetzung in die Theologie und die pastorale Praxis, aber die Aussagen des Konzils werden nicht in Frage gestellt.

Die Rechtsphilosophie, von deren „Rückkehr" derzeit gesprochen wird, fragt nach der Rechtfertigung und der Legitimierung des Rechts. Norbert Brieskorn, Professor für Sozial- und Rechtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie München, gibt einen Überblick über den Diskussionsstand.

Anhand einer Reihe von Beispielen zeigt Helmut Rolfes, Theologieprofessor an der Gesamthochschule Kassel, daß die Fernsehübertragung der Messe auch zum Geschäft und zum Medienspektakel werden kann. Er plädiert für klare kirchliche Grenzziehungen.

Eugen Biser, Leiter des Seniorenstudiums der Universität München, analysiert die Reaktion von Literaten, Philosophen und Theologen auf den Zusammenbruch des Kommunismus 1989. Er befaßt sich vor allem mit den Aufgaben der Kirche.

# Pfingstmontag

„Not kennt kein Gebot." Die Not der leeren staatlichen Kassen angesichts der Kosten der deutschen Einheit und besonders der Pflegeversicherung läßt Ausschau halten nach außerordentlichen, bisher ungewohnten Finanzierungsquellen. Dazu müssen alle einen Beitrag leisten. So liegt der Gedanke nahe, auch den Kirchen ein eigenes Opfer zuzumuten. Sie sollen auf einen gesetzlichen Feiertag verzichten. Beklagen sich doch die Arbeitgeber schon seit langem darüber, daß in Deutschland mehr Feiertage durch staatlichen Zwang arbeitsfrei gehalten werden als in vielen anderen Ländern.

Da bietet sich der Pfingstmontag an: Ein Festtag, der in den christlichen Kirchen nicht weltweit, sondern nur in ganz wenigen Ländern gefeiert wird. Schon immer hatten die Pfarrer in Deutschland ihre liebe Mühe, die Gläubigen zur kirchlichen Festfeier des Pfingstmontags anzuhalten. So hört man denn aus CDU-Kreisen: „Ein Tag, an dem selbst der Papst arbeitet, braucht in Deutschland kein kirchlicher Feiertag zu sein." Rasch werden Berechnungen angestellt, wie viele Milliarden Deutsche Mark durch Arbeit am Pfingstmontag für die Pflege der Alten lockergemacht werden könnten: Bruttosozialprodukt geteilt durch die Zahl der Arbeitstage ergibt für diesen zusätzlichen Arbeitstag eine ganz erkleckliche Summe.

Aber diese schöne Rechnung geht leider so nicht auf, am wenigsten in Zeiten einer Arbeitslosigkeit. Eine Verlängerung der Arbeitszeit durch Wegfall von Feiertagen (ebenso wie ein Hinaufschieben der Altersgrenze oder eine Erhöhung der Wochenarbeitszeit) steigert nur dann das Sozialprodukt, wenn die zusätzlich produzierten Güter auch auf dem Markt abgesetzt werden. Bestünde jedoch eine entsprechende Nachfrage, hätten die Unternehmer bereits Arbeitskräfte dafür eingestellt.

Müßte die zusätzliche Arbeit am Pfingstmontag voll nach Tarif in Löhnen und Sozialabgaben bezahlt werden, dann blieben keine zusätzlichen Produktionsgewinne übrig, die zugunsten der Pflegeversicherung verteilt werden könnten. Nur solange die Tarifverträge noch weiter gelten, die von kürzeren Gesamtarbeitszeiten ausgehen, können die Unternehmen kostengünstiger produzieren. Aber wer dürfte es den Gewerkschaften verdenken, bei der nächsten Tarifrunde diesen zusätzlichen Arbeitstag den Unternehmen wieder in Rechnung zu stellen? Sollen Feiertage geopfert werden, nur um der Industrie vorübergehend härtere Tarifauseinandersetzungen zu ersparen?

Ist es überhaupt richtig, wie immer wieder behauptet wird, daß wir eigentlich mehr arbeiten müßten? Wofür und wie dringend brauchen wir einen höheren materiellen Güterausstoß? Das eigentliche soziale Problem ist doch heute nicht der

Gütermangel, sondern die Arbeitslosigkeit mit ihren hohen wirtschaftlichen und menschlichen Verlusten: Wie lassen sich die Patienten dieser sozialen Krankheit wieder in den Produktionsprozeß eingliedern? Wenn aber diejenigen, die bereits beschäftigt sind, noch länger arbeiten müssen, werden keine Arbeitsplätze geschaffen, sondern eher vernichtet. Da erscheint der umgekehrte Weg erfolgversprechender, den die IG Bergbau eingeschlagen hat: solidarisch durch zusätzliche unbezahlte Freischichten der Bergleute die Arbeitszeit zu verkürzen und damit Arbeitsplätze möglichst für alle zu sichern.

Bringen die niedrigeren Arbeitszeiten, die hohen Stundenlöhne und vor allem die Sozialabgaben unsere stark vom Export abhängige Wirtschaft nicht ins Hintertreffen gegenüber dem Ausland? Wenn wir Wohlstand für die arbeitenden Menschen wollen, dann müssen wir ihnen auch die Löhne und Sozialleistungen zum Erwerb dieser Güter bezahlen. Die hohen Löhne entsprechen der hervorragenden Produktivität unserer Wirtschaft. Hier liegt ein Grund dafür, warum den neuen Mitbürgern in der ehemaligen DDR noch nicht gleich dieselben Löhne wie im Westen gezahlt werden können.

Dabei läßt sich allerdings nicht vermeiden, daß ein Teil der arbeitsintensiven Produktion, die bei uns nicht so kostengünstig erfolgen kann, ins Ausland abwandert. Das ist zwar schmerzlich für die betroffenen Arbeitnehmer, aber durchaus sachgerecht und entspricht dem Wettbewerbsprinzip, der internationalen Arbeitsteilung nach dem Gesetz der komparativen Kosten. Sollen die Entwicklungsländer eine Chance auf dem Weltmarkt erhalten, dann bedeutet das für uns auch eine Konkurrenz. Hat die deutsche Wirtschaft nicht lange genug die Vorteile einer aktiven Außenhandelsbilanz für sich in Anspruch genommen?

In früheren Jahrhunderten war die materielle Armut lebensbedrohend. Trotzdem hat die Kirche mit einer gewissen Strenge darauf bestanden, daß die Feiertage eingehalten wurden, nicht aus Eigeninteresse, sondern um das Bewußtsein wachzuhalten, daß die Menschen nicht für die Arbeit da sind und sich von ihr nicht erdrücken lassen dürfen. Aus Freude am Leben sollten sie sich gemeinsam die Zeit zum Feiern nehmen. Sicher ist der arbeitsfreie Pfingstmontag kein Tabu. Ihn leichtfertig aufzugeben um fragwürdiger Argumente und unsicherer Vorteile willen, könnte aber einen teuren Verlust an Menschlichkeit in unserer Gesellschaft bedeuten.

*Walter Kerber SJ*

*Joachim Wiemeyer*

# Politische Ethik und Politikverdrossenheit

Daß Politikverdrossenheit zum Wort des Jahres 1992 gewählt wurde, kennzeichnet durchaus treffend die gesellschaftliche Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland. Das Ansehen von Politikern und Parteien ist auf einen Tiefpunkt gesunken. Diätenskandale und Pensionsregelungen, Umwegfinanzierungen der Parteien, nicht eingehaltene Wahlversprechen etc. haben zu einem Glaubwürdigkeitsverlust geführt. Die Leistungsfähigkeit der Politiker zur Lösung realer gesellschaftlicher Probleme, wie etwa der Bewältigung der deutschen Einheit, wird als gering empfunden und kontrastiert stark mit der selbstzufriedenen Selbstdarstellung von Politikern und Parteien in den Medien. Ausdruck der Politikverdrossenheit sind die Abnahme der Mitgliedschaft in den etablierten politischen Parteien, deutlich sinkende Wahlbeteiligungen und die wachsende Bereitschaft von Wählern, radikalen Parteien, vor allem im rechten Spektrum, ihre Stimme zu geben. Alle genannten Phänomene – sinkende Mitgliedschaft in etablierten Parteien, abnehmende Wahlbeteiligung, wachsende Stimmenzahl für Radikale – sind bei jüngeren Bevölkerungsgruppen besonders stark ausgeprägt.

Wenn auch die Stabilität der politischen Demokratie in der Bundesrepublik insgesamt vorerst nicht als gefährdet erscheint, stellen doch solche Krisensymptome auch eine Herausforderung für die politische Ethik dar, kommt doch dem politisch-administrativen System eine Schlüsselrolle in der Gesellschaft zu.

## Das politische System – Schlüsselbereich der modernen Gesellschaft

Durch die politischen Institutionen der verschiedenen Ebenen (EG, Bund, Länder, Gemeinden) und die nachgeordneten administrativen Bereiche (Verwaltungen) wird das individuelle Leben der Bürger maßgeblich bestimmt. So gibt es kaum einen Lebensbereich, der nicht gesetzlich reguliert ist. Zudem werden 50 Prozent des Bruttosozialprodukts über Steuern und Sozialabgaben den Bürgern zuerst genommen und anschließend gemäß politischen Kriterien, nach Abzug der beträchtlichen Verwaltungskosten für Erhebung und Zuteilung, den Bürgern administrativ zugewiesen bzw. für kollektive Zwecke verwandt. Angesichts der faktischen Bedeutung dieser staatlichen Aktivitäten erstaunt es, daß in der wirtschaftsethischen Debatte sowohl die Aufbringung wie die Zuteilung von Staatsleistungen eher einen geringen Stellenwert einnehmen.

Während der Staatsapparat in den alten Bundesländern – trotz gelegentlicher Bürokratiekritik – relativ reibungslos arbeitet, zeigt die Entwicklung in den neuen Bundesländern, wie politische Entscheidungen (z. B. in der Eigentumsfrage) und ihr administrativer Vollzug die Entwicklung des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens maßgeblich bestimmen, konkreter behindern und hemmen können.

In der entwicklungspolitischen Diskussion rückt zunehmend das politisch-administrative System ins Zentrum; zeigen doch mehr als 30 Jahre Projektarbeit, Kapital- und Technologiehilfe, daß Entwicklung ohne effiziente politisch-administrative Systeme nicht möglich ist. „Good governance" wird zum neuen Leitbild der Entwicklungszusammenarbeit, weil falsche wirtschaftliche Rahmenbedingungen, fehlender Rechtsstaat, korrupte Politiker und Verwaltungen, Besetzung von Verwaltungsposten nicht nach Qualifikation, sondern nach sachfremden Kriterien wie Religions-, Partei- und Stammeszugehörigkeit sich immer mehr als Haupthemmnis jeder Entwicklung herausstellen.

Die kirchliche Sozialverkündigung wie die zugehörige wissenschaftliche Disziplin, die christliche Sozialethik, verdanken ihre Entstehung und Entwicklung der Einsicht, daß gesellschaftliche Institutionen und allgemeine, vor allem gesetzliche, Regeln das Leben jedes einzelnen Menschen maßgeblich bestimmen. Dabei waren sie zunächst auf Sozialpolitik und wirtschaftsethische Fragestellungen beschränkt und behandelten das politische Leben lediglich unter dem verengten Blickwinkel der Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Die sozialethische Bedeutung von Verfassungsregeln, des Rechtsstaats mit Institutionalisierung von Menschenrechten, der politischen Demokratie mit Parteien, Verbänden und freien Massenmedien wurde nicht umfassend in ihren expliziten wie impliziten sozialethischen Gehalten gewürdigt. Auch auf diese Defizite ist es zurückzuführen, daß die Weimarer Republik bei deutschen Katholiken umstritten war und von ihnen mehrheitlich auch nicht verteidigt wurde. Erst 1944 (Weihnachtsansprache Pius' XII.) setzte in der kirchenoffiziellen Lehrverkündigung eine positive Würdigung der politischen Demokratie ein, die mit der Übernahme der Menschenrechte durch die Enzyklika „Pacem in terris" (1963) und das Zweite Vatikanum ihre volle Entfaltung findet.

In der jüngsten Sozialenzyklika „Centesimus annus" (1991) wird die politische Demokratie unter menschenrechtlichem Vorzeichen ausdrücklich gewürdigt und der instrumentelle Charakter des politisch-administrativen Systems, nämlich sein Dienst für die Gesellschaft, herausgestellt (CA 11,2; 44–47). Von „staatlicher Hoheit", wie sie eine kirchliche Tradition im Anschluß an Röm 13 entfaltet und die ihre (sozialethisch bedenkliche) Zuspitzung im lutherischen Staatskirchentum gefunden hat, ist nicht mehr die Rede. „Politikverdrossenheit" meint offensichtlich zumindest zum relevanten Teil, daß das politisch-administrative System in seiner dienenden Rolle für die gesamte Lebensordnung der Gesellschaft nicht mehr wahrgenommen wird. Welches sind nun die Ursachen der Entwicklung?

## Ursachen der Politikverdrossenheit

Sowohl die Politiker- und Parteienkritik der Medien wie auch die kritischen Äußerungen des Bundespräsidenten, daß Politiker „machtversessen auf den Wahlsieg und machtvergessen bei der inhaltlichen und konzeptionellen Führungsaufgabe“ [1] sind, erwecken den Eindruck, als lägen hier Probleme individueller Moral vor, etwa daß Politiker eine Ansammlung unmoralischer Personen seien. Auch im kirchlichen Umfeld neigt man häufig vorschnell dazu, gesellschaftliche Phänomene zu einer Frage der individuellen Moral zu machen. Parteien tendieren im Eigeninteresse ebenfalls dahin, bei offenkundigem Fehlverhalten (z. B. Barschel-Affäre) dies nur den schnell fallengelassenen Personen anzulasten, nicht aber den selbst gesetzten Regeln, Strukturen und Institutionen, die diese Personen erst in Ämter gebracht haben, aber offensichtlich nicht in der Lage waren, sie anschließend zureichend zu kontrollieren.

Dieser Umgang mit politischen Problemstellungen ist aber verfehlt, weil nicht einzelne Politiker, nicht einzelne Parteien, sondern die „politische Klasse“ insgesamt betroffen ist und die Kritik auch nicht nur den normalen Abnützungserscheinungen einer mehr als zehn Jahre regierenden Koalition gilt, sondern auch die größte Oppositionspartei – wie die jüngste Kommunalwahl in Hessen deutlich gemacht hat – selbst massiv betrifft. Weiterhin gibt es nicht nur in der Bundesrepublik eine deutliche Politikkritik, sondern auch in vielen anderen westlichen Demokratien. Daher sind die Ursachen der Fehlentwicklungen und mögliche Therapieansätze primär in den grundlegenden gesellschaftlichen Entwicklungen und institutionellen Regelungen zu suchen[2], und nur sekundär im individuellen Fehlverhalten der Politiker und seiner Korrektur.

*1. Ende des Ost-West-Konflikts.* Einen gemeinsamen Hintergrund für die Kritik an den westlichen Demokratien dürfte das Ende des Ost-West-Konflikts darstellen. In den 40 Jahren des kalten Kriegs standen die grundlegenden Prioritäten der Politik (hinreichende militärische Stärke gegenüber dem Osten, Sicherung einer überlegenen wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit) für die Mehrheit der Politiker und Bürger fest. Einem durchaus sozialethisch begründeten „Antikommunismus“ gegenüber dem Ostblock müssen nun aber eine konzeptionelle Neugestaltung hinsichtlich der Bewältigung der Transformationsprozesse sowie Antworten auf neue Fragen etwa zu einer „europäischen Friedensordnung“ oder einer „neuen Weltordnung“ und neue politische Prioritätensetzungen (z. B. Ökologie, Nord-Süd-Problematik, Migration) folgen.

Selbst die Distanzierung vieler westlicher „Linker“ vor 1989 vom Sowjetsystem kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihr Weltbild grundlegend erschüttert wurde. Die Systeme des Ostblocks hatten doch in ihren Augen mit der Beseitigung des Privateigentums an Produktionsmitteln zumindest den bedeutenderen Schritt für eine humane Gesellschaft vollzogen, der nur noch durch eine gewisse Demo-

kratisierung und mehr individuelle Freiheit ergänzt werden müsse. Daß bewaffnete Konflikte als Ergebnis des einstmals gepriesenen jugoslawischen Modells auftreten und beim besten Willen nicht als Negativfolgen westlicher Einflüsse (Rüstungsexporte etc.) gedeutet werden können, muß die Irritationen in diesem Lager nur noch vergrößern. Die auf die Wandlungen und die auftretenden Konflikte weitgehend hilf- und konzeptionslos reagierende Politik in allen politischen Lagern ist eine erste Ursache der Politikverdrossenheit.

2. *Gesellschaftliche Entwicklungen in hochindustrialisierten Ländern.* Hinzu kommt, daß das vorherrschende Politikmodell der staatlichen Zuteilung von Wachstumsgewinnen gegen politische Unterstützung wegen Umweltgefahren, Hilfen für Mittel- und Osteuropa sowie Zuwanderungen tatsächlich oder vermeintlich an Grenzen stößt. So können in den Konsumgesellschaften des Westens die individuellen Konsummöglichkeiten als Sinn- und Identitätsersatz nicht mehr hinreichende Wirkung entfalten. Wirtschaftskrisen und Umverteilungszwänge (etwa im Gefolge der deutschen Einheit) lassen Realeinkommen auf längere Zeit stagnieren oder sogar sinken. Hier dürfte eine Ursache liegen für Protestwahlen und Protestverhalten, das bei Jugendlichen in den neuen Bundesländern besonders ausgeprägt ist. Manche suchen in nationalen Symbolen und Parolen und einer entsprechenden Abgrenzung (Ausländerfeindlichkeit) neue (Schein-)Identitäten. Alternative Orientierungen und Wege sozialer Integration sind nach dem Zusammenbruch des alten Systems nicht nur in den neuen Bundesländern, sondern auch in den übrigen Ländern des Postkommunismus nur langsam aufzubauen.

Die Vermehrung elektronischer Medien, vor allem kommerzieller Veranstalter, erschwert die gesellschaftliche Vermittlung langfristig angelegter Probleme von hohem Komplexitätsgrad, etwa eine Umsteuerung der Ökonomie auf ökologiegerechteres Wirtschaften. Solche Probleme können in 30-Sekunden-Fernsehstatements kaum angemessen behandelt werden[3]. Mit der Personalisierung der Politik durch visuelle Medien wird zudem die institutionelle Problematik zu stark in den Hintergrund gedrängt.

In den westlichen Industrieländern ist die Politikverdrossenheit als Folge einer Problemlösungsschwäche der Politik auch darauf zurückzuführen, daß dort in der Nachkriegszeit ein Innovationsschub stattgefunden hat, der nun ausläuft[4]. Neue Parteien (CDU/CSU) und soziale Organisationen (DGB als Einheitsgewerkschaft) entstanden damals, die Institutionen des politischen Systems wurden erneuert und Sozialreformen (Einführung der sozialen Marktwirtschaft) durchgeführt. Die vergangenen Jahrzehnte der Nachkriegszeit wurden von den Parteien dazu genutzt, sich zu etablieren und ihre Machtposition in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen schrittweise abzusichern, etwa durch eine parteipolitische Durchdringung des öffentlichen Dienstes, Einflußnahme auf Medien und öffentliche Unternehmen etc. Weiterhin haben sich immer mehr hochorganisierte Interessenverbände herausgebildet, die als relativ kleine Pressure-groups über die Macht

verfügen, gesamtgesellschaftlich höchst sinnvolle Reformen zu verhindern, zum Beispiel die Blockade der Uruguay-Runde des GATT durch die Bauernverbände der EG-Länder. Der gesellschaftlichen Entwicklung (wirtschaftliche Prozesse, Umweltgefahren, Veränderungen der Sozialstruktur Familie etc.) werden die dominierenden Parteien- und Verbandsstrukturen immer weniger gerecht. Sie verfügt aber über soviel Macht, um Organisationen, die neue Themen gesellschaftlich artikulieren wollen, über längere Zeit zu behindern.

Diese generellen Entwicklungen in vielen westlichen Demokratien finden in den einzelnen Ländern ihren besonderen Ausdruck. Hier kann es nur um spezifische Entwicklungen für die Bundesrepublik gehen.

*3. Probleme der Parteiendemokratie in der Bundesrepublik.* Vor 1989 bestand Politik in der Bundesrepublik, nachdem in den 50er Jahren die grundlegenden Entscheidungen (soziale Martkwirtschaft, EG, NATO) getroffen worden waren, wesentlich in der Verwaltung gegebener Strukturen und ihrer Fortschreibung und Ergänzung. Über wichtige politische Fragen bestand Einigkeit. Die tatsächlichen Meinungsunterschiede in vielen politischen Fragen zwischen CDU/CSU, SPD und FDP waren geringer als die jeweils aus wahltaktischen Überlegungen hochgespielten Unterschiede; dies gilt auch angesichts der wichtigsten politischen Kontroverse der 80er Jahre über den NATO-Doppelbeschluß, dessen Urheber ja die SPD-Regierung von Helmut Schmidt war. Andernfalls wären die genannten Parteien nicht untereinander regierungs- bzw. koalitionsfähig oder bei unterschiedlichen Mehrheitsverhältnissen von Bundestag und Bundesrat immer kompromißfähig gewesen. 90 Prozent der Gesetze wurden von diesen Parteien lange Jahre hindurch einmütig verabschiedet. Trotz verschiedener Regierungswechsel fanden echte „Wenden" nicht statt. Unter solchen politischen Konstellationen werden sekundäre politische Fähigkeiten von Politikern und Parteien, nämlich Selbstdarstellung, mediengerechte Vermittlung politischer Inhalte und die optische Abgrenzung zum politischen Gegner, zu primären, weil hier und nicht in den Konzeptionen Unterschiede profiliert werden können.

Nachdem die deutsche Einheit bis zur Bundestagswahl 1990 aus der Sicht der Regierung noch erfolgreich mit einer Strategie des Primats des Sekundären (Medienpräsentation der deutschen Einheit statt Behandlung ihrer realen Probleme) bewältigt werden konnte, wurden bald anschließend die Defizite im primären Bereich der politischen Konzeptionen und Visionen, der Sachkompetenz, der Problemlösungsfähigkeit und der konstruktiven Gestaltung deutlich. Politiker, die Spezialisten des Sekundären sind, waren nicht in der Lage, das zu gestalten, was der politisch-administrative Bereich unverzichtbar zur Bewältigung der Einheit beitragen muß. Wer selbst nicht über Lebenserfahrung in realen und relevanten Zusammenhängen des gesellschaftlichen Lebens verfügt, nicht aus eigener Anschauung und Tätigkeit weiß, wie man einen Betrieb gründet und leitet, Verwaltungen, Schulen, Universitäten organisiert, Sozialversicherungen aufbaut etc., und

manchmal sogar elementare Lebenszusammenhänge nicht mehr kennt (welcher Minister kennt noch die Preise des alltäglichen Lebensbedarfs, kann seine Stromrechnung lesen und eine Steuererklärung nach den von ihm selbst beschlossenen Gesetzen ausfüllen?), der kann dann kaum einen gesellschaftlichen Umbruchprozeß gestalten, in dem sich praktisch alle Lebensvorgänge ändern.

Die Verselbständigung des Sekundären benötigte auch einen eigenen Politikertyp, so daß in der Rekrutierung der Politiker in den letzten 20 Jahren ein Wandel aufgetreten ist. Während die Nachkriegsgeneration der Politiker durch Krieg, Nachkriegszeit, soziale Deklassierung und Verfolgung im Nationalsozialismus, Emigration, Vertreibung usw. noch über Lebenserfahrung außerhalb des Politischen verfügte, läßt sich der vorherrschende Typ des Nachwuchspolitikers in den letzten 20 Jahren (dies zeigt eine – wenn auch methodologisch im Sinn der Sozialwissenschaften nicht streng abgesicherte – Durchsicht der Biographien der Abgeordneten im Handbuch des Bundestags) tendenziell so kennzeichnen: Aus den äußeren Daten (Alter bei Parteibeitritt, Funktionen in Partei, Studienfachwahl etc.) läßt sich ablesen, daß er (die Aussagen betreffen primär männliche Politiker) häufig schon mit etwa 18 Jahren beschlossen haben muß, Berufspolitiker zu werden. Dazu wurden sehr früh bereits in Schüler-, Studenten- und Jugendorganisationen der Partei verschiedene Funktionen ausgeübt. Erstaunlich gering ist die Anzahl derjenigen, die den Wehrdienst abgeleistet haben – was insbesondere angesichts der Diskussion über Auslandseinsätze der Bundeswehr bedenklich erscheint und Erstaunen hervorruft, weil doch Politiker zu sein auch eine physisch fordernde Aufgabe ist, die stabile Gesundheit voraussetzt.

Nach dem Abitur wird ein Studium vorzugsweise in Rechts-, Wirtschafts- oder Sozialwissenschaften begonnen. Das Studium wird von parteinahen Begabtenförderungswerken gefördert und möglicherweise bei einem parteiangehörigen Hochschullehrer mit einer Dissertation über eine politiknahe Thematik abgeschlossen. Vor der Mandatsübernahme im Landtag oder Bundestag, die Anfang bis Mitte 30 erreicht wird, erfolgt – wenn überhaupt – noch eine kurze Tätigkeit als Fraktions-, Abgeordneten- oder Ministermitarbeiter, was die rein politikbezogene Ausbildung abrundet, aber keine eigenständige Berufserfahrung darstellt, die die Welt einmal anders als aus politischer Perspektive sehen läßt. Bis dahin kann der politische Ehrgeiz schon fast drogenähnliche Erscheinungen annehmen, was sich im Zwang zur Medienpräsenz, Terminhetze, Selbstdarstellung in Reden, Besuch von Parteitagen und Veranstaltungen äußert.

Eine eingehendere Beschäftigung mit einem politischen Sachgebiet bietet sich mangels Berufs- und Lebenserfahrung nicht an und lohnt sich nicht, um ein politisches Mandat zu erringen. Vielmehr eignet man sich zu den jeweils aktuellen Themen schnell die gängigen Argumente und Schlagworte an. Innerhalb der Partei ist man nur begrenzt kritisch und auch nur insoweit die Parteiführung es wahltaktisch (z. B. gegenüber Jungwählern) als opportun ansieht. Man ist für die Nominierung

zu einem hauptamtlichen Mandat ja auf das Wohlwollen der Etablierten angewiesen, da innerhalb von Parteien eher Kooptationsverfahren üblich sind. Man geht also nicht in die Politik, weil man aus konkreter Berufs- und Lebenserfahrung meint, einen Beitrag zur Verbesserung politisch-institutioneller Strukturen leisten zu können. Dieser Politikertyp ist für Außenstehende hinsichtlich seiner Haltung für neue politische Sachfragen nicht berechenbar, weil die jeweilige Partei- oder Fraktionsmehrheit bzw. demoskopische Ergebnisse seine Haltung maßgeblich beeinflussen.

Wer unter solchen Konstellationen ein Mandat angenommen hat, ist einem Wiederwahlzwang bis zum Pensionsalter ausgesetzt. Wer seine gesamte berufliche Laufbahn auf die Politik konzentriert, hat natürlich auch entsprechende Einkommenserwartungen. Aufgrund der öffentlichen Diskussion über die Höhe der Diäten gibt es eine Neigung, den Gesamtumfang der aus dem Mandat erwachsenden Vergünstigungen zu verschleiern (steuerfreie Aufwandsentschädigungen, kostenlose Benutzung von Verkehrsmitteln, großzügige Pensionsregeln und Übergangsgelder etc.), was bei einer Aufdeckung dieser Vergünstigungen dann die Politikverdrossenheit wiederum erhöht[5].

Der Wiederwahlzwang führt dazu, daß man innerhalb der Partei versucht, Ämter in Schlüsselfunktionen zur Absicherung sowohl der Wahlkreiskandidatur als auch zur Plazierung auf der Landesliste einzunehmen. Mit Mandatsträgern anderer Ebenen werden Absprachen zur gegenseitigen Absicherung getroffen, zum Beispiel indem die Landesliste für Bundestagswahlen vorwiegend von Landtagsabgeordneten und die Landeslisten für Landtagswahlen vorwiegend von Bundestagsabgeordneten aufgestellt werden. Die Direktwahl des Europäischen Parlaments schuf 1979 einen Puffer, der es ermöglichte, in ihrem Ehrgeiz noch unbefriedigte Parteimitglieder, die Unruhe brachten, zu befriedigen bzw. für solche Bundestags- und Landtagsmandate vorzeitig durch Transfer Älterer ins Europaparlament verfügbar zu machen.

An sachpolitischer Arbeit, konzeptionellem Denken, etwa durch Parteiarbeitskreise mit hervorragenden Fachleuten aus der Parteimitgliedschaft, besteht bei solchen Politikern wenig Interesse, denn es kann ihnen nicht daran gelegen sein, zu offenbaren, daß selbst Abgeordnete mit langjähriger Zugehörigkeit zu einem Fachausschuß bzw. als Sprecher ihrer Fraktion für ein Fachgebiet im Parlament häufig über relativ geringe Detail- und Sachkenntnisse verfügen. Profilierter Sachverstand könnte sich als potentielle Konkurrenz erweisen, so daß seine Artikulation unterbunden oder erst gar nicht gefragt wird.

Diese Ausführungen zu hauptamtlichen politischen Mandatsträgern sollen nicht außer acht lassen, daß es bei kommunalpolitischen Mandatsträgern, den Vorstandsmitgliedern der Orts- und Kreisverbände und der Vereinigungen der Parteien ein erhebliches ehrenamtliches Engagement gibt, welches durchaus als Dienst an der Gemeinschaft angesehen werden kann und nicht lediglich als „Investition"

in eine spätere hauptamtliche Tätigkeit bzw. andere über die Partei vermittelte Vorteile anzusehen ist. Wie die zunehmende Einengung der kommunalen Selbstverwaltung durch Bundes- und Landespolitik zeigt, verfügt diese Ebene aber nur über wenig Durchsetzungsfähigkeit gegenüber den hauptamtlichen Mandatsträgern in Land und Bund.

Aufgrund dieser innerparteilichen Struktur entsteht folgendes Dilemma: Für ein „normales" Parteimitglied ist die Mitgliedschaft dann von Interesse, wenn es durch persönliche Kontakte zu gewählten Mandatsträgern bevorzugte Informationen über politische Entscheidungsabläufe erhält und es als Mitglied in besonderer Weise seine Wertvorstellungen und Fachkenntnisse einbringen kann. Dies möchten die hauptamtlichen Mandatsträger aber nur begrenzt zulassen und sich von den Parteimitgliedern relativ unabhängig machen. Dazu bedienen sie sich zweier Strategien:

1. In der Wahlkampfführung will man nicht primär angewiesen sein auf das ehrenamtliche Engagement der einfachen Parteimitglieder, die in der Freizeit Plakate kleben, Rundwurfsendungen austragen, Flugblätter vor Werkstoren verteilen, hinter Ständen stehen etc. Ebenso darf man nicht von pünktlichen Beitragsleistungen und Kleinspenden der Parteimitglieder abhängen, weil ehrenamtliches Engagement und die Zahlungsbereitschaft als Ausdruck der Zufriedenheit ein unangenehmes Kontrollinstrument der Basis wären. Aufgrund des identisch strukturierten Wiederwahlinteresses aller Politiker aller Parteien (Ausnahme bisher die „Grünen") konnten sie sich auf eine üppige staatliche Wahlkampffinanzierung zur Verfügung der von hauptamtlichen Mandatsträgern beherrschten Vorstände höherer Parteiebenen (Bundes- und Landesvorstände) einigen, um damit in ihren Parteien insgesamt die Basis zurückzudrängen.

Der Prozeß, der zur Gründung der Grünen führte, kann als Indiz für diese These der inhaltlichen wie personellen Erstarrung parteiinterner Strukturen angesehen werden: In den 70er Jahren haben umweltpolitisch Engagierte genau das getan, was der Logik des parteipolitischen Systems entspricht: Sie traten in eine der damals im Bundestag vertretenen Parteien ein und versuchten dort, das Thema Ökologie zur Diskussion zu stellen und Lösungsvorschläge einzubringen. Erst nach ihrem Scheitern an den starren Strukturen der etablierten Parteien entschlossen sie sich, das Risiko (Fünfprozentklausel) und den Aufwand zur Gründung einer neuen Partei auf sich zu nehmen.

2. Um Mindestaktivitäten lokaler Parteigremien in konformer Weise zu sichern, teilen die Mandatsträger politisch vermittelte Ressourcen unter Parteimitgliedern zu, vor allem Stellen im öffentlichen Dienst. Ergebnisse dieser Strukturen sind dann die Innovations- und Problemlösungsschwäche der Parteien und ein Verlust der Bürgernähe, die eigentlich durch Kommunikation zwischen Parteimitgliedern und Mandatsträgern permanent gesichert sein müßte.

## Institutionelle Lösungsansätze

Lösungsansätze sind nur zu finden, wenn man von den Aufgaben des politischen Systems im Rahmen der gesamten gesellschaftlichen Ordnung ausgeht und fragt, welche Rolle politische Parteien in diesem Zusammenhang spielen sollen. Aufgrund der Schlüsselrolle des politisch-administrativen Bereichs für die Lösung gesellschaftlicher Probleme und die Bestimmung der Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung müssen hier die notwendigen institutionellen Reformen ansetzen. Die folgenden Überlegungen sollen zeigen, daß es eine Reihe von Möglichkeiten institutioneller Reformen gibt. Diese gelten zunächst einmal den Parteien, weil diese mit der ausschließlichen Nominierung von Personen für Parlaments- und Regierungsmandate eine Schlüsselrolle einnehmen.

*1. Parteireformen.* Neben der Personalauswahl sind innerhalb der Parteien widerstreitende Interessen zu integrieren und Programme zur Gesellschaftsgestaltung zu entwerfen. Eine Erneuerung der Parteien setzt eine Erneuerung der innerparteilichen Willensbildung voraus. Richtig verstanden ist die Nutzung von Lebenserfahrung und Fachwissen der Parteimitglieder, um qualifizierte politische Konzepte entwickeln zu können, ein Vorteil, nicht ein Nachteil, wie es heute aus der Sicht der hauptamtlichen Mandatsträger erscheint. Wenn heute überhaupt Parteiarbeitskreise aktive Arbeit leisten, sind sie zumeist einseitig besetzt, so daß echte inhaltliche, problembezogene und gemeinwohlorientierte Diskussionen Seltenheitswert haben. So wird etwa bei der CDU/CSU (analoge Beispiele für SPD und FDP ließen sich leicht finden) in Agrararbeitskreisen niemals durch fachlich versierte Mitglieder das Umwelt-, Konsumenten- und Steuerzahlerinteresse eingebracht. Schon der Versuch, solche Interessen überhaupt zu artikulieren, führt dazu, daß Kritiker „mundtot" gemacht und auf schwarze Listen derjenigen gesetzt werden, die niemals politische Karriere innerhalb der Partei machen dürften. Weil daher aber nicht rechtzeitig über Reformen und langfristige Perspektiven nachgedacht wird, führt die Politik in manchen Bereichen in fast ausweglose Sackgassen, da man aufgrund der langjährigen eigenen Propaganda eine Selbsttäuschung erzeugt bzw. selbst fast jeden Weg politischer Problemlösung versperrt hat.

Eine Belebung der innerparteilichen Demokratie ist nur zu erwarten, wenn die Staatsfinanzierung abgebaut wird und ein verbleibender Rest, zum Beispiel nach den Erststimmen des jeweiligen Wahlkreises, den örtlichen Parteiorganisationen zufließt, die dann erst Mittel freiwillig höheren Parteigremien abtreten müßten. Weiterhin kann das Mitgliederinteresse dadurch geweckt werden, daß Kandidaten stärker durch Urwahl der Parteimitglieder statt durch mehrstufige Delegiertensysteme nominiert werden. Vorstellbar wäre etwa eine Urwahl des Bundestags- und Landtagswahlkandidaten durch alle Mitglieder.

Gegen eine stärkere innerparteiliche Demokratie könnte auf den ersten Blick sprechen, daß sich besonders bei SPD und Grünen dann stark „ideologisch" oder

„fundamentalistisch" orientierte Parteiaktivisten durchsetzen und eine eher pragmatisch orientierte und kompromißfähige Parteiführung unter Druck setzen könnten, was zum Beispiel Koalitionsregierungen gefährden oder gar unmöglich machen könnte. Nun zeigt aber die Entwicklung der Grünen, daß Positionen, die sich weit von wichtigen Wählergruppen entfernen, zu Wahlniederlagen führen und Lernprozesse auslösen.

Ein weiterer Ansatzpunkt für Reformen wäre, daß die Anzahl der Funktionen innerhalb der Partei sowie die Anzahl der parlamentarischen Mandate und die Mandatsdauer begrenzt werden. Für den US-amerikanischen Senat hat das Volk im November 1992 in einer Reihe von Bundesstaaten eine Begrenzung der Amtsdauer auf zweimal sechs Jahre beschlossen, was, auf deutsche Verhältnisse übertragen, die Wahl auf drei Legislaturperioden begrenzen würde.

Damit wäre aber tendenziell die Abkehr des Leitbilds von Politik als lebenslanger Berufstätigkeit gegeben. Spricht der gesellschaftliche Trend zur Professionalisierung aller Lebensbereiche mit spezifischer Ausbildung, spezifischer Rationalität der gesellschaftlichen Subsysteme (Politik, Medien, Wissenschaft etc.) nicht dagegen, nun die Politik davon auszunehmen? Sinnvoll kann diese Frage doch nur beantwortet werden, wenn man nach den erwünschten professionellen Fähigkeiten des Politikers fragt und untersucht, welche Rekrutierungsmechanismen dann dafür erforderlich sind, um gesellschaftlichen Bedarf und tatsächliche Qualifikation anzunähern.

Zu den erforderlichen professionellen Fähigkeiten gehören fundierte Sachkenntnisse in einzelnen, politisch zu regelnden gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen, die Fähigkeit, diese Einzelbereiche in der Interdependenz anderer Lebensbereiche zu sehen und bei der Integration auch normativ zu gewichten. Bei dem geschilderten dominierenden Rekrutierungsweg von Politikern stellt sich allerdings die Frage, ob es bei ihnen überhaupt in gesellschaftlichen Fragen zur Herausbildung normativer Grundüberzeugungen kommt, weil sie Politik niemals aus der Außensicht des Normalbürgers, sondern immer nur aus der Innensicht der Parteipolitik, das heißt allein in Abgrenzung zum parteipolitischen Gegner betrachtet haben. Weiterhin kann auch der Wiederwahlzwang dazu führen, daß fehlende politikferne Berufsalternativen vorhandene normative Überzeugungen nicht zur Geltung kommen lassen. Weiterhin fehlt diesem Politikertyp das Spezialwissen in einzelnen gesellschaftlichen Gestaltungsbereichen. Hingegen verfügt er als Generalist über die Fähigkeit der Integration und Kompromißbereitschaft, weil man in keinem Sachanliegen normativ wie fachspezifisch besonders engagiert ist.

Die Problematik eines stark fachspezifisch engagierten Politikers besteht darin, über den „eigenen Tellerrand" hinauszublicken, also eine gemeinwohlorientierte Integrationsleistung zu vollbringen. Darüber hinaus muß auch ein Fachpolitiker über die Fähigkeit verfügen, komplizierte Sachverhalte der Bevölkerung anschaulich zu vermitteln.

Die Anforderungen einer normativen Grundorientierung, die in Politik nicht den Lebenszweck schlechthin sieht, verbunden mit Sachkompetenz in relevanten Einzelbereichen, Fähigkeit zur Integration der Teilbereiche und Vermittlung gegenüber den Wählern und Parteimitgliedern ist eine nur schwer erreichbare Kombination. Es stellt sich aber die Frage, ob nicht durch die Voraussetzung zum Beispiel einer mindestens zehnjährigen Berufstätigkeit vor der Übernahme eines hauptamtlichen Mandats und die Beschränkung der Amtsdauer nicht die Qualität der Politiker erhöht werden kann. Warum soll man nicht entsprechende Personen gewinnen können, die in ihrer Lebensperspektive Politik als temporären Dienst an der Gemeinschaft ausüben wollen?

2. *Begrenzung der Parteienmacht auf gesellschaftliche Bereiche.* Der Zugriff von Parteien auf gesellschaftliche Bereiche kann nicht durch freiwillige Selbstbeschränkung, sondern nur durch Rechtsänderung erfolgen. So könnten Medienräte bei öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten von den Gebührenzahlern direkt gewählt werden, wobei eine Kandidatur von Parteien ausgeschlossen würde. Im öffentlichen Dienst könnte bei Konkurrentenklagen für Einstellungen und Beförderungen die widerlegbare Rechtsvermutung gesetzlich verankert werden, daß bei Parteimitgliedschaft des Eingestellten oder Beförderten Ämterpatronage vorliegt.

3. *Mehr direkte Demokratie.* Nach 1945 sind in der US-amerikanischen Besatzungszone plebiszitäre Elemente im Kommunalrecht (Direktwahl der Bürgermeister in Süddeutschland) und in Landesverfassungen (Bayern) verankert worden. Solche Möglichkeiten direkter Demokratie sollten in alle Kommunal- und Landesverfassungen übernommen werden. Bei vielen Fachleuten wird die günstigere wirtschaftliche Entwicklung in den süddeutschen Bundesländern im Vergleich zu Norddeutschland auch auf die Fachkompetenz statt Parteieinfluß fördernde Kommunalverfassung zurückgeführt. Es stellt sich weiterhin die Frage, ob dort, wo Parteien und Politiker selbst befangen sind, zum Beispiel bei Abgeordnetendiäten, Ministerpensionen und Parteienfinanzierung, nicht Volksgesetzgebung per Volksentscheid eingeführt werden sollte.

## Verantwortung der Kirche für die politische Kultur

Die Erfahrungen mit totalitären Ideologien in diesem Jahrhundert, die als Religionsersatz Kirchen bekämpften und unterdrückten, ebenso aber auch Erfahrungen damit, welche Folgen es hat, wenn unter religiösem Vorzeichen die Politik kirchlich dominiert werden soll, wie es in jüngster Zeit vor allem in fundamentalistischen Bewegungen des Islam erfolgt, legen eine Trennung von Religion und Politik nahe. Beide Bereiche müssen eine relative Eigenständigkeit behalten und vor wechselseitiger Bevormundung und Unterwerfung geschützt sein: Politik kann

nicht letzte Fragen des menschlichen Lebens beantworten. Ebensowenig kann Religion bzw. Kirche die Politik bevormunden und im Detail bestimmen.

Der Beitrag kirchlicher Sozialverkündigung im Bereich der Politik kann aber darin liegen, auf einer Wertbasis ihres spezifischen anthropologischen Verständnisses Grundorientierungen für die gesellschaftliche Entwicklung anzubieten. Daß hier auch in der heutigen Gesellschaft Chancen bestehen, wird angesichts innerkirchlicher Klagen über „Wertezerfall", negative Einflüsse der Medien, negatives geistiges Klima in der Gesellschaft usw. eher übersehen. Eine nüchterne kirchliche Bestandsaufnahme in unserer Gesellschaft müßte auch bedenken, daß folgende Aspekte heute die Chancen kirchlicher Verkündigung gegenüber der Vergangenheit verbessert haben:

Politik als Religionsersatz ist nach Ende des Sozialismus auf unabsehbare Zeit gescheitert. Die aufklärerische Wissenschaftsgläubigkeit stößt ebenfalls auf Grenzen, so daß heute – auch aufgrund neuer wissenschaftstheoretischer Entwicklungen – erstmals seit der Aufklärung ein strikter Gegensatz zwischen wissenschaftlicher Vernunft und Religion nicht mehr vertreten werden kann. Die Diskussionen, Tagungen und Publikationen besonders über Wirtschaftsethik, aber auch über andere normative Aspekte des gesellschaftlichen Lebens zeigen einen Bedarf und eine rege Nachfrage nach wertmäßiger Orientierung an. Während die im kirchlichen Bereich vorherrschenden Interpretationsmuster eine „Nachfrageschwäche" der Gesellschaft nach kirchlichen Angeboten suggerieren, müßte selbstkritisch auch nach der zweiten Alternative, der eigenen „Angebotsschwäche", gefragt werden. Im kirchlichen Umfeld werden häufig noch vormoderne Interpretationen und Deutungsmuster der Gesellschaft mitgeschleppt, die es der christlichen Sozialethik, kirchlichen Verbänden und der kirchlichen Sozialverkündigung erschweren, innovative Perspektiven der gesellschaftlichen Entwicklung aufzuzeigen und in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen, zum Beispiel auch in die gegenwärtige Verfassungsdiskussion. Die vorstehenden Überlegungen sollten zeigen, daß es Ansatzpunkte für einen Dialog von Kirchen mit politischen Parteien geben könnte. Es stellt eine Überforderung der Politik dar, wenn man von ihr allein erwartet, daß sie institutionelle Reformen verankert, die ihre eigenen finanziellen Möglichkeiten und ihre Einflußgebiete beschränken würden. Dazu bedarf es einer starken, von gesellschaftlichen Kräften (zum Beispiel kirchlichen Organisationen) getragenen öffentlichen Meinung.

Ein solcher Beitrag hätte durchaus Chancen, in der öffentlichen Meinung, bei anderen Verbänden und Medien auf breitere Resonanz zu stoßen und zu belegen, daß vor dem christlichen Wertehorizont entfaltete Ideen über den Rahmen der eng Kirchengebundenen hinaus gesellschaftliche Zustimmung finden könnten. Erwartungen der Bevölkerungsmehrheit an Politiker und Parteien über den gesellschaftlichen Zweck von Politik und das individuelle Verhalten von Politikern dürften durchaus mit christlichen Wertvorstellungen konvergieren und könnten auch in ei-

nem Ehrenkodex für hauptamtliche politische Mandatsträger konkretisiert werden. Ebenso könnten klassische Tugenden als Leitbilder des individuellen Verhaltens von Politikern[6] konkretisiert und aktualisiert werden.

Neben dem Anstoß zu institutionellen Reformen, die die politischen Mechanismen so erneuern, daß gemeinwohlkonformere politische Ergebnisse erwartet werden können, läge eine zweite Aufgabe darin, zumindest in Teilbereichen konzeptionelle Defizite der Politik aufzugreifen und neue Ideen anzustoßen. So wird heute das mehrheitliche Mißtrauen der Wähler gegen eine überbordende Staatsverschuldung – ganz abgesehen von den Auswirkungen der Schuldenfinanzierung der deutschen Einheit auf hochverschuldete Länder der „Dritten Welt" – gesellschaftlich nicht artikuliert: Die Forderung nach einem verfassungsrechtlichen Verbot von Staatsverschuldung könnte hier als heilsame Provokation wirken und in glaubwürdiger Weise auch frühere kirchliche Verlautbarungen aktualisieren.

Eine dritte kirchliche Aufgabe könnte darin bestehen, Gläubige zu ermutigen, zu begleiten und zu stützen, sich politisch – gerade auch parteipolitisch – im Sinn eines Dienstes an der Gemeinschaft zu engagieren und sie dabei zu begleiten. Nach der Wende haben dies 1989 überproportional viele Katholiken in den neuen Bundesländern ja auch getan, gemäß der Bischofssynode von 1987 und dem päpstlichen Schreiben „Christifideles laici" (Nr. 42), die betonen, daß alle und jeder einzelne die Pflicht und das Recht haben, „sich an der Politik zu beteiligen". Der christliche Glaube kann Politikern helfen, den Gefahren der fast drogenartigen Abhängigkeit vom politischen Geschäft, dem Zwang zu permanenter Medienpräsenz als Selbstzweck, dem Machtrausch bzw. dem Zynismus zu entgehen und ihre Aufgabe als wichtigen Dienst an der Gemeinschaft zu verstehen.

## ANMERKUNGEN

[1] Richard v. Weizsäcker im Gespräch mit Gunter Hofmann u. Werner A. Perger (Frankfurt 1992) 164.

[2] B. Sutor, Politische Ethik (Paderborn 1991) 64ff. (zum Verhältnis von Institutionen- und Tugendethik).

[3] Al Gore, Wege zum Gleichgewicht. Ein Marshallplan für die Erde (Frankfurt 1992) 168ff.

[4] M. Olson jr., Aufstieg und Niedergang von Nationen (Tübingen 1985), hat auf diese Phänomene hingewiesen.

[5] H. H. v. Arnim, Entmündigen die Parteien das Volk? Parteienherrschaft und Volkssouveränität, in: Aus Pol. u. Zeitgesch., B. 21/90 (18. 5. 1990) 25–36; ders., Parteienstaat – der Staat als Beute?, in: Universitas 11 (1992) 1029–1045. v. Arnim hat sich durch seine Kritik viele Verdienste erworben.

[6] Näher dazu Sutor, a. a. O. 68ff.

*Oskar Köhler*

# Joseph Bernhart

## Ein vielschichtiges Leben und Werk

Es ist „ein tückischer Weg zu jenem schiefen Christentum, dem ein Schlagwort wie ‚christliche Kultur' gedankenlos vom Munde geht" – ein Schlagwort, welches die Forderung Christi verdeckt, „die doch wahrlich nicht ‚Kultur' heißt". Die Frevel des 20. Jahrhunderts wider Gott und Menschenseele wären nicht geboren worden, „wenn nicht das 19. Jahrhundert sie gezeugt hätte", beherrscht vom „säkular verruchten Geist" der Goethezeit, dem noch immer sogar „die christlich gewillte Bildungswelt" zutiefst verbunden ist. So steht es im Manuskript der Vorträge, die Joseph Bernhart im Sommer 1944 in Augsburg halten wollte, der Kriegsumstände wegen abgesagt[1]. In der gleichen Stadt hatte er als Kaplan bei der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands im Jahr 1910 einen Vortrag über „Bildungsaufgaben der deutschen Katholiken" gehalten, dessentwegen der Bischof von Chur und der Erzbischof von München abgereist waren – aus Protest gegen den Redner, der 1905 ein Gedicht als ersten Beitrag in der Zeitschrift „Hochland" veröffentlicht hatte, seit 1907 in vertrautem Briefwechsel mit deren Herausgeber Carl Muth. Damals hatte diese Zeitschrift, im Zeichen der Enzykliken des Papstes Pius X. des „Modernismus" verdächtigt, den deutschen Katholizismus aus der Isolierung von eben jener Kultur herausführen wollen, welche ihr Mitarbeiter ein Vierteljahrhundert später des säkular verruchten Geistes bezichtigen sollte. Die beiden Bischöfe hätten ihm Beifall gespendet, hätte er so beim Katholikentag 1910 gesprochen. Eine „Wende" im Leben Joseph Bernharts?

In seinem Vortrag „Problematik der Humanitas"[2], gehalten 1946 beim Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt, weitet Joseph Bernhart seine Kulturkritik ins Prinzipielle aus, stellt er den „hochgemuteten Promethiden" eine düstere Prognose. Um die Entwicklung in Kollektivismus und Technizismus aufzuhalten, „wäre ein Humanismus, der im Beiwort ‚christlich' nur eine stimmungshafte Reminiszenz mit sich führt, ein allzu schwächliches Unternehmen". Nun ist der katastrophale Verlauf der Geschichte seit jenem Augsburger Katholikentag zu beachten (1941 wurde über J. Bernhart Schreibverbot verhängt, im gleichen Jahr mußte „Hochland" wegen Papiersperre das Erscheinen einstellen). Doch in seinem Vortrag bezieht J. Bernhart ausdrücklich auch den „alten Humanismus" in seine Kritik ein. Wer immer dieser vielschichtige philosophisch-theologische Schriftsteller war – wo man heute mit seinem Namen Vorstellungen verbindet, denkt man zumeist

vorab an den Konflikt des Priesters mit seiner Kirche[3] –, ein „Humanist" war er nicht.

„Die Botschaft (das Evangelium) ist froh, die Welt kann es nicht werden – immer weniger. Wir machen Geschichte, indessen macht die Geschichte etwas mit uns. Sie wird im unheimlichsten Sinne dämonischer mit jedem Tag": So sagt Joseph Bernhart in seinem Vortrag am 25. Oktober 1945 in Ulm[4]. Doch was hier konstatiert wird, ist nur ein Steigerungsgrad dessen, was der Schriftsteller seit Anbeginn der Welt gegeben sieht, und was ihn sein Leben lang bedrängt.

## Eine hell-dunkle Liebesgeschichte

Wie eine heilige Verschwörung gegen das Verhängnis der Welt liest sich in den heute vorliegenden Editionen die Liebesgeschichte, die an Pfingsten 1908 in München zwischen dem Kaplan Joseph Bernhart und der Westfälin Elisabeth Nieland, der Sekretärin des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen, begonnen hat, die ihn zu dessen Generalversammlung als Redner eingeladen hatte. Er war 1904, noch keine 23 Jahre alt (geboren am 8. August 1881 im bayerisch-schwäbischen Ursberg), in Augsburg zum Priester geweiht worden und wirkte bis 1907 in vier Pfarreien dieser Diözese. Sein autobiographischer Roman „Der Kaplan" (1919), Bekenntnis seiner Kümmernisse, war lange Zeit beliebte Lektüre insbesondere jüngerer Kleriker und ist auch heute noch die am ehesten bekannte Schrift J. Bernharts.

Als er Elisabeth Nieland begegnete, hatte es sich bereits herausgestellt, daß er auch mit seiner Stellung als Sekretär der Deutschen Gesellschaft für Christliche Kunst in München, wozu ihn sein geduldiger Bischof Maximilian von Lingg beurlaubt hatte, nicht zurechtkam. Er war in eine fünfwöchige Spanienreise ausgewichen.

Zeichenhaft erlebt er schon die erste Begegnung mit Elisabeth Nieland: Er habe ihre Einladung mit auf die Reise genommen – sie erwiderte ihm, als sie ihn zur Abrechnung des Honorars aufsuchte, sie habe seine Zusage nicht zu den Akten gelegt, sondern in ihrer Handtasche bei sich getragen. Vierzig Jahre später nennt Joseph Bernhart diese Begegnung „die vorweg vollendete Symphonie in einem Augenblick", die banale Rede von der „Liebe auf den ersten Blick" ins Mystische überhöhend.

Es folgt zunächst eine Korrespondenz mit konventioneller Anrede, in Wahrheit aber doch schon Liebesbriefe. Sie habe über sein Inneres „Licht und Stille gebracht", schreibt Joseph, er leide unter der Trennung auf einem „unendlichen Weg zu Ihnen" – Elisabeth schickt ihm ein Kindesbild mit der damals wohl jedenfalls halbernst gemeinten Bemerkung, zu ihrer Verlobung müsse sie es zurückerhalten (er wolle es „ohne Wimperzucken" tun, antwortet Joseph). Ein knappes Jahr nach

der Pfingstbegegnung, im Februar 1909 in Aachen, bricht zwischen den beiden nach einem schweigend verbrachten Essen das „Du" aus wie ein Vulkan: Elisabeth ergreift die Initiative, Joseph erwidert mit „zitternder Hand". Jetzt schon beginnt die lastende Heimlichkeit gegenüber der Umgebung. Der weitere Briefwechsel kreist um Josephs Zölibatsgelübde: Elisabeth überlegt, ob sie seine Liebe „sacht zur Freundschaft zurückführen" müsse – Joseph beteuert, sie habe ihn seinem „Beruf zurückgegeben". Doch nach einer Begegnung im Juni 1909 bekennt er, es habe „unser beider Schicksal uns umfangen wie ein aus sich selber wachsendes Gewölk". Elisabeth Nieland schreibt sich als Hörerin in der Münchener Universität ein, reist aber im Dezember 1910 wegen des Verhaltens der Familie Bernhart ab, die begreiflicherweise in Sorge war.

Joseph Bernhart hatte seine Dissertation über „Die Mystik Bernhards von Clairvaux und Meister Eckharts" beendet und promovierte damit im Januar 1910 in Würzburg zum Doktor der Theologie. Die geplante Habilitation in München scheiterte an Widerständen in der dortigen Fakultät. Im Oktober 1910 trat J. Bernhart nochmals in den Dienst als Seelsorger und übernahm die Stelle eines Benefiziaten in Murnau am Staffelsee. So mußte er den seit 1. September 1910 (bis 1967) geforderten „Antimodernisteneid" ablegen – nach vielen Diskussionen im Augsburger Ordinariat, wo man ihm bedeutete, es handle sich nur um das übliche Glaubensbekenntnis. In seinen späteren „Erinnerungen" schreibt Joseph Bernhart: „Darnach erlebte ich in Murnau Tage tiefer Depression über den Eid, den mir die Kirchenmänner so leicht gemacht hatten."

Doch im Grunde hatte sich J. Bernhart bereits innerlich von der ordentlichen Seelsorge verabschiedet. Am Ende des Jahres 1911 begann er in Jena Latein, Germanistik und Geschichte zu studieren, um Gymnasiallehrer zu werden – Anfang seiner lebenslänglichen Suche nach einem ordentlichen „weltlichen Beruf". Er brach das Studium ab, auch aus finanziellen Gründen. In seinen Alterserinnerungen notiert er, er habe in Jena den Rat, in die anglikanische Kirche überzutreten, um heiraten zu können, entschieden verworfen.

Doch in Jena begann eine „imaginäre Begleitung": Joseph Bernhart träumte von einer Dame mit einer Perlenkette, die er dann 1913 in einer Londoner Galerie wiederzuerkennen glaubte. Dort ließen sich Joseph und Elisabeth in aller Heimlichkeit zivil trauen. Er enthielt sich jetzt korrekt des Zelebrierens, und das Paar fiel auf, weil es beim regelmäßigen Meßbesuch nie kommunizierte. Was konnte die Ziviltrauung bedeuten, da doch J. Bernhart die Ehe als ein „Ursakrament" verstand? Im Jahr 1919 mußte der Augsburger Bischof, dem ein Gerücht von J. Bernhart selbst bestätigt worden war, die namentliche Exkommunikation verhängen.

Eine der vielen hundert Liebesgeschichten von Zölibatären könnte man sagen und sie zu den Akten legen, wäre sie nicht ein tragischer Lebenslauf und Joseph Bernhart erst fast 30 Jahre nach dem Londoner Akt, im Januar 1942, laisiert worden, mit der Auflage freilich, in seiner Ehe wie Bruder und Schwester zu leben –

ein ironisches Ende, denn die kranke Ehefrau Elisabeth ist am 8. Dezember 1943 gestorben[5]. Und mit einem Anflug von Zynismus könnte man vermuten, in heutiger Laisierungspraxis wäre J. Bernhart nicht der Schriftsteller geworden, als der er bedeutsam geblieben ist. Denn sein Konflikt zwischen der Kirche, der er zutiefst verbunden blieb, und seiner Liebe zu Elisabeth ist auch dann ein überaus wichtiges Motiv zum Schreiben, wenn er nicht ausdrücklich davon spricht. Alle seine unter peinlichen Umständen in den dreißiger Jahren unternommenen Bemühungen, seine Ehe kirchlich „sanieren" zu lassen, sind gescheitert.

## „Tragik im Weltlauf"

Nach dem Versuch des Ehepaars Bernhart, unauffällig in Berlin zu leben, fand es schließlich in Gräfelfing bei München, wo Joseph eine Stellung beim Verlag Joseph Müller annahm, ein gemeinsames Dach, freilich zunächst zusammen mit Elisabeths Freundin Helene Pagés, weil Joseph die in London geschlossene Ehe erst 1918 in München registrieren ließ. Die Verlagsarbeit erschien ihm „unproduktiv", und im November 1914 begann er bei Heinrich Wölfflin Kunstgeschichte zu studieren mit dem vergeblich angestrebten Ziel, zu promovieren und sich zu habilitieren (die philosophische Promotion über Johann Gottfried Herder gelang ihm 1928 in Würzburg mit Auszeichnung; aber man konnte sich nicht darüber einigen, in welchem „Fach" er zu einer Habilitation zuzulassen sei).

In dem 1916 in Gräfelfing verfaßten Bändchen „Tragik im Weltlauf", seiner ersten größeren Publikation, die aber grundlegend für den Schriftsteller geblieben ist, findet sich eine Passage, die andeuten könnte, wie eng die Gedanken Joseph Bernharts in seinen eigenen Schicksalserfahrungen verwurzelt sind. Hat er nicht selbst „die Kriegsstellungen der sittlichen Werte unter sich" in seinem Konflikt zwischen „Eros und Priestertum" erlebt (so eine Überschrift in den späteren „Erinnerungen"), diese „Todesläufe des Erhabenen", welche in eine Enge zwischen Scylla und Charybdis führen, die einer nur als „trefflicher Schurke" verlassen kann?

Die in dieser Schrift angeführte Überlegung, für einen Augenblick das religiöse Vertrauen in den Weltlauf abzulegen, um nicht „den wahren Lauf der Dinge zu verschleiern und zu beschönigen", ist für J. Bernhart kein intellektueller „Als-ob"-Zweifel, sie ist sein Leben lang die Grundstimmung, über die ihn nur die mystische Erfahrung hinausführen kann, daß alles „notwendig" so ist, wie es ist. In einem Vortrag vor dem Katholischen Akademikerverband 1932 in Heidelberg[6] kritisiert er den „gängigen Ausdruck von der göttlichen Zulassung des Bösen" und verweist auf die Bibel, wo es Gott selbst ist, „der nicht nur Unglück, auch Böses und Ärgernis bewirkt – das Unerforschlich-Gewaltige, Erschreckend-Furchtbare, so in der Geschichte wie im Naturgeschehen". Den Gipfel aller „Tragik im Weltlauf" sich-

tet er in der Geschichte Jesu: „Das geschichtlich Gewordene, das er vorfand und überwinden wollte, überwand ihn selbst", bis er in seiner Auferstehung in das „übergeschichtliche Leben" erhoben wird. „Wir sind nicht von der Tragik der Welt erlöst, sondern hineinerlöst in ihre volle Gültigkeit vor Gott": So formuliert zugespitzt Joseph Bernhart in seinem Heidelberger Vortrag seinen christlichen Glauben, um einerseits dem kulturellen Optimismus und andererseits dem zeitgenössischen Tragizismus zu entgehen.

## Ein Konservativer

Es ist ein sehr dankenswertes Verdienst der diesem Aufsatz zugrunde liegenden Editionsarbeiten von Lorenz Wachinger und von Manfred Weitlauff, jetzt Ordinarius für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit in München und Vorsitzender der Joseph-Bernhart-Gesellschaft (vgl. Anm. 3), daß das überlieferte Bild dieses so bedeutenden theologisch-philosophischen Schriftstellers überdacht werden kann. Dann ergibt sich auch in den oben zitierten Äußerungen aus der Mitte der vierziger Jahre im letzten Grund kein Bruch im Weltbild Joseph Bernharts. Wer wie er die fundamentale Tragik der Welt bedenkt, muß skeptisch sein gegen das Plädoyer für eine „christliche Kultur" und reserviert auch gegenüber allen leichtfertigen Hoffnungen auf Reformen. So schreibt J. Bernhart 1909 an seine Freundin Elisabeth, er hasse all jenes „Reformertum", welches das Leben nur bequemer machen wolle, und liebe das Kreuz als „das Gesetz aller Geschichte". Hinsichtlich des „Modernismus" wie der Aufklärung sei Joseph Bernhart „lebenslang – merkwürdig unreflektiert – in der sozusagen kirchlich verordneten Sicht befangen" geblieben, wurde vermerkt[7]. Doch diese Sicht war seiner Mentalität nicht fremd. Er kritisierte die kirchlichen Verfahren gegen des „Modernismus" Verdächtigte, blieb diesen selbst gegenüber aber mehr oder weniger distanziert. So entsprach es keinen äußeren Zwängen, daß er auf das Angebot eines Verlags einging, 1923 das Buch „Du Pape" von Joseph de Maistre in Deutsch herauszugeben, diesen Autor feiernd, er habe wie kein anderer Geist des 19. Jahrhunderts zur Festigung der „konservativsten Weltmacht" beigetragen.

Dieses Bekenntnis scheint durchaus zu korrespondieren mit J. Bernharts Erinnerungen an seine Jugendzeit: „Glücklich vertraut mit der Losung ‚Thron und Altar' hegte ich mein frommes Bayerntum", wozu er die Begegnung des Zehnjährigen mit Prinzregent Luitpold im Hofgarten erzählt. Da fällt es nicht ganz leicht, seinen radikalen politischen Umschwung in den Jahren 1918/19 zu verstehen. „Das Gottesgnadentum alter Observanz ist dahin", schrieb er im November 1918 in einer Berliner Zeitung, und dies sei keineswegs ein Schaden für die Religion. Und im Februar 1919 versuchte er in seinem nur mit „J. B." gezeichneten Aufsatz „Der Katholizismus und die neue Gesellschaft" in der Zeitung „Süddeutsche Freiheit"

einen Brückenschlag zum Sozialismus, mit dem sich die Kirche abzufinden habe, wobei dieser aber über die „alte Dogmatik" hinauswachsen müsse. Als dieser Beitrag mit vollem Namen in der amtlichen Zeitung der Räteregierung abgedruckt wurde, sah sich J. Bernhart vielen Angriffen ausgesetzt; Peter Dörfler distanzierte sich, der Historiker Philipp Funk kündigte die Freundschaft.

Vielleicht läßt sich dieser politische Ausflug aus J. Bernharts Erinnerungen an seine ärmliche Kindheit erklären; ein Anhänger des gesellschaftlichen „Fortschritts" ist er nicht geworden. Sein Aufsatz im Jahr 1927 über August Julius Langbehn, den Verfasser des Buchs „Rembrandt als Erzieher" (1890), in den Münchener Neuesten Nachrichten zeigt ihn vielmehr als einen Erzkonservativen, ganz im Geist der Rede des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler „Über wahre und falsche Reform" (1902), die von dem Buch des Konvertiten Langbehn beeinflußt ist. Daß J. Bernhart ohne jede Selbstkritik 1964 in seinen „Erinnerungen" seine jugendliche Auffassung von Langbehns Polemik „gegen die Betriebsamkeit unseres großstädtischen Judentums" berichtet, ist peinlich.

Ein „Brückenschlag" zum Nationalsozialismus jedoch lag J. Bernhart fern. Im Hochland trat er 1934 entschieden für die Würde des Alten Testaments ein. Sein dort im Dezemberheft 1939 erschienener Aufsatz „Hodie"[8] läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Wo Schulung und Rüstung des Geistes fehlen, kann jede falsche Idee, jedes platte Schlagwort, jede Häresie auf Scharen vergeblich getaufter Mitläufer rechnen" (das Heft wurde beschlagnahmt). Doch seine Ablehnung des Nationalsozialismus gründete in einer konservativen Gesinnung, die ihm wenig Zutrauen zur Demokratie erlaubt. In seiner 1960 publizierten Antwort auf eine Unesco-Umfrage[9] sieht er nur die Alternative zwischen der Anerkennung dogmatischer Wahrheiten über den Menschen und einer Herrschaft der Willkür. „Die Demokratie ist vom tragischen Verhängnis der Selbstzerstörung bedroht. Ich wüßte nicht, wie dieser tragischen Selbstbedrohtheit der modernen Demokratie abzuhelfen wäre."

Es ist nicht gerade hilfreich in den Parteidiskussionen über das „hohe C", könnte sie aber in tiefere Dimensionen führen, was Joseph Bernhart 1947 in seinem Vortrag vor dem Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt als seine These formulierte: „Die Frohe Botschaft stößt auch erschreckend, als fremde Wirklichkeit, herein in die Geschichte. Sie stört den Menschen auf aus seiner Natürlichkeit, sie erschüttert alle Sicherheit, sie reißt das Menschsein ... in Höhen und Tiefen wie keine andere Macht der Welt – und buchstäblich ist kein Staat mit ihr zu machen."

## „So sind wir allesamt Mystiker"

Aber was bewirkt dann die „Frohe Botschaft" des christlichen Glaubens – wie ist die „Tragik im Weltlauf" zu ertragen? In „De profundis" (1935) bezeichnet

J. Bernhart die tragische Welt als „die große Versuchung des Glaubens und der Treue". Doch als „schlechthin mystisches Organon – Worte sagen's nicht" beseele der Glaube des Neuen Testaments „die Beziehung des Menschen zu sich selbst und seinem Außen mit der Gewißheit, daß die Wirklichkeit – sie sei für uns wie immer beschaffen – Sinn habe". Dieses Verständnis des Neuen Testaments ist ebensoweit entfernt von neuscholastischer Exegese wie von Rudolf Bultmanns Entmythologisierung (dazu J. Bernharts Schrift „Bibel und Mythus", 1954). Zu diesem „mystischen Organon" hatte Joseph Bernhart wie zur Tragik der Welt ein persönliches Organ des Verstehens. Eine „unendliche Versöhnung" sei über ihn gekommen, als er bei einer Zugfahrt während seiner Spanienreise ans Fenster trat, abgesondert von den Gefährten, und, die Perlen seines Rosenkranzes in der Tasche greifend, betete – in der Gewißheit, daß alles „notwendig" so ist, wie es ist. In seinem Buch „Der stumme Jubel. Ein mystischer Chor" (1926), das er „vermehrt und verbessert" 1936 neu herausgibt, unterscheidet er drei Phasen der mystischen Begegnung: die „Bereitung", in welcher der Mensch aus sich herausgeht, die „Begegnung", wenn die göttliche Gnade ihm entgegeneilt, und die „Einung, die dauernde selige Wiedereinwohnung in unserem ewigen Ursprung". Diese Sammlung mystischer Texte katholischer Autoren von der Antike bis zum 19. Jahrhundert war seit seiner theologischen Dissertation über Bernhard von Clairvaux und Meister Eckart begleitet von immer neu ansetzenden kommentierenden Studien (u. a. „Mystik des Mittelalters", 1922; Augustinus-Auswahl, 1930; lateinisch-deutsche Edition der „Confessiones", 1955).

Aber auch in dieser Dimension erweist sich Joseph Bernhart als ein konservativer Geist. Im Vorwort von Ostern 1936 zum „Stummen Jubel" bemerkt er, es sei hier „nur die Mystik zugelassen, die vom geoffenbarten Wort Gottes selber zugelassen ist"; sie allein führe den Menschen nicht in „die Sackgasse seiner selbst". Die Verurteilung der „Promethiden" im Jahr 1947 ist scharf in der Tonart, aber sie ist grundgelegt in Joseph Bernharts Existenz zwischen dem Anblick der tragischen Welt und jener mystischen Hingabe des Selbst, welche allein vor dem nihilistischen Pessimismus bewahren kann. So ist es auch keine Flucht zu festen Ufern, wenn er sich seit 1934, als sich das Ehepaar Bernhart aus finanziellen Gründen von Gräfelfing nach Türkheim ins Haus der Mutter zurückzog, intensiv mit einer dreibändigen Auswahl von Texten der „Summa Theologica" des Thomas von Aquin beschäftigte. Wohl klingt es distanziert, wenn er im Vorwort von diesem Theologen bemerkt, er baue „vom Geheimnisvollsten eine Wissenschaft mit Begriffen, Schlüssen und Beweisen auf"; aber J. Bernhart distanziert sich auch von den „Anbetern des Verstandes", welche Thomas nicht mehr folgen können, wenn dieser den Verstand dem Glauben unterwirft.

Es ist freilich nicht leicht, J. Bernhart in die Disziplin Theologie einzuordnen. Im Manuskript der 1944 in Augsburg geplanten Vorträge steht der Satz: „Die Theologie ist nicht über ein Stammeln hinausgekommen, und dabei wird es auch

bleiben müssen, weil die Probleme nicht nur Rätsel, sondern Geheimnis sind." Und im Tagebuch vom 1. November 1947 wird er noch deutlicher: „Um so gefährlicher kommt mir das Unternehmen der Dogmatiker vor, das, was sie doch selbst ein ums andre Mal Mysterium nennen, durch tausend Kunstgriffe und Distinktionen plausibel zu machen."

Joseph Bernhart hat nicht versucht, die Tragik in Geschichte und Natur wegzudisputieren. „So sind wir allesamt Mystiker, ausgeschlossen vom totalen Gut unserer Sehnsucht." Doch gerade dieses Ausgeschlossensein ist der Grund unserer Sehnsucht, deren der Mensch nicht fähig wäre, hätte er das Absolute nicht als ein „dauerndes Gegenüber".

## Gebrochene Nachwirkung

Im Jahrzehnt nach 1945 war J. Bernhart ein immer wieder gesuchter Redner. Bei den Salzburger Hochschulwochen 1951 hielt er drei geschichtsphilosophische Vorträge, wobei er auf sein Buch „Sinn der Geschichte" (1931) in der Reihe „Geschichte der führenden Völker" zurückgreifen konnte. Im Jahr 1952 wurde er zum Honorarprofessor der Philosophischen Fakultät München ernannt. Der 71 Jahre alte Schriftsteller machte aber von seiner Venia legendi nur im Wintersemester mit einer Vorlesung über mittelalterliche Geistesgeschichte Gebrauch. Immer wieder kommt der alte Mann auf Themen seiner früheren Jahre zurück, so in seiner aus dem Ulmer Vortrag hervorgegangenen Schrift „Chaos und Dämonie. Von den göttlichen Schatten der Schöpfung" (1950). Seine Betrachtungen über das Tier vom Jahr 1937 vertieft er in seinem heute aktuell anmutenden Buch „Die unbeweinte Kreatur" (1961).

Seit dem Frühjahr 1956 ist J. Bernhart mit Unterbrechungen bemüht, seine Erinnerungen niederzuschreiben, dabei unterstützt von der Dominikanerin Franziska Wenger, die noch heute seinen Nachlaß verwaltet. Das Unternehmen ist ein Fragment geblieben, kontinuierlich nur bis 1920. Er wollte seinen „Ehefall" unter der Überschrift „Und wir haben ein Gesetz" darstellen, wozu ihm seine Sekretärin die Dokumente bereitgestellt hatte – drei Tage darauf, am 21. Februar 1969, ist Joseph Bernhart gestorben. Noch als er mit seiner Autobiographie gerade begann, schrieb er in seinem Totenbrief an Peter Dörfler (Hochland 1956), dieser habe keine Erinnerungen geschrieben, „und das war weise und ein schonender Verzicht". Ein gütiges Geschick hat ihm diese Schonung gewährt.

Am Ende seiner „Erinnerungen" wirft J. Bernhart einen Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil, wo eine „neue Freiheit der beratenden und diskutierenden Kirche Wirklichkeit werden sollte". In einem Brief an seine Freundin Elisabeth (20. Februar 1909) hatte er das Erste Vatikanische Konzil mit den Worten gewürdigt: „Der Dom ist zu Ende gebaut ..., er steht jenseits von Wahr und Falsch im

Lande des Glaubens", wenn auch eine „Einschränkung des geistigen Lebens" zu beklagen sei. Wo stünde Joseph Bernhart in der nachkonziliaren Situation?

Es wurde mehrfach notiert, daß J. Bernhart von der „neuen Theologie" nicht rezipiert wurde. Bedenkt man deren betonte Bezüge auf das Humanum, so ist dies angesichts des Konzepts von der „Tragik im Weltlauf" verständlich. Doch das so respektable Bemühen, die Erinnerung an diesen so vielschichtigen Denker lebendig zu halten, ist keineswegs einer bloßen Retrospektive zuzuordnen. Die Tagesnachrichten aus Kirche und Welt machen ihn gegenwärtig. Was Joseph Bernhart zum Tod Peter Lipperts (1879–1936) geschrieben hat, charakterisiert seinen eigenen Lebensweg. Er spricht von der „Seenot eines Menschen, der das ungestüme Element des Irdischen nicht ohne den äußersten Aufwand aller Kräfte des Geistes und des Herzens befahren und bezwungen hat".

## ANMERKUNGEN

[1] Erstmals publ. v. M. Weitlauff in seiner Ausg. v. J. Bernharts „Tragik im Weltlauf" (1990) 143–170.

[2] Wieder abgedr. ebd. 219–243.

[3] An Bemühungen, ein umfassendes Gedenken an J. Bernhart lebendig zu erhalten, fehlt es nicht. 1976 gab M. Rößler eine gekürzte Fassung der „Erinnerungen" zus. mit dem „Kaplan" heraus. Anläßlich des 100. Geburtstags erschien das sehr informative Buch „Joseph Bernhart. Leben und Werk in Selbstzeugnissen" v. L. Wachinger (1981). G. Schwaiger edierte 1986–1988 mehrere Werke, so nochmals den autobiographischen Roman „Der Kaplan", dann „Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier" und „Chaos und Dämonie". E. Biser gab 1985 nochmals „De profundis" heraus. Nach einer Neuausg. der „Tragik im Weltlauf" (s. Anm. 1) publizierte M. Weitlauff 1992 Bernharts „Erinnerungen 1881–1930" in ungekürzter Fassung (2094 S. in 2 Bd., mit Kommentaren u. zumeist biograph. Dokumenten).

[4] Wieder abgedr. v. M. Weitlauff (s. Anm. 1) 191–218.

[5] G. Denzler hat in seinem Aufsatz „Priester und Frau. Joseph Bernharts Eheprozeß" (neues hochland 4/1974) diese Geschichte in den Horizont der allgemeinen Zölibatsproblematik gestellt.

[6] Wieder abgedr. v. Weitlauff (s. Anm. 1) 91–100.

[7] Weitlauff in seiner Ausg. d. „Erinnerungen" Bd. 2, 1019.

[8] Wieder abgedr. v. Weitlauff ( s. Anm. 1) 101–114.

[9] Teilweise abgedr. ebd. 244–274.

*Hans Waldenfels SJ*

# China im Wandel

## Beobachtungen auf einer Chinareise

Nach zehn Jahren hatte ich im Frühjahr dieses Jahres erneut die Möglichkeit, Taiwan und anschließend die Volksrepublik China zu besuchen (vgl. H. Waldenfels, Das neue China nach Maos Tod und das Christentum, in dieser Zschr. 195, 1977, 253–265; Religion in China. Eindrücke von einer Chinareise, ebd. 201, 1983, 95–109. Eine theologische Fortbildungswoche auf Taiwan sowie Einladungen zu einer Vorlesung an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften in Beijing und in das Regionalseminar von Shanghai waren der äußere Anlaß. Hinzu kam, daß ich für eine Woche eine Delegation von Caritas Macao in die Provinz Anhui begleiten konnte. Die zentrale Aufmerksamkeit galt den sich wandelnden Lebensbedingungen im Land und in der Kirche, vor allem auch der Ausbildung des Priesternachwuchses. Verständlicherweise werden Orte und Namen weithin nicht genannt.

### „Ein offeneres China"

Beijing wirbt in diesen Tagen mit dem Slogan „A more open China awaits the Olympics 2000". Kurzfristige Zielsetzungen wie der mögliche Zuspruch der Olympiade 2000, um die sich Beijing und Berlin, Sydney und andere Weltstädte bewerben, sind nicht nur Einladungen zu einem starken Bauboom, zur verstärkten Schaffung von Zufahrtsstraßen und zum Ausbau der Infrastruktur; sie werden zugleich zur Aufforderung, sich auch geistig zu öffnen. Die Fremdsprachenkenntnisse sind nach wie vor geringer als in anderen asiatischen Ländern. Die Ausschilderungen wirken immer noch eher fremdenunfreundlich, zumal für den, dem die chinesische Schrift ein Buch mit sieben Siegeln ist. Dennoch ist der Wille zu einer neuen Offenheit überall spürbar.

China ist zweifellos auf dem Weg zu einer neuen Einstellung zum internationalen Geschäft. Die Wirtschaft braucht jeden möglichen Einsatz, Beratung und finanzielle Hilfen, auch aus dem Ausland. „Joint venture" ist daher auch in China ein inzwischen vertrauter Begriff, der in Beijing und Shanghai, in Nanjing und Hefei an Gebäuden zu lesen ist. In dieses Bild paßt die Einladung an ausländische Kreise, die Kirchen eingeschlossen, private Universitäten zu errichten, bei der Modernisierung des Krankenhauswesens und sonstwie zu helfen.

Dabei bekommt man den Eindruck, daß alle Menschen im Land am Aufbau mitzuarbeiten haben, Männer wie Frauen, Kinder und Alte. Vieles geschieht offensichtlich aus Mangel an Maschinen immer noch in schwerer Handarbeit. Lasten werden getragen und auf Karren geschoben. Die verschiedenen Arten des Transports und der Fortbewegung sind ein eigenes Thema. Straßen- wie Feldarbeit geschieht nach wie vor unter starkem körperlichem Einsatz vieler einzelner. Die Berge, von denen in Maos „Drei ständig zu lesenden Schriften" die Rede ist – Berge, die der alte Yü Gung mit seinen beiden Söhnen abtragen wollte –, werden heute an vielen Stellen im wörtlichen Sinn des Wortes durchschnitten und abgetragen, um Wege für den Verkehr und Transport zu schaffen.

Die Merkwürdigkeit der chinesischen Yuan-Währung darf nicht unbemerkt bleiben. Tatsächlich lebt China nach wie vor mit zwei Währungen, mit den dem Ausländern zunächst zugänglichen FEN (Foreign Exchange Note), und den von den Chinesen selbst im Alltag gebrauchten Renmenbi-Noten. Offiziell soll das Verhältnis untereinander eins zu eins sein, doch wo Chinesen privat FEN gegen Renmenbi tauschen, erscheint eine deutliche Differenz. Der ungleiche Realwert beider Währungen im Binnenbereich führt zu einer im Außenbereich kaum zu vermittelnden Diskrepanz. 100 US-Dollar werden offiziell für knapp 560 Yuan (FEN) getauscht. Übertragen auf chinesische Verhältnisse, verdient ein uns begleitender Regierungsbeamter 400 Yuan (Renmenbi), der eine Fahrer 300, der andere 200, ein Stadtbegleiter 400 Yuan, dessen Frau im Büro nochmals 300 Yuan. Allerdings zahlt das Ehepaar für die Miete seiner keineswegs kleinen Wohnung gerade 20 Yuan. Das einfache Gericht, das wir im Hotel mit ihm teilten und das dort 24 Yuan kostet, hätte ihn an einer Straßenecke ein bis drei Yuan gekostet. Freilich kostet seine Tochter allein im Kindergarten im Jahr 300 Yuan, anderswo auch 500. Für die Kinder ist im übrigen in allen Schularten Schulgeld zu zahlen. Es nimmt dann kein Wunder, daß selbst ein Universitätsprofessor sein mageres Gehalt durch Straßenverkäufe aufzubessern versucht. Doppelverdienst in der Familie ist ebenso verbreitet wie die Übernahme von Nebenbeschäftigungen jedweder Art.

## Neue Partnerschaften

Vor diesem Hintergrund ist eine veränderte Gesprächsbereitschaft mit Vertretern der Kirche, selbst eine sich ändernde Grundhaltung verständlich. Caritas Macao hat in einem Gebiet, in dem eine der zahlreichen Minoritätengruppen wohnt und wo Bauern und Fischer Jahr für Jahr ihre Lehmhütten wieder aufbauen mußten, weil der nahe gelegene See bei Hochwasser das Land überflutete und die Häuser unterspülte, geholfen, für 120 Familien ein Dorf zu bauen. Zur Überraschung von Pater Luis Ruiz, einem von Energie und Initiativkraft geladenen 80jährigen spanischen Jesuiten, der vor der Revolution von 1949 jahrzehntelang in China gearbeitet

hat, trug der Erinnerungsstein an die Einweihung des Dorfes das Datum „25. Dezember 1992", also Weihnachten, obwohl die Sozialhilfe ohne Rücksicht auf religiöse Zugehörigkeit – niemand ist dort Christ – gegeben wurde.

Im wenige Kilometer entfernten größeren Dorf erweckte der Gemeindesaal den Eindruck, als sei die Zeit stehengeblieben. Unter dem Dreigestirn Engels-Mao-Lenin fanden sich die Parolen des „Selbst-" in vielfacher Gestalt wieder. Doch die einstmalige Rede von Selbstverfügung, Selbstversorgung u. a. ist längst der neuen Einladung zur Hilfeleistung gewichen. Einrichtungen von Schulen für geistig Behinderte, Krankenhäuser im Inneren des Landes, Wasserquellen auf dem Land – das erwähnte Dorf hat trotz Seenähe noch kein Wasser und benötigt den Anschluß an das viel zu schwache elektrische Energieversorgungssystem – werden begrüßt. Über solche Hilfeleistungen wird heute verhandelt.

Was einmal als imperialistisch verurteilt wurde, erscheint hier in einer großen Nähe zu politischen Anliegen des Landes. Wenn es immer wieder heißt: „Dem Volk dienen" und die Kirche praktische Hilfe mit Geldern aus dem einfachen Volk anderer Länder leistet, ergibt sich hier ein neuer Schulterschluß, der für das Gesamtklima gegenüber Religion und Christentum von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist. Diese praktische Ebene eröffnet in der Tat neue Möglichkeiten des Gesprächs und der Verhandlung, die lange Jahre unmöglich waren.

## Kirche im Wandel

Wer nach Beijing kommt und die als erste wiedereröffnete Nantan-Kirche zum Gottesdienst besucht, möchte meinen, der rapide Wandel der Stadt sei an der Kirche vorübergegangen. Der Gottesdienst am frühen Aschermittwochmorgen war schon vor der Arbeit von Hunderten von Gläubigen besucht. Doch der Gottesdienst verlief wie eh und je: in lateinischer Sprache, volksabgewandt, ohne jede chinesische Wortverkündigung und Ansprache, dafür begleitet von einem Volkssingsang, der nur zur Zeit der Wandlung für Momente unterbrochen wurde, um gleich danach bis zum Ende der Messe weiterzugehen. Für den Herbst ist der Wechsel zum chinesischen Gottesdienst versprochen.

Doch die Gemeinden im Land verfahren inzwischen in diesem Punkt nicht mehr einheitlich. In Shanghai und dann überall, wo wir in der Folgezeit den Gottesdienst in einer Gemeinde mit einem in Shanghai ausgebildeten jungen Priester feierten, hat der Wechsel zur chinesischen Gestalt der Eucharistiefeier stattgefunden. Die Messe wird zum Volk hin gefeiert. Es gibt chinesische Hymnen. Es wird gepredigt. Es wird konzelebriert. Die Textbücher aus Hongkong oder Taiwan werden verwendet. Des Heiligen Vaters wird wie überall auf der Welt gedacht. Dabei fällt die ausdrucksstarke Frömmigkeit der Gläubigen wie der Priester auf.

Seit 1980 sind inzwischen rund 420 junge Priester geweiht. Weitere 700 bis 800

junge Leute bereiten sich auf das Priestertum vor. Entsprechend groß ist die Zahl junger Frauen, die Schwestern werden. Hier kommt es inzwischen zu erkennbaren Spannungen. Viele alte Priester resignieren. Eine gute Zahl derer, die in den offenen Kirchen arbeiten, ist oder war verheiratet. Oft sind sie keine Inspiration für die jungen Leute. Diese wiederum leben – unabhängig von den besonderen gesellschaftspolitischen Umständen Chinas – als Menschen ihrer Zeit und Gesellschaft. Diese jungen Menschen aber müssen wahrgenommen werden und verdienen die Unterstützung der Gesamtkirche. Natürlich wissen sie um das Leid, das die Alten erlitten haben, wobei viele nur die Wahl hatten zwischen dem Arbeits- bzw. Erziehungslager und der Heirat.

Zwei Priester seien kurz beschrieben, beide in einer Pfarrei: Der ältere, 1948 geweiht, heute 72 Jahre alt, drei Jahre Gefängnis, trinkt vermutlich zuviel, ist jedenfalls verheiratet, hat zwei Kinder. Die Gemeinde wollte ihn nicht mehr am Altar sehen, auch wenn er sonst mit ihr lebt. Dennoch liebt er die Kirche. Er nutzt seine Zeit, versprengte Christen in den Bergen zu besuchen, so wie er es in seiner Jugend an den spanischen Missionaren seiner Gegend erlebt hat. Der andere, 36 Jahre alt, 1990 in Shanghai geweiht, ist inzwischen Pfarrer der Gemeinde von rund 400 Katholiken in einer Stadt mit etwa 700 000 Einwohnern. Er stammt aus einer Familie, die seit drei Generationen katholisch ist. Seine Mutter und die Mutter eines anderen jungen Priesters geben Katechumenenunterricht in ihrem Heimatdorf. Sie möchten eine kleine Kirche, wo sie sich treffen können. Über 40 sind in letzter Zeit dort getauft worden. Diese Mutter, mehrere hundert Kilometer entfernt, ist eine Kraftquelle auch für den Sohn, der es viel schwerer hat und kurz nach der Priesterweihe schon die volle Verantwortung für seine Gemeinde trägt.

Junge Priester müssen nicht nur in der heutigen chinesischen Gesellschaft leben. Sie müssen – wie gesagt – nicht selten auch noch den Kompromiß mit der älteren Priestergeneration eingehen. Oft sind ältere Priester verständlicherweise nicht gewillt, auf das Wort eines jungen Mitbruders hin die Meßgestaltung zu ändern. Sie verstecken ihren Unwillen dann hinter den Gläubigen. Folglich wird – wenigstens zeitweilig – die Messe in Latein (von den Alten), in Chinesisch (von den Jungen) gelesen. Gelegentlich wird es einem jungen Priester gar verboten, sonntags die Messe auf chinesisch zu feiern. Es kommt hinzu, daß die chinesische Bischofskonferenz als ganze nicht gewillt ist, die Texte aus Taiwan und Hongkong einfach zu übernehmen. Jedenfalls ist hier mit neuen internen Wachstumsschwierigkeiten zu rechnen.

## Priesternachwuchs

Eine der wichtigsten Aufgaben für das Überleben der Kirche ist die Ausbildung und Unterstützung der jungen Leitungskräfte. Das gilt für die evangelische wie die

katholische Kirche in gleicher Weise. Während evangelischerseits bereits 1952, also vor mehr als vierzig Jahren, ein Zentralseminar eröffnet wurde, hat sich die katholische Kirche erst seit der Mitte der achtziger Jahre intensiver in dieser Frage entfalten können.

Das einstmals eindrucksvollste Seminar ist ohne Zweifel das Regionalseminar in Shanghai. Mit über 140 Studierenden ist es heute das größte Seminar des Landes; auch das größte protestantische Union-Seminary in Nanjing liegt mit 130 Studierenden knapp darunter. Das Nationalseminar in Beijing zählt beispielsweise nur 68 Seminaristen aus 14 Provinzen, unterliegt zudem immer noch einer Quotenregelung durch die Regierung, so daß der Bischof von Beijing inzwischen ein eigenes Seminar mit 60 Studierenden eröffnet hat. Im ganzen gibt es auf katholischer Seite, über das Land verteilt, 13 Seminare mit – wie schon gesagt – 700–800 Studierenden. Auf evangelischer Seite sind es zwölf Seminare, allerdings im Gegensatz zu den katholischen, ganz auf den Priesternachwuchs abgestellten Institutionen in Nanjing allein mit einem Anteil von 40 Prozent Frauen. Ein Studium von Laienstudenten ist wohl noch in Sicht. Wohl wird nachdrücklich eine theologische und spirituelle Ausbildung der Schwestern gefordert.

Bischof Aloisius Jin, der Rektor des Shanghaier Seminars, faßt die Notwendigkeiten in drei Punkten zusammen: Professoren, Bücher, Geld. Es fehlt an Ausbildern. Die meisten Professoren sind zumindest über 60, in der Regel auch nicht für ihre Aufgabe vorgebildet. Sie leben von der Theologie, die sie selbst vor 40–50 Jahren gelernt haben. Nur wenige sind fremdsprachlich hinreichend ausgebildet. Shanghai ist in der glücklichen Lage, seit einiger Zeit ausländische Dozenten aus Hongkong und Übersee zu Kursen einzuladen. Im Augenblick liest eine chinesische Schwester aus Hongkong Neues Testament, ein Salesianer Philosophie. Die Schwester hat als erste ein Visum für einen dreimonatigen Aufenthalt erhalten. Auch die liturgische Ausbildung ist von einem Dozenten aus Hongkong vorgenommen worden. Chinesisch ist aber als Sprache Voraussetzung. Die Situation in Shanghai ist im übrigen auch besser als in Nanjing, wo zwar eine weit größere Zahl von Dozenten zur Verfügung steht, aber Ausländer höchstens zu kurzen Gastveranstaltungen zugelassen sind. Die Sprachsituation, aber auch der situative Abstand begrenzt jedoch von vornherein die Wirkung solcher Gastauftritte.

Damit stellt sich die Frage der Bücher. Nicht ausländische Bücher sind erforderlich, sondern die Schaffung chinesischer Textbücher. Die Bibliothekssituation ist weithin noch katastrophal, wiederum abgesehen von Shanghai, wo wenigstens eine große Zahl von Büchern unterschiedlicher Qualität und Sprache gezeigt werden kann. Hier ist dringende Abhilfe und Hilfe erforderlich. Shanghai produziert im Augenblick einen theologischen Kurs, der auf über 25 Bände ausgelegt ist. Chinesische Bücher aus Taiwan und Hongkong sind bislang auch nur in geringem Maß vorhanden. Auch andere Übersetzungsprojekte greifen im Augenblick noch nicht sehr. Jedenfalls ist bei den Endabnehmern, Priestern und Seminaristen, noch wenig

davon zu sehen. Das ist um so mehr zu bedauern, als es eine gewisse Schicht nichtchristlicher chinesischer Intellektueller gibt, die heute am westlichen Christentum zumindest als Kulturfaktor interessiert sind. Sie suchen sowohl nach Quellenwerken wie nach kompetenten Gesprächspartnern. Im derzeitigen chinesischen Klerus sind diese kaum zu finden.

In dieser Situation wird verständlicherweise auch nach Geld gerufen. Geld wird einmal gebraucht für die im ganzen vergleichsweise immer noch billige Produktion von Büchern, aber auch für den Versand von chinesischen Büchern aus den genannten Ländern. Auch wenn es gelegentlich erneut zu Stockungen kommen mag, so ist die Weiterleitung von Büchern heute nicht mehr so problematisch wie vor Jahren. Freilich muß bei den ausländischen Spendern, auch in Deutschland, an dieser Stelle ein Umdenken einsetzen. Hilfe zur Selbsthilfe darf sich nicht auf den Sozialbereich beschränken. Sie ist heute in China gerade auch im geistig-intellektuellen Bereich erforderlich. Diese Hilfe aber muß die Sprache des Landes berücksichtigen. Auch wenn die neue Offenheit Fremdsprachenkenntnisse bei allen Beteiligten erfordert, bleibt die die chinesischen Dialekte verbindende Sprache das Mandarin-Chinesisch. China braucht eine chinesische Theologie, eine Theologie von Chinesen auf chinesisch.

Freilich ist eine solche Theologie ohne gesamtkirchlich-internationale Verbindungen nicht zu leisten. Was politisch für eine Großmacht wie China gilt, hat auch für eine Universalreligion wie das Christentum seine Gültigkeit. Die Bemühungen, junge Nachwuchskräfte, Männer wie Frauen, junge Priester und Schwestern, aber demnächst auch Laien im Ausland studieren zu lassen, verdienen nachhaltig unterstützt zu werden. Das muß einmal – wegen der beherrschenden Stellung der Sprache in der Welt – in englischsprachigen Ländern wie den USA, Australien u. a. geschehen, sodann zu gegebener Zeit auch in Rom, schließlich in den anderen europäischen Ländern. Auf lange Sicht kann eine eigenständige chinesische Theologie ihre zeitgemäße Gestalt nicht ohne den internationalen Diskurs gewinnen.

## Versöhnte Kirche?

Die chinesische Landkarte schließt heute selbstverständlich Taiwan als Provinz, sodann an der Meerseite der Guandong-Provinz Hongkong und Macao ein. Für Hongkong läuft der Kolonialvertrag am 1. Juli 1997 aus, für Macao am 20. Dezember 1999, also wenige Tage vor der Jahrtausendwende. Mit Taiwan gibt es politische Verhandlungen. Auch für die katholische Kirche Chinas sollten dies Termine sein, zu denen es eine versöhnte Kirche gibt, in der der Respekt vor der Eigenständigkeit einer Lokalkirche und das Bewußtsein, diese Eigenständigkeit in der Universalkirche zu leben, sich die Waage halten.

Wir müssen an die Situation erinnern: Nach der Revolution 1949 mußten in

kurzer Zeit alle ausländischen Bischöfe das Land verlassen. Viele Bistümer waren ohne Leitung, zumal auch chinesische Bischöfe ins Gefängnis wanderten oder starben. Die ersten Versuche, zu einer einvernehmlichen Lösung des Problems mit Rom zu kommen, scheiterten. Die Geschichte nahm dann ihren eigenen Lauf: Einerseits ergänzten sich chinesische Bischöfe selbst, indem sie auf politische, aber auch andere Weise vorgeschlagene Kandidaten ohne römische Approbation zu Bischöfen weihten. Zur Zeit gibt es etwa 70 auf diese Weise konsekrierte Bischöfe. Andererseits suchte Rom seinerseits nach einer Lösung des Problems, indem es von der Regierung nicht anerkannten, aber romtreuen Bischöfen die Vollmacht gab, Kandidaten ihrer Wahl zu Bischöfen zu weihen. Hier gibt es, soweit bekannt ist, nochmals rund 70 Bischöfe, die automatisch von Rom anerkannt sind.

Die Situation hat sich nicht zuletzt dadurch weiter verkompliziert, daß Rom inzwischen auch fast die Hälfte der zunächst ohne römische Zustimmung ins Amt gelangten Bischöfe anerkannt hat. Tatsächlich sind von den rund 140 chinesischen Bischöfen über 100 anerkannt, so daß die nicht von Rom anerkannten Bischöfe die Minderheit bilden. Römische Nichtanerkennung bedeutet aber noch keineswegs, daß die römischerseits nicht anerkannten Bischöfe grundsätzlich als antirömisch zu bezeichnen sind. Wirklich antirömische Bischöfe gibt es sehr wenige. Die meisten haben aus persönlichen oder pastoralen Gründen nicht um die Anerkennung gebeten oder sind wegen ihrer Lebensumstände nicht legitimiert worden.

Die eher schwierige Situation hat ein von Rom anerkannter Bischof vor kurzem in einem in Hongkong veröffentlichten Schreiben folgendermaßen beschrieben:

„Allgemein gesprochen offenbart die inoffizielle Kirche deutlicher den Geist der leidenden Kirche und verteidigt ihre Rechte mit großem Mut. Auch die offizielle Kirche verteidigt die Rechte der Kirche, aber nur in den Grenzen der bestehenden Gesetze und mit großer Vorsicht und Furcht.

Betrachtet man die Patriotische Vereinigung als Trennungslinie, so sieht man, daß die Zahl der Katholiken innerhalb dieser Linie klein ist. Denn die große Mehrzahl unserer Bischöfe, Priester, Schwestern und Gläubigen nicht nur der inoffiziellen, sondern auch der offiziellen Kirche vermeidet soweit eben möglich jede Verhandlung mit der Patriotischen Vereinigung.

Die Situation der Kirche in China ist deshalb so unglücklich, weil es schlechte Elemente sowohl in der offiziellen wie in der inoffiziellen Kirche gibt. Es ist deshalb falsch und widerspricht der wahren Situation, in der wir zu leben gezwungen sind, bedingungslos entweder die offizielle oder die inoffizielle Kirche zu verwerfen, ohne in jedem Fall die Personen und die lokalen Verhältnisse hinreichend zu bedenken.

Wahr ist, daß aufgrund menschlicher Schwächen und eines geschickten Manövrierens der kommunistischen Partei es in beiden Fällen schlechte Katholiken und Diener der Kirche gibt. Wir alle wissen, daß prinzipiell die offizielle Kirche noch nicht in vollständiger Communio mit dem Heiligen Stuhl lebt und daß es Mitglieder des Klerus, Bischöfe eingeschlossen, gibt, die verheiratet sind. Wir müssen aber auch sehen, daß es in der inoffiziellen Kirche im Untergrund einige Führer gibt, die sich oft zu sektiererischer Intoleranz hinreißen lassen und durch falsche Lehren fehlgeleitet sind. Zudem können infiltrierte Agenten der Regierung, die sich als glühende Katholiken ausgeben, als Todfeinde der Patriotischen Vereinigung und feste Verteidiger des Papstes ein äußerst destruktives Werk vollbringen. Sie tragen dazu bei, den Argwohn und die Teilung der chinesischen Katholiken zu vertiefen, während sie zur gleichen Zeit die Partei informiert halten.

Angesichts der ungeheuren Probleme und Herausforderungen der Kirche in China ist es notwendig, alle diejenigen anzuerkennen und zu unterstützen, die in den inoffiziellen wie in den offiziellen katholischen Gemeinden unter schwierigsten Umständen so hart arbeiten, einiges Gute für die Kirche zu bewirken.

Ich bin davon überzeugt, daß bei weitem die meisten unserer Priester und Bischöfe, einschließlich den von der Regierung ernannten, ernsthaft für die Kirche arbeiten mit einem weiten und ehrlichen Herzen."

Die Stimme dieses Bischofs, der verständlicherweise nicht namentlich genannt wird, sollte nicht überhört werden. Er kennt sein Land.

Wir wissen nur, daß sich heute an verschiedenen Orten zwei, manchmal drei Bischöfe befinden, deren Miteinander oder Nichtmiteinander auch im Licht des zitierten Briefs zu sehen ist. Umgekehrt sind trotz des doppelten Netzes von Bischöfen bis heute eine Reihe von Bischofssitzen unbesetzt. Das gemeinsame Ziel müßte es sein, dem Überleben der Kirche unter den gesellschaftspolitischen Bedingungen Chinas Chancen zu verschaffen.

## Kleine Schritte

Die Zukunft liegt bei den offenen Bemühungen der kleinen Schritte, christlicher Sauerteig in einer überwiegend nichtchristlichen, vielleicht areligiösen Umgebung zu sein. Das aber setzt voraus, daß die christliche Identität nicht mit dem Schibboleth des Papsttums verwechselt werden darf, sondern die Nachfolge Christi bewußt vollzogen wird in versöhnender, heilender, helfender Solidarität.

Denkbar wäre – da das Verhältnis China-Vatikan heute weniger eine theologische als eine staatskirchenrechtliche Frage ist –, daß eine Lösung von außen sowohl auf innerkirchlicher wie auf diplomatischer Ebene angestrebt und unterstützt wird. Letzteres würde bedeuten, daß eine grundsätzliche Bereitschaft zur wechselseitigen Anerkennung beider Bischofsgruppen angestrebt würde. Das sollte nicht ausschließen, daß der einzelne Fall, wie es tatsächlich geschieht, von Rom geprüft und die Anerkennung eines Bischofs in seinem Bischofsstand für ein Bistum von Bedingungen (z.B. Ehelosigkeit) abhängig gemacht wird. Es würde gewiß auch Übergangslösungen geben müssen. Wichtig wäre, daß eine Versöhnung mit der ganzen Kirche Chinas, nicht nur mit den Einzelpersonen und -gruppen zustande käme. Die Wechselseitigkeit von Anerkennungen würde zudem zur Folge haben, daß beide Seiten Zugeständnisse machen müßten, ohne die im Fernen Osten, aber auch in Rom so wichtige Frage der Wahrung des Gesichts zu verletzen. Die Bereitschaft auf chinesischer Seite scheint jedenfalls zu wachsen. Die Frage des weiteren Verfahrens der Bestellung von Bischöfen bedürfte dann eigener Überlegungen. Sie ist im übrigen so oder so nicht ohne Beteiligung der Vertreter der chinesischen Kirche zu lösen. Viel zu sehr sind Europäer in ihrer Mitsprache von einer Vielzahl von Gesprächen, Beobachtungen und einem Austausch darüber abhängig.

Zu den gemachten Beobachtungen gehört es im übrigen, daß fast nichts abschließend beurteilt werden kann. Zu vieles ist in Bewegung. Entscheidend aber sind nicht die Zeichen des Zerfalls, sondern die Zeichen neuen Lebens. Die Zeichen der Zugehörigkeit der sichtbaren Kirche zur universalen Kirche aber nehmen zu: Anerkennung von Bischöfen durch Rom, junge Priester in der Erfüllung des Zweiten Vatikanischen Konzils erzogen, Verwirklichung einer liturgischen Reform in Wortverkündigung und eucharistischer Frömmigkeit, Interesse an der Heiligen Schrift, Bekenntnis zum christlichen Glauben in der Öffentlichkeit, erneute Verbundenheit mit anderen Ortskirchen durch Missionare, die das Evangelium nach China gebracht haben, Fürbitte für den Papst und die ganze Kirche.

Die Zeit scheint heranzureifen, wo die Gesamtkirche sich ihrerseits nicht nur zu einzelnen Christen, sprich: Bischöfen, bekennt, sondern zu der Kirche, die in ersten Zeichen einer neuen, wenngleich noch sehr zerbrechlichen Jugendlichkeit heranwächst. Gefordert ist ein Wort der Versöhnung mit der Kirche Chinas, wie sie existiert. Dabei bedarf es nicht der lauten, sondern der leisen und behutsamen Worte und Zeichen, damit der glimmende Docht nicht erlischt.

All das hat zu geschehen, ohne daß es die Gläubigen in der sogenannten Untergrundkirche verletzt, von denen so viele um des Glaubens willen gelitten haben. „Untergrund" darf aber nicht mißverstanden und romantisiert werden. Einmal gibt es keine totale Verborgenheit in China. Die Christen sind als solche bekannt. Es gibt Durchlässigkeiten, aber auch harte Verweigerungen. Wir sind solchen Menschen begegnet. Die Grenze zwischen Fanatismus, Intoleranz und Lieblosigkeit einerseits und wahrer Glaubenstreue und Erleiden ist – wie zuvor angedeutet – dünn. Heiligkeit verwirklicht sich stets in Menschlichkeit. Vor allem darf nicht übersehen werden, daß überall dort, wo der Untergrund nach einer gewissen Zeit frei wird (vgl. etwa in der Tschechoslowakei), auch die Mängel zutage treten: die mangelnde Bildung der Führungskräfte, die noch fatalere Ausbildungssituation des Nachwuchses, das verbreitete Unwissen, die Entstehung von aus der Not geborenen Eigengesetzen, die sich am Ende mit denen der Oberfläche berühren.

In der politischen Öffentlichkeit muß und darf aber heute international daran erinnert werden, daß Religionsfreiheit nicht nur die individuelle Wahl der Religionsausübung zum Inhalt hat, sondern auch den Religionsgemeinschaften das Recht gibt, das eigene Innenleben selbst zu gestalten. Der Vatikan muß dabei seinerseits als staatspolitische Größe der chinesischen Regierung vermitteln, daß die römische Kirche sich nur analog als politische Größe versteht und ihr Einfluß keine einer fremden Regierung vergleichbare Einflußnahme darstellt. Der in der westlichen Welt historisch vermittelbare Gedanke ist freilich immer weniger leicht in die fremden, von nichtchristlichen Kulturen geprägten Welten zu vermitteln. Es muß aber schon deshalb geschehen, damit der Sauerteig der christlichen Botschaft in China wirksam bleiben und werden kann.

## China morgen

In einer von harter wirtschaftlicher Konkurrenz und vom Aufstiegsdenken geprägten Welt, in die auch China auf seine Weise unverkennbar hineinwächst, wird die Kirche ihre Botschaft vernehmbar weiterverkünden, solange sie gerade in dieser Welt ihre Option für die Armen, die Erfolglosen, die Gescheiterten, die körperlich und geistig Behinderten und Zurückbleibenden sichtbar macht. Auf die praktisch gelebte Caritas kommen ungeheure Aufgaben zu.

Es fiel auf, daß in der Provinz, in der wir uns umsahen, die Religionsangelegenheiten und die Minderheitenproblematik bürokratisch demselben Regierungsvertreter unterstellt sind. China zählt in seiner Bevölkerung nicht weniger als 55 ethnische Minoritätsgruppen, zu denen rund 70 Millionen der über eine Milliarde Chinesen gehören. Starke dem Islam zuneigende Kreise machen sich inzwischen in Beijing bis in den Straßenverkauf hinein bemerkbar. In der Werbeschrift einer chinesischen Fluggesellschaft wurde auf die Hauptmoschee in Beijing hingewiesen und dann beiläufig erwähnt, daß es in der Hauptstadt heute über 50 Moscheen gibt.

Taiwan wird von China selbstverständlich als chinesische Provinz angesehen, deren Angliederung eine Frage der Zeit ist. Man muß aber auf Taiwan – Formosa – genau hinhören, um mitzubekommen, daß „Chinese" und „Taiwanese" keineswegs dasselbe besagen. Nicht ohne Grund wurde die Ernennung des ersten einheimischen, sprich: taiwanesischen Ministerpräsidenten lautstark gefeiert. Die katholische Bischofskonferenz besteht jedoch – bis auf zwei Vertreter – bislang aus Chinesen, nicht aus Taiwanesen. Taiwan ist aber im Augenblick offenbar dabei, seinerseits seine ethnische Vergangenheit in Erinnerung zu rufen und seine eigene Identität angesichts des übermächtigen Nachbarn zu klären. Schon deshalb verstärkt China sein Werben um die Eingliederung.

Daß es auch eine geistige Armut gibt, wird deutlich, wo nachdenkliche Kreise eines Volkes, Intellektuelle und Wissenschaftler, nach Orientierungen suchen und dabei ohne missionarische Vermittlung, eher auf dem Weg literarischer Vermittlung dem Christentum begegnen und ohne Antworten auf heutige Fragen abverlangen.

Zu wem gehört die Kirche? An wen wendet sich die heilende Botschaft? Im Spiel der Macht und Mächte erscheint die Gestalt Christi, damit aber auch des Christen ohnmächtig. Die inkarnatorische Gestalt des Christentums zwingt die Kirche selbst aber immer deutlicher zur Parteinahme. Armut und Schwäche haben innerhalb Chinas wie auch innerhalb der Kirche Chinas viele Gesichter. Vielleicht imponiert das Christentum heute, wo es die Option für die Armen lebt, weniger in seiner reichen strukturellen Gestalt. Dafür aber ist die Chance, als Sauerteig zu wirken, um so größer.

*Kurt Koch*

# Selbstverständnis und Praxis des kirchlichen Lehramts

In der gegenwärtigen katholischen Kirche scheint das Lehramt nicht besonders hoch im Kurs zu stehen. Nicht nur Theologen und Seelsorger, sondern auch zahlreiche Laien pflegen ihm gegenüber nicht selten eine reservierte Distanz einzunehmen oder gar eine große Skepsis zu entwickeln, die sich bis zu massiven Vorurteilen gerieren kann. Diese sind vor allem daran abzulesen, daß am Lehramt teilweise recht pauschale Kritik geübt wird, ohne daß zunächst seine Äußerungen zur Kenntnis genommen werden. Solche kritiklose Kritik war beispielsweise zu vernehmen im Vorfeld der Veröffentlichung des „Katechismus der katholischen Kirche", insofern eine breite Diskussion über diesen sogenannten Weltkatechismus zu einem großen Teil ohne Kenntnis des Textes geführt wurde.

Hinter solchen Erscheinungen ist gewiß ein großer Vertrauensverlust des Volkes Gottes und seiner Theologen zu diagnostizieren, der das Lehramt zu einer selbstkritischen Überprüfung seines Selbstverständnisses und seiner Praxis veranlassen sollte. Auf der anderen Seite aber wäre es nicht nur realitätsblind, sondern auch ungerecht, würde man die Ursachen für diesen Vertrauensschwund monokausal beim kirchlichen Lehramt ausfindig machen und das Volk Gottes und seine Theologen auf diesem Wege von jeder Schuld reinwaschen. Vielmehr ist es – bereits aus Gründen der Fairneß und des Anstands – angebracht, auch einmal danach zu fragen, wie denn das kirchliche Lehramt sich selbst versteht[1].

Diese Aufgabe, aus den Äußerungen des Lehramts sein eigenes Selbstverständnis zu eruieren, ist keineswegs leicht. Denn damit ist dem Theologen zugemutet, in die gewiß andere Haut des Lehramts zu schlüpfen und gleichsam eine gedankliche Herztransplantation zu versuchen. Die Aufgabe ist auf der anderen Seite aber auch herausfordernd und lohnend. Denn sie enthält den heilsamen Zwang, zunächst – im Sinn einer Hermeneutik der Anerkennung des andern in seinem Anderssein[2] – auf den anderen, konkret auf das Lehramt zu hören, wie es sich selbst versteht und nicht einfach durch die Brille des Theologen gesehen wird.

Bei diesem sensiblen und vorurteilsfreien Hinhören dürfte an erster Stelle deutlich werden, daß hinter dieser Frage nach dem Selbstverständnis des kirchlichen Lehramts bereits ein Vorurteil steckt, das auch und gerade unter Theologen weit verbreitet ist. Denn sie insinuiert, das Lehramt sei eine einheitliche oder gar monolithische Größe und man könne deshalb genau sagen, wie *das* Lehramt sich selbst versteht. Dieses Vorurteil entspricht jedoch keineswegs der Realität. Denn *das* Lehramt gibt es nicht – wie es auch *die* Theologie nicht gibt.

## Verschiedene Subjekte des Lehramts

Diese auf den ersten Blick lapidare Feststellung drängt sich bereits auf, wenn man nach den Subjekten der lehramtlichen Verantwortung fragt: Wer ist das Lehramt und wer repräsentiert es? Gemäß der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" des Zweiten Vatikanischen Konzils kommt das „authentische Lehramt" zwar in besonderer Weise dem „Bischof von Rom" zu, aber auch den anderen einzelnen Bischöfen: „Die einzelnen Bischöfe besitzen zwar nicht den Vorzug der Unfehlbarkeit; wenn sie aber, in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen, so verkündigen sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi." Deshalb sind die Bischöfe „Glaubensboten, die Christus neue Jünger zuführen; sie sind authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer" (LG 25).

Wenn die Subjekte des Lehramts derart zahlreich und vielfältig sind, verbietet sich von vornherein der Verdacht, das Lehramt selbst verstehe sich einheitlich oder gar einfältig. Dies gilt bereits vom „authentischen Lehramt" des Bischofs von Rom. Vergleicht man beispielsweise die Ausübung der lehramtlichen Verantwortung bei Papst Johannes XXIII. mit derjenigen bei Papst Johannes Paul II., dann werden nicht nur Parallelen, sondern vor allem auch Unterschiede deutlich: Papst Johannes XXIII. vertrat ein ausgesprochen *pastorales* Lehramtsverständnis. Er betrachtete die Kirche vor allem als „Mater et magistra", genauerhin als eine barmherzige Mutter, die die Menschen auf ihrem oft genug beschwerlichen Weg pastoral begleitet. Deshalb konnte er auch mit dem ihm eigenen päpstlichen Schalk betonen, er wisse zwar, daß er die Gabe der Unfehlbarkeit habe, man brauche jedoch keine Angst davor zu haben, daß er sie ausüben werde. Demgegenüber vertritt die heutige Kirchenleitung wiederum eher ein *juridisches* Lehramtsverständnis. Sie präsentiert sich wieder vermehrt als strenge Gesetzgeberin, die zudem entweder direkt oder auf dem indirekten Weg von problematischen Personalentscheidungen die Ortskirchen lehramtlich zu disziplinieren versucht. Es ist deshalb kein Zufall, daß unter dem gegenwärtigen Pontifikat wiederum ein maximalistisches Unfehlbarkeitsverständnis und eine ebenso maximalistische Unfehlbarkeitspraxis die Oberhand gewonnen haben bis dahin, daß nichtunfehlbare Aussagen – wie beispielsweise die Enzyklika „Humanae Vitae" Papst Pauls VI. von 1968 oder die Erklärung „Inter Insigniores" der Kongregation für die Glaubenslehre aus dem Jahr 1976 – zumindest in der Tendenz behandelt werden, als wären sie unfehlbar.

Die Subjektivität der Päpste prägt also das konkrete Verständnis des Lehramts und seine Ausübung. Dies gilt in noch größerem Maß vom Lehramt der Bischöfe. Wie unterschiedlich sich im Weltepiskopat das Verständnis und die Praxis des Lehramts präsentieren, wird vor allem deutlich an der heute inflationär geworde-

nen Rede von der „Neuevangelisierung Europas", die ja viel mit der lehramtlichen Verkündigung des Glaubens zu tun hat[3]. Diese inflationäre Rede hat nämlich das Fatale an sich, daß sie heute in aller Munde ist. Eben deshalb kommt es entscheidend darauf an zu sehen, was damit jeweils konkret gemeint ist. Hört man genauer hin, muß man eine große Vielfalt bei der inhaltlichen Füllung dieses Programmworts registrieren: Während die sogenannten „neuen Bischöfe", unter denen im Kirchenchinesisch der Gegenwart jene problematischen Bischofsernennungen verstanden werden, mit denen ein „neuer Kirchenkurs" zu verwirklichen versucht wird, mit der „Neuevangelisierung" die *monologische* Strategie der Rekatholisierung der europäischen Welt auf dem Weg der Rehierarchisierung der römisch-katholischen Kirche konzipieren und deshalb betonen, sie allein hätten die Fülle der Wahrheit, intendiert beispielsweise Kardinal Carlo M. Martini, Bischof von Mailand und bis vor kurzem Vorsitzender der europäischen Bischofskonferenzen, mit demselben Wort „Neuevangelisierung" einen „vertrauensvollen wie kritischen Dialog" mit der Welt und damit einen ausgesprochen dialogischen Prozeß: „Evangelisierung bedeutet dann zugleich, von der Welt zu lernen und sie zu lehren."[4]

## Unterschiedliche Modelle in der lehramtlichen Praxis

An dieser ungeheuren Spannweite, die selbst unter heutigen Bischöfen anzutreffen ist, wird deutlich, daß man dem Lehramt nur dann gerecht wird, wenn man es nicht subjektlos betrachtet, sondern wenn man es von seinen Trägern her in den Blick nimmt. Sobald man sich auf diese unterschiedlichen Subjekte einläßt, wird vollends deutlich, daß auch und gerade im gegenwärtigen Lehramt zwei äußerst verschiedene Konzeptionen des Lehramts vertreten werden und durchgesetzt zu werden versuchen. Mit dem Regensburger Dogmatiker Wolfgang Beinert kann man von einem Delegationsmodell und einem Interaktionsmodell reden[5]:

1. *Delegation: Einwegkommunikation von oben nach unten.* Im Modell der Delegation geht erstens alle Autorität *von oben*, vom kirchlichen Amt aus, das allein lehrt. An die Theologie hingegen wird die Aufgabe „delegiert", weiterzugeben und zu erklären, was das Lehramt als authentisches Glaubensverständnis verlautbart hat. Der Theologe ist Lautsprecher des Lehramts und die Theologie Exegese lehramtlicher Verlautbarungen. Und die Gläubigen schließlich haben zuzuhören und gläubig anzunehmen, was ihnen lehramtlich gesagt worden ist. Der „Sensus fidelium" ist bloß das Echo des lehramtlichen Rufs.

Das Delegationsmodell ist deshalb zweitens in seinem harten Kern *monologisch*, und zwar so sehr, daß kaum mehr in genügendem Maß zwischen Wahrheitsfindung, bei deren Prozeß niemand in der Kirche ausgeschlossen werden darf und die Unterscheidung zwischen lehrender und hörender Kirche fehl am Platz ist, und Wahrheitsentscheidung, die vor allem in die Kompetenz des Lehramts fällt, unter-

schieden wird[6]. Denn in diesem Modell wird nicht debattiert und diskutiert, sondern doziert. Entscheidend ist dabei die Autorität der lehramtlichen Institution, die die Wahrheit der katholischen Lehre zur Geltung bringt.

Hinter dem Delegationsmodell steht drittens eine streng *hierarchologische Konzeption der Kirche*, gleichsam die Verwechslung von Ekklesiologie und Hierarchologie, dergemäß alle Lebensströme vom päpstlichen Haupt ausgehen, das die Bischöfe vitalisiert, die ihrerseits die Gläubigen befruchten.

Das Delegationsmodell ist schließlich der deutlichste Ausfluß jenes *neuzeitlichen Sicherheitsdenkens*, das seinen Höhepunkt im 19. Jahrhundert gefeiert hat, das folgerichtig in die Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils eingemündet ist und das der Dogmengeschichtler Ulrich Horst treffsicher analysiert hat[7].

2. *Interaktion: Wechselseitige Kommunikation.* Demgegenüber sind im Modell der Interaktion erstens alle beteiligten Personengruppen wechselseitig *aufeinander bezogen*: Das Lehramt ist hörend und lehrend zugleich. Dasselbe gilt von der wissenschaftlichen Theologie wie von den Gläubigen, deren „Sensus fidei" Impulse sowohl für das Lehramt wie für die Theologie zu geben vermag.

Im Interaktionsmodell ist zweitens Platz für Erörterung und Diskussion. Die Wahrheitsfindung vollzieht sich *dialogisch*. Der lehramtlichen Autorität kommt zwar ein wichtiger, aber nicht der alles entscheidende Part zu. Entscheidend ist nämlich nicht die Autorität der Autorität, sondern die Autorität der Wahrheit, die im Dialog gesucht und gefunden wird. Zu denken ist dabei an die Erfahrungen der amerikanischen und österreichischen Bischöfe, die im Prozeß der Vorbereitung von Hirtenbriefen nicht nur die Kompetenz der Glaubenden angerufen, sondern sie auch in die Schlußfassung der Dokumente einbezogen haben.

Auch hinter diesem Modell steht drittens ein klares Kirchenverständnis, nämlich das ekklesiologische Modell der *Communio*, demgemäß die Kirche verstanden und gelebt wird als eine Gemeinschaft von – aufgrund der Taufe – grundsätzlich Gleichen, die allerdings – aufgrund der Ordination – unterschiedliche Aufgaben und Funktionen innehaben.

Hinter diesem Modell steht viertens nicht das neuzeitliche Sicherheitsdenken, sondern das gläubige Vertrauen auf die *Gewißheit des Glaubens*, die sich selbst durchsetzen und bewähren wird, im klaren Bewußtsein davon, daß allein solche Vertrauensgewißheit jener Menschheitsgeneration gerecht zu werden vermag, die seit zweihundert Jahren durch die Impulse der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte tiefgreifende demokratische Aufbrüche erlebt hat.

## Rückkehr zum traditionellen Delegationsmodell?

Selbstverständlich kann es sich bei der knappen Skizzierung dieser beiden Modelle nur um Abstraktionen handeln. Und ebenso selbstverständlich soll damit auch

nicht behauptet werden, daß sie in Reinform anzutreffen wären. Vielmehr sind in der konkreten Praxis vielseitige Überlappungen zwischen beiden Modellen festzustellen. Gerade deshalb aber liegen beide Modelle in der heutigen Praxis des Lehramts miteinander im Streit; und erst wenn man diesen Streit wahrnimmt, vermag man der Frage gerecht zu werden, wie das Lehramt sich selbst versteht.

Die Wahrnehmung dieses Streits, der sich letztlich als ein Streit zwischen zwei Kirchenbildern herausstellt[8], ist dabei deshalb von besonderer Bedeutung, weil man nicht um das Urteil herumkommt, daß das alte Modell der Delegation nicht nur das traditionellerweise kirchlich vertraute und kirchenlehramtlich anempfohlene ist, sondern auch jenes Modell, das heute von maßgeblichen Repräsentanten des Lehramts wiederum durchzusetzen versucht wird. Jedenfalls kann man der Instruktion der Glaubenskongregation „Über die kirchliche Berufung des Theologen" aus dem Jahr 1990 eine Schlagseite hin zum Delegationsmodell gewiß nicht absprechen, auch wenn sie Elemente des Interaktionsmodells enthält[9]. Dies soll abschließend noch kurz im Blick auf die drei entscheidenden theologischen Probleme dieser Instruktion dargelegt werden.

1. *Ursprungstreue des Lehramts und Zeitgemäßheit der Theologie?* Die Instruktion geht erstens davon aus, daß das kirchliche Lehramt und die Theologie dasselbe Ziel haben, nämlich das Volk Gottes in der freimachenden Wahrheit des Glaubens zu bewahren. Deshalb erweist sich eine gesunde Zusammenarbeit zwischen beiden als unabdingbar. Trotzdem bringt die Instruktion vor allem die eigenständige Aufgabe der Theologie in der Kirche zur Geltung und profiliert sie die unterschiedlichen Gaben und Aufgaben: Der Theologie wird die Aufgabe zugewiesen, ein immer tieferes Verständnis des Wortes Gottes zu ermöglichen. Zugleich wird ihr wissenschaftlicher Charakter dahingehend ernst genommen, daß ihr konzediert wird, sowohl die historischen als auch die Humanwissenschaften in ihren Dienst zu nehmen, „um die geoffenbarte Wahrheit über den Menschen und die moralischen Normen seines Tuns durch Einbringen der gültigen Ergebnisse dieser Wissenschaften zu erfassen" (10). Dabei ist der Theologe ferner verpflichtet, in seiner eigenen Kultur Elemente ausfindig zu machen, die geeignet sind, wesentliche Aspekte der Glaubensgeheimnisse zu erhellen. Im Unterschied zur Theologie wird die Aufgabe des kirchlichen Lehramts darin gesehen, das Evangelium zu bewahren, darzulegen, zu verbreiten und das Volk Gottes vor Abweichungen und Verirrungen zu schützen. Da das Lehramt in den Fragen des Glaubens und der Sitten mit dem Charisma der Unfehlbarkeit ausgestattet ist, erweist es sich als die „einzige authentische Instanz für die Auslegung des geschriebenen oder überlieferten Wortes" (13).

Bei dieser auf den ersten Blick schiedlich-friedlichen Trennung zwischen Theologie und Lehramt stellt sich aber doch die ernste Frage, ob eine solche Arbeitsteilung dem kirchlichen Leben überhaupt adäquat und in der konkreten Praxis durchführbar ist. Zwar ist an dieser Arbeitsteilung durchaus richtig, daß das Lehr-

amt in der Tat vornehmlich für die apostolische Ursprungstreue des Glaubens verantwortlich und die Theologie speziell für die zeitgemäße Interpretation des Glaubens zuständig ist. Trotzdem bleibt die Frage, ob man diese beiden Pole derart auseinanderdividieren darf.

Daß dies gar nicht möglich ist, zeigt bereits die ökumenische Diskussion der Gegenwart über das spannungsvolle Verhältnis zwischen Offenbarung, Schrift und Tradition. Es ist nämlich deutlich geworden, daß sich bereits die biblische Offenbarung in einem Überlieferungsprozeß ereignet hat und daß deshalb schon im Prozeß der Offenbarung Tradition und Interpretation „eine nicht auflösbare Einheit" bildeten[10]. Wie sollte es sich dann aber im kirchlichen Überlieferungsprozeß des christlichen Glaubens anders verhalten? Darf sich dann das Lehramt mit der Aufgabe der apostolischen „Besitzstandswahrung" zufriedengeben und die Übersetzung des ursprungstreuen Glaubens in die jeweilige Zeit einfach der Theologie delegieren? Wirkt sich an dieser Stelle nicht noch immer das Delegationsmodell verhängnisvoll aus, das zudem stets ein Subordinationsverhältnis ist? Müßte nicht vielmehr auch das Lehramt in einer gleichsam offensiven Treue zur Tradition den Mut aufbringen, den apostolischen Glauben für den heutigen Menschen zu interpretieren und ihm zumindest Verstehenszugänge zu ermöglichen? Sonst würde auf das Lehramt in globo zutreffen, was Karl Rahner mit Blick auf das Glaubensbekenntnis, das Papst Paul VI. am Ende des „Jahres des Glaubens" 1968 veröffentlichte, mit Recht festgestellt hat: „Es wird viel über Gott, sehr Scharfsinniges und Tiefsinniges gesagt. Aber ein wirklich heutiges Glaubensbekenntnis müßte auch bekennen, wie ein Mensch von heute zum Glauben an diesen Gott wirklich kommen kann. Davon hört man nichts."[11]

Die Erfahrung zeigt jedenfalls, daß sich überall dort, wo sich Repräsentanten des kirchlichen Lehramts um die Aufgabe der zeitgemäßen Interpretation des apostolischen Glaubens nicht herumdrücken, viele Spannungen zwischen Theologie und Lehramt von selbst erledigen oder überhaupt nicht aufkommen, weil eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen Lehramt und Theologie wegleitend geworden ist.

2. *Unterschiedliche Ebenen des Redens und gleiche Verbindlichkeitsgrade?* Die Instruktion nimmt zweitens eine sensible Unterscheidung der verschiedenen Ebenen des kirchenlehramtlichen Redens vor. Sie unterscheidet unfehlbare und feierliche Aussagen, „definitive" Aussagen, Lehraussagen, ohne mit ihnen einen definitiven Akt setzen zu wollen, und schließlich nicht irreformable Aussagen. Auf der anderen Seite aber wird diesen doch fast ein gleicher Verbindlichkeitsgrad für den Theologen zugesprochen: Die ersten erfordern „die Zustimmung mit theologalem Glauben", die zweiten müssen „fest angenommen und beibehalten" werden, bei den dritten ist eine „religiöse Zustimmung des Willens und des Verstandes" gefordert, und den letzten muß „loyal zugestimmt" werden.

Es stellt sich aber die besorgte Frage, warum die Ebenen des lehramtlichen

Redens überhaupt unterschieden werden, wenn doch die Verbindlichkeit beinahe dieselbe bleibt? Mit einer solchen maximalistischen Ausweitung der Unfehlbarkeit auch auf nichtunfehlbare Aussagen, die zwar nicht de iure, wohl aber de facto erfolgt, droht die konkrete Praxis des Lehramts die eigentliche Intention des Ersten Vatikanischen Konzils zu verraten, das die Unfehlbarkeitspraxis des kirchlichen Lehramts an elementaren Kriterien orientiert und gravierenden Einschränkungen unterworfen hat, und zwar genauerhin in dreifacher Hinsicht: erstens hinsichtlich des *Inhalts* der Unfehlbarkeit (nur bei endgültigen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehren), zweitens hinsichtlich des *Subjekts* der Unfehlbarkeit (nur wenn der Papst als „Hirt und Lehrer aller Christen" spricht) und drittens hinsichtlich des *Aktes* der Unfehlbarkeit (nur wenn der Papst „ex cathedra" spricht, d. h. ausdrücklich erklärt, „eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten")[12]. Weil aber, wie die kirchengeschichtliche und gegenwärtige Erfahrung zeigt, zwischen der Unfehlbarkeitslehre des Ersten Vatikanischen Konzils und der Unfehlbarkeitspraxis des jeweiligen Trägers der lehramtlichen Verantwortung unterschieden werden muß, ist theologisch dringend zu fordern, daß die Praxis des Lehramts immer wieder an den einschränkenden Kriterien des Ersten Vatikanums kritisch-korrigierend zu überprüfen ist, die durchaus in der Lage sind, die Unfehlbarkeits-(Sehn-)Sucht etwelcher Träger des gegenwärtigen kirchlichen Lehramts theologisch zu bändigen.

3. *Schuldzuweisung an die Theologie und Absolution des Lehramtes?* Diese in der Instruktion der Glaubenskongregation zu konstatierende maximalistische Ausweitung der Unfehlbarkeit selbst auf Aussagen der Glaubenskongregation (18) und auf „lehramtliche Entscheidungen in Sachen der Disziplin" (17) programmiert aber auch einen unfruchtbaren Umgang mit dem Dissens zwischen Lehramt und Theologie vor. Von daher wird es nicht erstaunen, daß die Instruktion drittens ihr Augenmerk nicht auf die notwendige Zusammenarbeit zwischen Theologie und Lehramt richtet, sondern auf die Spannungen und Konflikte, die dabei auftreten können. Zunächst wird zwar durchaus – freilich zögerlich – selbstkritisch zugestanden, daß auch „Lehrdokumente nicht frei von Mängeln waren" (24); und ebenso wird eingeräumt, daß solche Spannungen das Lehramt anregen können, „die Lehre der Kirche gründlicher und besser begründet vorzulegen" (30). Alle anderen Spannungen aber, die darüber hinausgehen, werden als schwerwiegende „Dissense" bezeichnet und als Gefahr eines „parallelen Lehramts der Theologen" (34) namhaft gemacht. Deren Ursache wird dabei fast ausschließlich auf der Seite der Theologen gefunden.

An dieser Stelle präsentiert sich das Delegationsmodell in seiner schlimmsten Form: In der Gestalt der Delegation des schlechten Gewissens an die Theologie werden alle Dissense auf das Konto der Theologen gebucht und das Lehramt nicht nur geschichtsblind, sondern auch realitätsvergessen ent-schuldigt. Von Interaktion, die ihren Tatbeweis auch und gerade im Versagen findet, kann bei einer derart

globalen Schuldzuweisung an die Theologie im Blick auf die Konflikte im kirchlichen Leben selbstverständlich keine Rede mehr sein.

Mit diesen kritischen Anmerkungen ist, so bleibt zu hoffen, die gestellte Aufgabe, das Selbstverständnis des kirchlichen Lehramts darzustellen, keineswegs verlassen. Denn es gibt in der gegenwärtigen Kirche genügend Repräsentanten des kirchlichen Lehramts, die dieselbe Kritik an der konkreten Praxis vorbringen und sich für das Modell der Interaktion stark machen. In dieser Stoßrichtung äußerte sich beispielsweise der Rottenburger Bischof Walter Kasper kritisch zur gegenwärtigen Handhabung des Nihil-obstat-Verfahrens bei Theologenernennungen: „Die Kirche besitzt mit ihrer Nihil-obstat-Entscheidung völlig zu Recht ein Schwert zur Verteidigung des Glaubens; leider wird daraus manchmal eine kleinlich herumschnipselnde Heckenschere – sehr zum Schaden der Theologie wie der Kirche."[13] Als Sprachrohr dieser Repräsentanten des kirchlichen Lehramts darf sich denn auch der Theologe verstehen, um seinen Teil beizutragen für eine gesunde Zusammenarbeit zwischen der Theologie und dem Lehramt. Denn diese erweist sich als unabdingbar, wenn Sinn und Notwendigkeit des kirchlichen Lehramts in der gegenwärtigen Kirche in neuer Weise einleuchten sollen.

## ANMERKUNGEN

[1] Der Beitrag geht zurück auf ein Statement bei der von der Theol. Fakultät Luzern organisierten Kontaktwoche zum Thema „Konflikte in Theologie und Kirche" (Januar 1993).

[2] J. Moltmann, Die Entdeckung des Anderen. Zur Theorie des kommunikativen Erkennens, in: Ev. Theol. 50 (1990) 400–414.

[3] Vgl. dazu genauer K. Koch, Kirche und Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung (Freiburg 1993).

[4] Kard. C. M. Martini, Einladungsschreiben zum 7. Symposium des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, 3.

[5] W. Beinert, Die Beziehungen zwischen kirchl. Lehramt, wissenschaftl. Theologie und dem Glaubenssinn der Gläubigen, in: Anz. f. d. Seelsorge H. 1 (1993) 3–8.

[6] Zu dieser wichtigen Unterscheidung vgl. v. a. H. J. Pottmeyer, Wahrheit „von unten" oder Wahrheit „von oben"? Zum verantwortl. Umgang mit lehramtl. Aussagen, in: Öffnung zum Heute. Die Kirche nach dem Konzil, hrsg. v. U. Struppe, J. Weismayer (Innsbruck 1991) 13–30.

[7] U. Horst, Papst–Konzil–Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart (Mainz 1978); ders., Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil (Mainz 1982).

[8] K. Koch, Ein Vierteljahrhundert nach dem Zweiten Vatikanum. Anmerkungen zur prekären Situation der gegenwärtigen Kirche, in: ders., Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft (Zürich 1992) 151–182.

[9] Diese Spannung wird v. a. deutlich zwischen dem Text der Instruktion und der viel offener gehaltenen Präsentation durch den Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal J. Ratzinger, in: L'Osservatore Romano 6. 7. 1990.

[10] W. Kasper, Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: Verbindliches Zeugnis, Bd. 1: Kanon–Schrift–Tradition, hrsg. v. W. Pannenberg, Th. Schneider (Freiburg 1992) 365.

[11] K. Rahner, Theol. Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus, in: Schr. z. Theol., Bd. 9 (Einsiedeln 1970) 196.

[12] Neuner-Roos 454. Vgl. zum Ganzen auch: H. J. Pottmeyer, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vaticanums, in: Kirche im Wandel, hrsg. v. G. Alberigo u. a. (Düsseldorf 1982) 89–110.

[13] W. Kasper, Zur Situation der katholischen Theologie in der Bundesrepublik Deutschland, in: Kirche in Europa, hrsg. v. F. Kardinal Wetter (Düsseldorf 1989) 66.

*Hans Steinacker*

# Peter Wimsey – Ein Lord braucht seinen Mord

Zum 100. Geburtstag von Dorothy L. Sayers

Man mag es ihrem noch ins vergangene Jahrhundert reichenden Geburtstag am 13. Juni 1893 nicht anmerken: Die schreibgewandte und eloquente Tochter eines anglikanischen Pfarrers und renommierten Oxforder Schuldirektors wirkt mit ihren vielseitigen literarischen Evergreens bis in unsere Tage immer noch faszinierend blutjung und erfrischend. Nicht nur ihre anspruchsvollen Krimis, in denen Lord Peter Wimsey souverän-salopp die Schurken und Schelme entlarvt, sondern auch ihre geistlichen Dramen und theologischen Essays sind verblüffend aktuell und plausibel, als wäre Theologie in der Tat eine Angelegenheit für den mühevollen Alltag und weniger für die harten Kirchenbänke des Sonntags, was die sogenannte Wissenschaft von Gott im tiefsten Sinn ja auch ist.

Immerhin erhielt das schreibende Vielfachtalent 1950 die literarische Ehrendoktorwürde der Universität von Durham, und kein Geringerer als Karl Barth (seines 25. Todestags wird am 10. Dezember 1993 gedacht) vertiefte sich gern zum Eindringen in die englische Sprache in die Geschichten des ästhetisch-aristokratischen Amateurdetektivs. In seinem Brief bekennt Barth freimütig der Autorin: „Ich hatte das Vergnügen der Bekanntschaft mit Ihren schriftstellerischen Werken zunächst Ihren Kriminalromanen zu verdanken, die ich, wie ich Ihnen bei diesem Anlaß gerne gestehe, mit ganz besonderer Anteilnahme und Bewunderung gelesen habe... Und Lord Peter Wimsey hat das Herz so auf dem rechten Fleck!"

Das weiträumige Pfarrhaus mit väterlichem Lateinunterricht und den unvermeidlichen Gouvernanten war nicht nur die häusliche Operationsbasis für ihr ungestümes Temperament, sondern auch vielseitige Prägestätte für mannigfache geistig-kulturelle Ambitionen wie Französisch, Latein und Deutsch, aber auch Geige und Gesang. Erst mit 16 Jahren besuchte sie eine Schule, und sogar dieser Start wurde noch durch Windpocken sowie eine schwere Masernerkrankung mit paralleler Lungenentzündung verzögert und behindert und später durch einen Nervenzusammenbruch vorzeitig beendet.

Und dennoch: Nach einem brillanten Examen und dem begehrten Gilchrist-Stipendium für moderne Sprachen begann sie 1912 in Oxford, dem literarischen Zentrum der weltbekannten „Inklings" (Tintenkleckser, mit C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams u. a.), ihr Sprachstudium, als weibliche Studierende noch nicht einen akademischen Grad erwerben durften. Erst 1920 brachen die Dämme,

und D. L. S. war eine der ersten 524 Absolventen, denen im gleichen Jahr ein Titel verliehen wurde. Die Mitgliedschaft in einem Bachchor, Tee-Parties und Gründung eines literarischen Clubs zeugen von der umtriebigen Studentin. Nach einem glänzenden Examen 1915 in mittelalterlicher Literatur versuchte sie sich kurz als Lehrerin, um 1917 in einem Verlag eine Lektorenstelle anzutreten und ihren literarischen Neigungen zu entsprechen, die sie schon in Gedichten für ihre Freunde und Beiträgen in Studentenzeitschriften hatte erkennen lassen.

Es war der Eintritt in die Londoner Literaturszene mit Veröffentlichungen in angesehenen Anthologien. Und doch sollte noch eine zehnjährige Zwischenstation als Texterin in der bekannten Werbeagentur von S. H. Benson erfolgen, um sich handwerklich anzueignen, wie man Fakten findet und recherchiert, auf den Punkt gebrachte Prosa formuliert und dabei auch das leidliche Einhalten von Terminen lernt. In ihrem Roman „Mord braucht Reklame" (Murder Must Advertise, 1933) läßt sie Inspektor Parker angesichts der werblichen Verführungsmechanismen die Einsicht äußern, daß „Werbeleute auch nur Rauschgifthändler sind", und Lord Wimsey versteigt sich sogar zu der gesellschaftskritischen Feststellung eines konsumfördernden Materialismus dazu, „diesen Teufelstanz von Ausgeben und Sparen und Sparen und Ausgeben" zu rügen. Eine eigene Wohnung, ein extravagantes Outfit und das Finden des Verlegers Fisher Unwein für ihren ersten Roman „Ein Toter zuwenig" waren sichtbare Zeichen ihres beginnenden Erfolgs.

Nur zur Abrundung unseres Autorenporträts sei vermerkt, daß sie 1926 den Journalisten Arthur MacFleming heiratete, der Werbeagent für die Firma Daimler gewesen und im Lauf seines Lebens neben Zeitungsartikeln zwar einige Kochbücher verfaßt hat, aber doch seiner imposanten und dominierenden Ehefrau nicht ebenbürtig war, um eine glückliche Partnerschaft für beide aufbauen zu können.

Ihre Biographie und ihr Werk sind zu facettenreich, um in einer Geburtstagswürdigung eingefangen und vorgeführt zu werden. „Im Falle von Dorothy L. Sayers gilt es, ein Leben zu beschreiben, aus dem man gut vier oder fünf Leben hätte machen können." So der Mainzer Anglist Manfred Siebald, der es in einer stattlich dokumentierten und lesbaren Biographie[1] unternommen hat, das Leben und Werden der großen Erzählerin mit ihren Launen und Leidenschaften nachzuzeichnen und damit dem neugierigen Leser auch einen Blick, sozusagen über ihre Schulter, in die chaotisch anmutende, mit großen Mengen von Büchern, in denen Fasanenfedern als Lesezeichen steckten, Papierstapeln und von Katzen mitbewohnte Schreibwerkstatt zu gewähren; die Schreiblust machte sogar vor der Badewanne, vor der sich ein Lesepult befand, nicht halt. Es hieße aber die formulierungsstarke und auch zu resoluten Äußerungen neigende Dame mißzuverstehen, sie ausschließlich in solch einem Elfenbeinturm zu vermuten.

Im konkreten Fall bestieg sie auch mutig das Rednerpult, etwa als sie Ende Oktober 1954 dem rüden Machwerk der liberalen Humanistin Kathleen Nott „The Emperor's Clothes" öffentlich entgegentrat. Darin hatte sie nicht nur D. L. S.

auf die Feder genommen, sondern auch geschätzten Autoren wie den Nobelpreisträger T. S. Eliot (Mord im Dom u. a.), Graham Greene (Die Kraft und die Herrlichkeit u. a.), C. S. Lewis (Die Bücher von Narnia u. a.) bösartig deren Annahme attackiert, daß es für den denkenden Menschen zwei Wahrheiten gebe: eine theologische und eine wissenschaftliche. Von den Angegriffenen zunächst ignoriert, wurde dieser fundamentale Streit noch bis 1983 in Gazetten und Büchern ausgetragen und fand sogar einen Niederschlag bis nach Deutschland[2]. Es sei dahingestellt, ob es an den flammbaren Kohlen des Streitpunkts oder am Feuer der Apologetin lag, die sich auch nicht scheute, die feine satirische Zeitschrift „Punch" mit Aufsätzen zu beliefern und es nie unterließ, dabei in ihrem Namen die Initiale L. zu unterschlagen, die ausdrückte, daß einst ein Großonkel ihrer Mutter, Percival Leigh, einer der Gründungsväter dieses geachteten Magazins war.

## Die Grand Old Lady des literarischen Krimis

Kommen wir endlich zu Lord Peter Wimsey, dem scharfzüngigen und mondänen Amateurdetektiv, dessen Ambitionen und Bildung nicht nur durch eine profunde Kenntnis edler Weine und kostbarer Folianten ausgewiesen sind. Wenn dieser schrullige „Paradiesvogel" der Kriminalistik nicht durch spektakuläre Fälle beschäftigt ist, fahndet er in Auktionskatalogen nach kostbaren Erstausgaben verschollener Werke und vertraut sogar seinem Butler Bunter, im Verhinderungsfall beliebte bibliophile Raritäten zielstrebig für ihn zu ersteigern.

1923 (diese Jahreszahl mag sogleich auf den 70. Geburtstag unserer adligen Romanfigur hinweisen) erschien „Ein Toter zuwenig" (Whose Body?), in dem Lord Peter Wimsey debütiert und sozusagen als „Markenzeichen" der Autorin eingeführt wird und eine Reihe von mindestens 17 Romanen und Anthologien eröffnet, die zu den Klassikern der modernen Krimiliteratur zählen. Das Impressum der letzten Rowohlt-Auflage vom Februar 1992 verkündet lapidar: 70.–74. Tausend, nachdem die vorausgegangene Scherz-Ausgabe mit dem plumpen Titel „Der Tote in der Badewanne" und in anderer Übersetzung, auflagenmäßig nicht recherchierbar, ebenfalls unzählige deutschsprachige Leser gefunden hat.

Es geht in unserem speziellen Fall – der Waschzettel spricht von einem „Glanzstück der Romanliteratur" – um eine Leiche, die „unjahreszeitgemäß nur mit einem Kneifer bekleidet" in der Badewanne eines spießigen Zeitgenossen vorgefunden wird. Die Frage nach der „Identität ohne Körper" oder dem „Körper ohne Identität", also die Identität zweier Menschen schlechthin, gerät zu einem dramatischen und spannungsreichen Ratespiel („Der eine Hase hat kein Woher, der andere kein Wohin"), das mit englischem Understatement endlich seine verblüffende Lösung findet. Mitfühlend sagt der adlige Spürhund dem Finder der Leiche am frühen Morgen: „Es muß wirklich sehr bedrückend für Sie gewesen sein, vor al-

lem, wenn so etwas vor dem Frühstück passiert. Ich hasse Unannehmlichkeiten vor dem Frühstück. Da trifft es einen genau im falschen Augenblick, nicht wahr?" Und Menschenkenntnis verrät unser Held, wenn er lapidar feststellt, daß „je ehrlicher man zu den Leuten ist, desto leichter kann man sie täuschen; so ungewohnt sind der modernen Welt die offene Hand und das arglose Herz".

Nicht wie bei Dostojewskijs Gestalten sind Schuld und Sühne Handlungsmaximen des Lords, sondern eher snobistische Neugier und unbekümmert-draufgängerische Exaltiertheit. Anders sein Freund Inspektor Parker, der pragmatisch zu seinem Beruf fand, aber zum Ausgleich sich mit einem zeitgenössischen Kommentar zum Brief des Paulus an die Galater oder einem Werk des Kirchenvaters Origenes entspannt und dadurch dem Lord mit einer differenzierten Einstellung zu Gut und Böse entgegentreten kann: „Wenn du eine Verpflichtung gegenüber der Gesellschaft hast, etwa dergestalt, daß du die Wahrheit über einen Mord ergründen sollst, mußt du das auf die Art tun, die sich gerade anbietet. Du möchtest anmutig und gelassen sein? Gut, wenn du auf diese Weise an die Wahrheit herankommst, aber die Anmut und Gelassenheit hat keinen Wert an sich. Du möchtest würdevoll und konsequent aussehen – aber was hat das damit zu tun? Du möchtest einen Mörder rein um des Sports willen zur Strecke bringen und ihm dann die Hand geben und sagen: ‚Gut gespielt – Pech gehabt – du bekommst morgen Revanche!' Aber so geht das eben nicht. Das Leben ist kein Fußballspiel. Du möchtest ein Sportsmann sein. Du kannst aber kein Sportsmann sein. Du bist ein Mensch mit Verantwortung." „Ich finde, du solltest nicht soviel Theologie lesen", sagte Lord Peter. „Das hat eine brutalisierende Wirkung."

Aber auch der andere Gesichtspunkt des Krimis wird argumentativ entfaltet, so wie Dostojewskij es an Raskolnikoff (der „Losgelöste, Abgespaltene") exemplarisch demonstriert: Wenn es die letzte Instanz, Gott, nicht gibt, ist alles erlaubt, und verantwortungslos zu denken und zu handeln ist dann konsequent, wie es der Hauptschurke in unserem Roman, Sir Julian Frekes, in seinen „Physiologischen Grundlagen des Gewissens" als eingängige Handlungsanweisung für ethisch defekte, von Gott unbewohnte Untermenschen und solche, die es werden wollen, forsch auf den Punkt bringt: „Das Wissen um Gut und Böse ist ein bekanntes Phänomen, zusammenhängend mit einer bestimmten Verfassung der Gehirnzellen und behebbar." Das ist so ein Satz; und dann wieder: „Das Gewissen des Menschen läßt sich im Grunde mit dem Stachel der Biene vergleichen, der alles andere als dem Wohl seiner Besitzerin dient und nicht ein einziges Mal seine Aufgabe erfüllen kann, ohne ihren Tod herbeizuführen. Sein Überlebenswert ist somit rein sozial; und sollte die Menschheit sich aus der jetzigen Phase ihrer sozialen Entwicklung zu einer Stufe größeren Individualismus weiterbewegen, wie einige unserer Philosophen bereits geäußert haben, so könnten wir davon ausgehen, daß dieses interessante geistige Phänomen nicht weiter in Erscheinung treten würde, wie die Nerven und Muskeln, die einst unsere Ohren und Kopfhaut bewegten, inzwi-

schen bei allen Menschen, außer ein paar rückständigen Individuen, verkümmert und nur noch für den Physiologen von Interesse sind."

Aber ist das menschliche Gewissen nur „so eine Art Wurmfortsatz"? D. L. S. gehört mit Agatha Christie und P. D. James zum großen Dreigestirn der englischen Kriminalliteratur und stellt ihren Lord Peter in gutnachbarschaftliche Nähe zu G. K. Chestertons Pater Brown[3], der gleichfalls Scotland Yard so blamabel in den Schatten zu stellen weiß, weil er unbefangen die Bibel liest und somit folgerichtig die Motive der Täter zu dechriffrieren vermag; die beamteten Profis kennen zwar ihre Schulmanuale, nicht aber das unerlöst-sündige Menschenherz.

Während Pater Brown aber als Christ agiert, läßt sich aus Lord Peters Handlungsweise ablesen, daß er sich dem christlichen Glauben gegenüber eher zurückhaltend verhält: „Er ist, was er ist, ich will keine irrelevanten Wunder für ihn wirken, weder zu Propagandazwecken noch um Gunst zu erhaschen oder die Logik meiner eigenen Prinzipien zu erhärten. Er hat sein eigenes Daseinsrecht und ist nicht da, um Ihnen zu gefallen. Hände weg!" So warnt die Autorin die enttäuschten Frommen vor dem Mißbrauch des Ästhetischen zugunsten des Missionarischen. „Ich bedaure, ich kann es nicht ändern", sagt sie ironisch in „Homo Creator" über das ausgebliebene Bekehrungserlebnis des Lords.

Nicht über die vom Leser geliebte Hauptperson, sondern über Handlungsabläufe, nicht über belehrend-langweilige Passagen, sondern über verblüffende Episoden wird der Leser animiert, über Schuld und Sühne, Tod und Leben, Sinn und Unsinn von Maßstäben und Motiven nachzudenken. Die aalglatte Gängelung erzürne den Leser und mache ihn zum Propagandaobjekt: „Deshalb ist es für jedermann – selbst für die Kirchen – gefährlich, Künstler dazu zu drängen, daß sie Kunstwerke mit der ausdrücklichen Absicht herstellen, ‚den Leuten etwas Gutes zu tun'. Laßt sie unter allen Umständen Künstler dazu ermutigen, ihre eigene christliche Erfahrung auszudrücken und sie an andere weiterzugeben. Das genau sagt der wahre Künstler: ‚Schau her! Erkenne deine Erfahrung in meiner eigenen wieder.' Aber ‚erbauliche Kunst' kann sehr oft das beinhalten, was der Pseudo-Künstler auf unredliche Weise sagt: ‚Dies mußt du glauben und fühlen und tun – und ich beabsichtige, dich in einen Bewußtseinszustand zu versetzen, in dem du glaubst und fühlst und tust, was sich für dich gehört.'"

## Dramatisierte Geschichte – gedeutete Gegenwart

Auch wenn wir nicht erst seit Bertolt Brecht wissen, daß Theater zum agitatorischen Aufschrei und „missionarischen" Appell verzweckt werden mag, so hält D. L. S. ihr ehrliches Statement durch, daß Dramatiker keine Evangelisten sind. Und doch: Der ehrwürdige Bischof von Winchester hat eines ihrer dramatischen Werke als den „größten evangelistischen Aufruf des 20. Jahrhunderts" bezeichnet.

Davon muß noch die Rede sein, aber nicht ohne die erfolgreichen Komödien „Busman's Honeymoon" (1936) und „Love All" (1940) mit den verblüffenden Irrungen und Wirrungen der liebenden Akteure zu erwähnen. Nur so „zum Spaß" geschrieben, zeugen sie von einer literarischen Brillanz, die Kriminalromane, anspruchsvolle Essays, beachtliche Übersetzungen zu produzieren imstande war und auf Anregung von Charles Williams in großangelegten geistlichen Dramen die Tradition der mittelalterlichen geistlichen Mysterienspiele für unsere moderne Gegenwart zu neuem Leben zu erwecken vermochte.

Für das alljährliche Canterbury-Festival schrieb sie 1937 „Zeal of Thy House" (Psalm 69,10: „Der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt") – 1935 hatte T. S. Eliot dafür „Mord im Dom" geschaffen –, in dem sie an dem Franzosen William von Sens, Architekt und Baumeister der Kathedrale, die Versessen- und Besessenheit in die eigene Arbeit und die Verliebtheit in das geschaffene Werk als Zeichen des todbringenden Stolzes darstellt, der ihn seiner handwerklich-gestalterischen Berufung, am Haus Gottes mitzuarbeiten, entfremdet, ja, sie letztlich sogar gefährdet.

1939 wurde beim Canterbury-Festival „The Devil to Pay" mit dem bezeichnenden Untertitel „Die berühmte Geschichte von Johannes Faustus, dem Zauberer von Wittenberg in Deutschland; wie er seine unsterbliche Seele an den Feind der Menschheit verkaufte und wie Mephistopheles ihm 24 Jahre diente und wie er Helena von Troja als Buhle errang, mit vielen anderen Wundern; und wie Gott schließlich an ihm handelte. Ein Bühnenstück" aufgeführt. Das aus dem mittelalterlichen Volksbuch entlehnte Faustthema veranlaßte sie, bei Christopher Marlowe und Johann Wolfgang Goethe zu studieren und zu recherchieren, auch wenn ihr eigenes Werk als ein kritisches Gemälde der englischen Gesellschaft der 30er Jahre modern angelegt war. D. L. S. war nicht der Meinung, „daß die gegenwärtige Generation des englischen Volkes vor dem leidenschaftlichen Trachten nach Wissen um des Wissens willen gewarnt werden muß: das ist nicht unser Gewohnheitslaster. Wenn ich mit heutigen Augen auf diese sagenhafte Figur des Mannes schaue, der seine Seele verschacherte, sehe ich in ihm den Typ des impulsiven Reformers, überempfindlich gegenüber dem Leid, ungeduldig den Tatsachen gegenüber und erpicht darauf, die Welt durch einen plötzlichen Umsturz in Ordnung zu bringen, aus eigener Kraft und ohne Rücksicht auf die unausweichliche Natur der Dinge. Wenn er herausfindet, daß das nicht zu schaffen ist, packt ihn die Verzweiflung (oder, wie man heute sagt, der ‚Defätismus'), und er ergreift die Flucht in die Einbildung. – Seine Flucht nimmt eine heutzutage sehr verbreitete Form an: es ist die Sehnsucht nach der Kindheit, nach dem Primitiven, nach dem Unbewußten; die Ablehnung von aller mit dem Erwachsensein verbundenen Verantwortung und die Weigerung, Wachstum und Zeit einen Wert zuzuerkennen."

Zur 750-Jahr-Feier der Kathedrale von Lichfield wurde 1946 „The Just Vengeance" aufgeführt, „ein Mirakelspiel über die Ungenügsamkeit des Menschen und die Erlösungstat Gottes, vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Krise", das sie

für ihr gelungenstes religiöses Drama hielt. Auch sei „The Emperor Constantine", die Geschichte des ersten christlichen Kaisers, erwähnt, das der Bischof von Colchester für das „Festival of Britain" 1951 in Auftrag gegeben hatte.

## Blasphemie oder Indoktrination – ein provozierendes Hörspiel

1940 erreichte D. L. S. die schmeichelhafte Anfrage des ehrwürdigen BBC, für die beliebte Sendung „Sunday Children's Hour" eine Hörspielserie über das Leben Jesu zu schreiben. Mit dem Einakter „He That Should Come" hatte sie bereits in dem Weihnachtsprogramm des Senders bewiesen, daß sie abseits von der verstaubten englischen Bibel-Syntax von 1611 die bewegende Geschichte der Geburt Jesu durch einen zeitgemäßen Sprachschatz realistisch in Szene zu setzen vermochte und das Ereignis in der Bethlehemer Felsenhöhle hautnah zu einer erschütternden Konfrontation mit dem Zuhörer werden ließ. Im Gegensatz zu der konventionellen Kuschel-Kitsch-Idylle anheimelnder Krippenspiele machte sie die sich abzeichnende Konsequenz des Kreuzesgeschehens der Passion Jesu auf dem Hintergrund der handelnden Personen mit ihren Ausflüchten und egoistischen Verstrickungen als Zielpunkt der Heilsgeschichte transparent.

Die Autorin nahm die Herausforderung an, stellte aber drei Bedingungen: Die Gestalt Christi sollte im Hörspiel selbst zur Geltung kommen, was dem seit Jahrhunderten herrschenden Gesetz, das die Darstellung Gottes auf der Bühne unter Strafe stellte, widersprach; es sollte eine moderne Sprachform gefunden und die realistische Darstellungsweise des vorausgegangenen Hörspiels beibehalten werden. Trickreich gab der Chefzensor, Lord Chamberlain, sein Plazet, daß Hörspiele mehr den gottesdienstlichen Schriftlesungen als Theateraufführungen entsprächen.

Und dann begann der Skandal, ausgelöst durch eine Pressekonferenz vor Ausstrahlung der ersten Folge von „Zum König geboren" (Born to the King)[4]. Die protestantischen Pressure-Groups „Lord's Day Observance Society" und „Protestant Truth Society" machten mobil, und sogar das ehrwürdige Parlament wurde in diesem Streit bemüht. Dieser wohl größte dramatische Erfolg von D. L. S. wurde von C. S. Lewis als „exzellent, wirklich äußerst bewegend" gewürdigt und die Kritik „als dumm" hingestellt, wenngleich der Einwand, nicht zuletzt wegen der positiven Wirkung des Werks, nicht von der Hand zu weisen war, wie einer auf weltanschauliche Neutralität verpflichtete öffentlich-rechtliche Sendeanstalt eine solche Propagierung des christlichen Glaubens gestattet sein könne. Eine „heilige" Allianz von den Evangelikalen bis zu den Jesuiten lobte den bis Oktober 1941 laufenden Zwölfteiler, entgegen bigotter Ängste wegen angeblich blasphemischer Darstellung eines hehren Stoffs, die sich sogar vor der Verwendung vulgärer Cockney-Sprache-Floskeln und gestelztem Oxford-Akzent nicht scheute. – Wie sie dem zuständigen Rundfunkredakteur anvertraute, habe sie, um sich sachkundig zu

machen, ein ganzes griechisches Neues Testament „verbraucht" und eine stattliche Bibliothek exegetischer Literatur zusammengekauft.

Angesichts der überkommenen parfümierten Jesus-Poetik liberal-psychologischer oder politisch-revolutionärer Provenienz stellt uns die englische Pastorentochter und Werbetexterin den Gottes- und Menschensohn Jesus in unsere alltägliche, geschichtliche Erfahrbarkeit so konkret vor Augen, daß wir uns ohne unsere eigene Pro- oder Contra-Entscheidung nicht aus der Affäre ziehen können: „Gott wurde hingerichtet von einem Volk, dem wir in beängstigender Weise gleichen, in einer Gesellschaft, die der unseren nur allzu ähnlich ist, in dem schon ein wenig überreifen, aber großartigsten und kultiviertesten Staat, den die Welt je gesehen hat, in einer für ihr religiöses Genie bekannten Nation und unter einer für ihre Leistungsfähigkeit bekannten Regierung. Er wurde hingerichtet durch das Zusammenwirken einer korrupten Kirche, eines unentschlossenen Politikers und eines wankelmütigen, durch berufsmäßige Agitatoren mißgeleiteten Proletariats. Seine Henker machten gemeine Witze über ihn, gaben ihm Schimpfnamen, peitschten ihn aus und hängten ihn an den Verbrechergalgen – eine Geschichte voll Blut, Schweiß und Dreck. Weder Herodes noch Kaiphas noch Pilatus noch Judas haben Christus jemals vorgeworfen, er sei ohne Saft und Kraft, diese letzte Schmach haben fromme Hände ihm angetan. Wenn man aus seiner Geschichte etwas macht, was keinen Menschen aufstacheln, entsetzen, erregen, begeistern kann, so heißt das, den Sohn Gottes abermals kreuzigen und an den Schandpfahl stellen."

## Dorfdepp mit klugen Fragen – die engagierte Essayistin

Unbekümmert nahm sie in Essays und Vorträgen zu einer Vielzahl politischer und sozialer, kultureller und theologischer Fragen Stellung. Ihre vermeintliche Amateurkompetenz ließ sie nicht entmutigen, denn: „Bischöfe geben ihre Meinungen über Wirtschaftsfragen bekannt; Biologen debattieren über Metaphysik; Unverheiratete halten Ansprachen über die Ehe; anorganische Chemiker über Theologie; die irrelevantesten Leute werden auf hochspezialisierte Ministerposten gesetzt; und schlichte, grobe Menschen schreiben an Zeitungen, daß Epstein und Picasso nicht zeichnen können." Da genüge es ihr, als „Village Idiot" die Pflicht zu tun, „aufzupassen, daß von Zeit zu Zeit die richtigen Fragen gestellt werden, und der nicht aufhört, sie mit lauter blökender Stimme zu stellen, bis jemand davon Notiz nimmt. Der Irrtum (wenn ich es so nennen darf) vieler hervorragender Kirchenleute besteht darin, daß sie, statt einfach zu sagen ‚dies ist falsch; bringt es in Ordnung', sich zu Ratschlägen verpflichtet fühlen, wie es in Ordnung zu bringen sei. Dann fallen alle Sachverständigen über sie her und machen sie fertig."

Es erschienen beachtliche Sammelbände, in deren Themen die englische Presse wie auch das leidliche Erziehungswesen, die Rolle der Arbeit in der modernen

Industriegesellschaft sowie der Gebrauch der Muttersprache angesichts der (bis heute) anzutreffenden Sprachverlotterung abgehandelt wurden. Literarischen Gestalten widmete sie Aufsätze, u. a. dem berühmten großen G. K. Chesterton, den sie „eine wohltätige Bombe" nannte, die viele schlechte Glasfenster aus der Kirche fegte und „frische Luftstöße hineinließ, in denen die toten Blätter der Leere tanzten". Daß sie dabei ihrer Zeit voraus war, mögen ihre Aufsätze zur Frauenfrage als einen vorweggenommenen christlichen Feminismus belegen. („Vielleicht ist es kein Wunder, daß Frauen die ersten an der Krippe und die letzten am Kreuz waren.") In einem Geburtstagssammelband mit dem Titel „In die Wirklichkeit entlassen. Unpopuläre Ansichten über Glaube, Kunst und Gesellschaft"[5] werden Kostproben bleibender Aktualität vorgelegt.

Karl Barth war es, der im Spätsommer 1939 seine sonst nur eigenen literarischen Ambitionen dienenden „Arbeitsferien" für eine Übersetzung zur Verfügung stellte, die zwar keinem Theologen, aber doch einer ernsthaften theologischen Sache gewidmet war. Ein Jahr zuvor hatte ihm ein schottischer Schüler das druckfrische Büchlein „The Greatest Drama ever staged" geliehen und bei ihm die Verblüffung ausgelöst, daß die geschätzte Autorin, die ihm durch ihren Lord Peter in die englische Sprache einzudringen verhalf, sein ureigenes Metier kompetent durch eine souverän-frische Formulierungskunst und dabei noch witzig und originell zu behandeln wußte. Der große Kirchenvater unseres 20. Jahrhunderts sah sich zu einer ungewöhnlichen Übersetzung veranlaßt, die sein Schweizerdeutsch unverkennbar widerspiegelt. Verständnisfragen, die auch die frühchristliche Dogmenbildung nicht aussparten, und Erklärungsbedarf wegen des bei ihr in Anklängen vermuteten häretischen „Pelagianismus" (Pelagius war ein aus Britannien stammender Mönch an der Wende des 5. Jahrhunderts, der lehrte, daß der Mensch aus eigener Kraft sein Heil wirken könne) auslösten, führten zu einem am 7. September 1939 begonnenen Schriftwechsel mit der „Kollegin", der durch die einsetzenden Kriegswirren nicht erleichtert wurde und postwendend am 18. September 1939 mit einer umfangreichen Beantwortung – leider – einen vorzeitigen Abschluß fand[6]. Karl Barth darin u. a.: „Was heißt S. 47 walk over? Meine Lexika und auch meine englischkundigen Freunde versagen." Aber auch: „Aber Sie haben im übrigen – gerade auch im Verhältnis zu dem, was mir als britische Theologie sonst bekannt ist – soviel Richtiges und Wichtiges gesagt..., daß ich geneigt bin, gegenüber diesen theologischen Schönheitsfehlern Toleranz zu üben und das Meinige zu tun, daß Ihre Stimme auch in den interessierten Kreisen deutscher Sprache – soweit sie heute noch erreichbar sind – gehört wird." Die drei Essays über das Mysterium Jesu Christi in dem Osterereignis, die Dreieinigkeit Gottes und die bleibende Bedeutung des Gottessohns in seiner Menschwerdung als das eigentliche Drama der Weltgeschichte sind neben dem dokumentierten Briefwechsel eine amüsant-ernsthafte Verlockung, sich in das bedeutsame Herzstück des christlichen Glaubens einführen zu lassen.

## Dante im Bombenkeller – die kompetente Übersetzerin

Sie bekannte sich zu ihrer großen „Charakterschwäche": der „Leidenschaft, Gedichte zu übersetzen". Schon in ihrem Studium beschäftigte sie sich mit dem Rolandslied, einer französischen Vorlage aus dem Anglonormannischen. Lesbarkeit, Genauigkeit und möglichst getreue Wiedergabe des Originals sah sie als wichtigste Kriterien einer guten Übersetzung an.

Ihr größtes, aber leider unvollendetes Werk ist eine Neuübersetzung von Dantes „Göttlicher Komödie". Während eines Bombenangriffs 1944 nahm sie sie zum Zeitvertreib mit in den Luftschutzkeller, deren erster Teil mit dem bezeichnenden Titel „Inferno" 1949 erscheinen konnte. Fasziniert von dem Danteschen Werk, das auf dem düsteren Hintergrund der höllischen Qualen die befreiende Wirklichkeit des Himmels um so klarer erstrahlen läßt, bekennt sie: „Es ist die Vision Gottes im Paradiso, auf die alles übrige in dieser Allegorie hinzielt."

Ob sie sich in den theologischen Intentionen Dantes selbst wiederfand? Ihr Lobpreis gilt dieser Dichtung: „Wir müssen jeden Gedanken daran aufgeben, daß wir die Sklaven des Zufalls oder der Umwelt oder unseres Unterbewußten sind; jede vage Vorstellung, daß Gut und Böse lediglich relative Begriffe oder daß Verhalten und Meinung eigentlich nicht von Bedeutung seien; jede bequeme Überzeugung, daß, wie unbeholfen wir uns auch immer durch das Leben wursteln, zu guter Letzt doch alles irgendwie gut wird. Wir müssen zu glauben versuchen, daß der Wille des Menschen frei ist, daß er bewußt seine Wahl treffen kann und daß seine Wahl für die ganze Ewigkeit entscheidend sein kann. Denn die ‚Göttliche Komödie' ist das Drama eben dieser Entscheidung, die die Seele trifft. Sie ist kein Märchen, sondern eine große christliche Allegorie, deren Kraft von dem Schrecken und dem Glanz der christlichen Offenbarung herrührt."

Auch wenn das dreibändige Werk, das noch bis heute fast jedes Jahr neu aufgelegt wird, unvollendet bleiben mußte – sie starb unerwartet am 17. Dezember 1957 in ihrem Haus in Witham an einer Thrombose –: D. L. S. macht deutlich, daß ihr weitgespanntes Lebenswerk eine einzige geniale Übersetzungsleistung war. Kriminalromane und Dramen, Hörspiele und Essays, alles war der Absicht zugeordnet, „die Menschwerdung Gottes in Christus in Worte zu übersetzen, die die Welt endlich wieder aufregen und zu einer Reaktion bewegen" (M. Siebald).

### ANMERKUNGEN

[1] M. Siebald, Dorothy L. Sayers (Wuppertal 1989). [2] Gottes eigene Dichter (München 1965).
[3] G. K. Chesterton, Sämtl. Geschichten um Father Brown, 5 Bde., neu übers. u. hrsg. v. H. Haefs (Zürich: Haffmanns 1993). [4] Erstmals mit der v. Hrsg. M. Siebald übers. Einführung der Autorin (Moers: Brendow 1990).
[5] Hrsg. v. M. Siebald (Moers: Brendow 1993).
[6] D. L. Sayers, Das größte Drama aller Zeiten. Drei Essays und ein Briefwechsel zwischen Karl Barth und der Verfasserin, hrsg. v. K. Stoevesandt (Zürich 1982).

*Werner H. Ritter*

# Schule – Bildung – Christlicher Glaube

## Perspektiven in der evangelischen Diskussion der 80er Jahre

Die erste Epoche des bundesrepublikanischen Schul- und Bildungswesens in der Nachkriegszeit bis zum Ende der 50er Jahre kann aufgrund ihrer schul- und bildungsmäßigen Intention sowie weltanschaulichen Geschlossenheit als Ära eines einheitlichen „christlichen Schul- und Bildungswesens" mit restaurativen Tendenzen bezeichnet werden. Pointiert formuliert ist sie im Zug der damaligen geistig-moralischen Wende und Rückbesinnung auf traditionelle und christliche Werte an personal-personalistisch verstandener, „christlich" geprägter *Erziehung* im Sinn absichtsvoller (Über-)Formung des Individuums und dessen Integration in die soziokulturellen Gegebenheiten interessiert.

Sie wird in den 60er und 70er Jahren – Traditions(ab)brüche und weltanschaulicher Pluralismus machen sich in diesen beiden Dezennien bemerkbar – abgelöst von einer zweiten Epoche, deren Interesse vor allem strukturellen Reformen, curricularem Planen und Arbeiten, der Lernoptimierung und damit insgesamt der *Funktionalisierung, Effektivierung und Leistungssteigerung* von Schule und Bildung gilt. In dieser stark „technokratisch" orientierten Schul- und Bildungsepoche sieht sich der christliche Glaube verstärkt veranlaßt, seine Perspektiven als „Problemlösungspotentiale" für die „Gegenwart" (so die Konzeption des sogenannten „Problemorientierten Religionsunterrichts") zu formulieren, was bei allen unstrittigen Vorzügen solchen Bildungsverständnisses durchaus auch Anpassung an Zeitumstände, Zeitgeist sowie Verlust an biblisch-theologischen Eigenpotentialen zur Folge hat bzw. haben kann, vor allem dann, wenn biblische Texte nur in verzweckt-einseitiger Gegenwartsperspektive wahrgenommen und ausgelegt werden.

In den 80er Jahren nun hebt eine dritte Epoche[1] im Verständnis von Schule, Bildung und christlichem Glauben an, in deren Verlauf es zu einer Neuvermessung ihres Verständnisses sowie ihres Verhältnisses untereinander kommt. Als neue Leitmotive in der diesbezüglichen Diskussion lassen sich die Gedanken der *Rekonstruktion,* der *Kooperation* und der *Mitverantwortung* ausmachen.

Die gesellschaftliche Lage der 80er Jahre in der Bundesrepublik läßt deutlich Züge einer *Sinn- und Wertkrise* erkennen. Dabei zeigte sich schnell, daß formal bleibende Kategorien wie Lernen, Qualifikation, Effektivierung, Leistung etc. auf Dauer allein nicht genügen konnten, um gesamtgesellschaftliche Probleme zu lösen, vielmehr war über Strukturdebatten hinaus eine verstärkte Zuwendung zu

qualifiziert-inhaltlichen Gesichtspunkten und Fragen des Bildungs- und Schulsystems geboten. Da eine Rückkehr zu einer weltanschaulich geschlossenen Gesellschafts- und Bildungsideologie ebenso ausgeschlossen erschien wie eine völlige Auslieferung von Schule und Bildung an alle möglichen Zufälligkeiten und weltanschaulichen Beliebigkeiten gleich welcher Art, erachtete man es in der politischen und bildungstheoretischen Debatte um gesamtgesellschaftliche Prioritäten zunehmend als notwendig, gemeinsam eine Theorie der öffentlichen Bildungsverantwortung zu entwickeln. Folglich sind die achtziger Jahre in der bundesrepublikanischen Schul- und Bildungslandschaft geprägt vom Willen zur Verständigung und Neuverständigung zwischen den verschiedenen weltanschaulichen Lagern (und über sie hinweg) und vom Willen aller Beteiligten zur Kooperation. Insgesamt stehen die Zeichen der Zeit auf Integration und (besser noch) Rekonstruktion von Schule, Bildung sowie Rekonstruktion des Verhältnisses von Schule, Bildung und christlichem Glauben.

## Kooperation und Mitverantwortung

Auch in der Praktischen Theologie, vor allem der Religionspädagogik und der kirchlichen Bildungsplanung etwa auf EKD-Ebene (Comenius-Institut) schickte man sich an, das Verhältnis von Schule, Bildung und christlichem Glauben neu in diesem mitverantwortlich-kooperativen und rekonstruierenden Sinn zu bestimmen. Der Zeit voraus hatte Gert Otto bereits 1970 die Aufgabe der Religion nicht im Gegensatz zu Bildung und Erziehung begriffen sehen wollen, sondern die Vorstellung verantworteter Kooperation zwischen Bildung und Religion ins Spiel gebracht. In den 80er Jahren nun wird solches Bildungs- und Schulbildungs-Mitverantwortungsdenken für den christlichen Glauben und die evangelische Kirche zentral leitend und tritt an die Stelle des Alleinvertretungs- und Monopolgedankens (so in den beiden vorhergehenden Epochen). Bildungsverantwortung soll zunehmend kommunikativ buchstabiert und wahrgenommen werden.

Dabei besagen die Stichworte Kooperation und Mitverantwortung den Abschied vom Gedanken sowohl eines christlichen Fundamentalismus als auch eines christlichen Integralismus, also von Haltungen, die sich angesichts faktischer Pluralität entweder nach der Rückkehr in einfache, geschlossene Verhältnisse sehnen oder hinter die Offenheit für unterschiedliche Lebensformen im Sinn einer Rechristianisierung zurückwollen. Demgegenüber wird in diesem Dezennium bezüglich der Bildungs- und Schullandschaft deutlich: Da wir weder ein geschlossenes christliches System noch ein geschlossenes christlich-pädagogisches System haben, ist der Versuch einer fundamentalistischen oder integralistischen „christlichen Überformung... aus evangelischer Sicht weder theologisch rechtens noch in unserer Gesellschaft faktisch möglich“ [2].

## Wiedererwachende Bildungsdiskussion

Die Theoriediskussion – inhaltlich-konzeptionelle Fragen und Herausforderungen kehren wie gesagt wieder – geht verstärkt der Frage der „Bildung" nach, die in der vorhergehenden Epoche einigermaßen aus dem Kurs geraten war bzw. technokratisch gehandhabt wurde. Näherhin gilt das Interesse einem *qualifizierten* Bildungsverständnis, und zwar im pädagogisch-wissenschaftlichen Bereich ebenso wie in der Öffentlichkeit und der theologischen, kirchlichen Diskussion. Dies meint: War das Bildungsverständnis der Nachkriegsära (die erste Epoche) vor allem auf individuelle Persönlichkeitsbildung aus, das der 60er Jahre vor allem durch den Qualifikationsbegriff und andere Substitute (wie Lernen etc.) geprägt, so wird Bildung jetzt derart gefaßt, daß in ihr die Momente von Tradition und Zukunftsverantwortung, von Wertbindung und wissenschaftlich-technischer Entwicklung, also von *Sinnorientierung* und Qualifikation miteinander verbunden sind. Zudem wird sie vor allem *kritisch* verstanden: Nicht mehr wie in den 60er, 70er Jahren einseitig an Erziehen, Lernen und Sozialisation ausgerichtet, zielt Bildung nun auf die Freiheit und Eigenständigkeit des Subjekts; ferner wird die *praktisch-lebensbezogene* und nicht weltabgehobene Dimension von Bildung wiederentdeckt. Damit soll gegen einen faktischen, staatlich-öffentlichen Gebrauch von Bildung, der stärkstens am Funktionieren des einzelnen zugunsten wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit und sozialer Stabilität orientiert ist, sich aber häufig genug auch durch eine gewisse Wirklichkeitsferne auszeichnet, kritisch interveniert werden.

Schließlich wendet sich die Theoriediskussion einer neuverstandenen *Allgemeinbildung* zu: Wenn – so ein starker Trend im wissenschaftlichen Diskurs (Wolfgang Klafki, Karl Ernst Nipkow)[3] – Schule und Bildung uns alle angehen, dann erscheint die Rekonstruktion von Allgemeinbildung (s. die Anfänge bei Johann Amos Comenius) als dem wirklich uns „gemeinsam Angehenden" unbedingt geboten. Klafki versteht darunter „ein geschichtlich vermitteltes Bewußtsein von zentralen Problemen der gemeinsamen Gegenwart und der voraussehbaren Zukunft gewonnen zu haben, Einsicht in die Mitverantwortlichkeit aller angesichts solcher Probleme und Bereitschaft, sich ihnen zu stellen und an Bemühungen um ihre Bewältigung teilzunehmen". Demzufolge fordert er ein prinzipielles didaktisches Umdenken gegenüber dem herkömmlichen Fächersystem und Fächerdogmatismus in der Schule: Der systematische Aufbau der Wissenschaften könne nicht länger das Richtmaß für den Unterricht liefern, vielmehr müßten Fachinhalte von „Schlüsselproblemen" als Konzentrationskernen einer zeitgemäßen Bildungskonzeption in den Blick genommen werden. Als solche Schlüsselprobleme erscheinen ihm zum Beispiel die Friedensfrage, die Zerstörung der Natur, das Armutsgefälle zur Dritten Welt, die Problematik von Massenmedien usw.

Auf diesem Hintergrund haben wir auch in der Religionspädagogik des letzten Jahrzehnts eine Reihe von Versuchen zu verzeichnen, durch Rückgriff auf ein qua-

lifiziertes Bildungsverständnis die Schul- und Bildungslandschaft sowie die Bedeutung der Religion in ihr neu zu vermessen. Erwähnenswert erscheinen dabei neben anderen die Vorschläge von Nipkow: Bildung als grenzüberschreitendes Zusammenhangswissen, Gruppengrenzen überwindende Verständigungsfähigkeit und Erfahrungsnähe, sowie von Peter Biehl: Bildung als Erneuerung der Erfahrungsfähigkeit und Einbildungskraft, wodurch sichergestellt werden soll, daß Bildung nicht auf individuelle Privatheit zielt, sondern kommunikations- und verständigungsintensiv ist. Insgesamt vermag gerade die Bildungsthematik die Mitverantwortung von Kirche und christlichem Glauben für das öffentliche Schul- und Bildungswesen neu ins Licht zu rücken.

## Schule und Jugend

Demgegenüber mehren sich realfaktisch in der Bundesrepublik der 80er Jahre Hinweise auf einen Zustand von Schule und Schulbildung, die zu beredten Klagen berechtigten Anlaß geben: Beide werden immer häufiger als „am Leben vorbeigehend", den „Jugendlichen verfehlend", ja als „Diebstahl an Lebenszeit" empfunden. Dies liege, so wird moniert, nicht zuletzt an einer bestimmten „Schlagseite" von Schule und Schulbildung: So wie sie funktioniere, bestehe ihre eigentliche Zielrichtung und Leistung faktisch nicht darin, den Charakter des Heranwachsenden zu formen, seine Sozialität zu entwickeln und sein Gewissen zu entfalten, vielmehr sei ihr vorrangiger und hauptsächlicher Zweck, Kenntnisse und Fähigkeiten im Kognitiven und mit Abstand im Pragmatischen zu vermitteln, und dies – entgegen allen anderslautenden hehren pädagogischen Absichtserklärungen – mit einem problematischen Gefälle: Was letztlich zähle, seien die Zahlen, in denen die Noten ausgedrückt würden – dies sei die eigentliche „harte" Währung der Schule.

Das wird in diesem Zeitraum vor allem auch deswegen als bedrohliche Entwicklung empfunden, weil Schule nicht mehr nur wie früher einen kleinen Ausschnitt im Leben der Kinder und Jugendlichen darstelle, vielmehr heute immer mehr Kinder und Jugendliche für immer längere Zeit zur Schule gingen. Jugendzeit, so eine treffende Formulierung, sei weithin zur Schulzeit geworden. Auf jeden Fall nimmt die Schule das Jugendalter zu wesentlichen Teilen für sich und ihre Aufgaben in Anspruch. Problematischerweise öffne und begreife sie sich dabei aber nicht als Lebens- und Erfahrungsraum, sondern sei, maximal „vom übrigen Leben physisch isoliert", als stoffzentriertes Unterrichten ausgelegt (Horst Rumpf). Wenn Theodor Wilhelm in seiner „Theorie der Schule" als vor 20 bis 30 Jahren geltenden Common sense zusammenfassen konnte: „Unser Maßstab für die Richtigkeit der Schule war das Bewußtsein, daß er (der Schüler) die Schule braucht", so haben wir in der Bundesrepublik der 80er Jahre dieses Bewußtsein so nicht mehr. Vielmehr komme es darauf an, so wird erkannt, von jenem oben skizzierten qualifizierten

Bildungsverständnis her Schule und Schulbildung dergestalt neu auszurichten und zu rekonstruieren, daß als ihre Gesamtaufgabe gelten könnte: der nachwachsenden Generation in „einer sinnorientierten und wertgebundenen Weise" (Klaus Prange) Wirklichkeit zu erschließen und sie darauf vorzubereiten im Sinn einer Förderung von deutungs- und handlungsleitender Selbst-, Sozial- und Wirklichkeitskompetenz. Ziel- und erkenntnisleitend erscheint dabei für Unterricht und Schule die pädagogische Erkenntnis, derzufolge ein Unterrichtsfach der Orientierung des Schülers in einem Lebensbereich dient, es aber nicht das verkleinerte Abbild eines universitären Fachstudiums ist. Dies muß auch Folgen für das Fach Religionsunterricht haben: In, mit und unter Religion, wie sie heute in Schulen thematisch wird, geht es nicht um dieses oder jenes, nicht um komplizierte und komplexe Sachverhalte, sondern um das „Einfache" und das grundlegend „Elementare als das gewißmachende Wahre" (K. E. Nipkow).

Als Perspektive ergibt sich: Schule wird das Ziel einer allgemeinen und wirklichkeitsbezogenen Bildung nur insoweit verfolgen und realisieren können, wie sie Bildung als *Gespräch* und als eine *Lebensform* gestaltet.

## Zur Lage christlicher Religion

Faktisch-praktisch ist Religion in der Bundesrepublik – der Tendenz der Neuzeit folgend – phänotypisch gekennzeichnet durch Individualisierung, Privatisierung und Pluralisierung. Wir verzeichnen in dieser Zeit allerdings nicht nur eine Abkehr von ihr als Folge der „Entzauberung der Welt" (Max Weber), sondern auch Phänomene wie Bindung und Neuanbindung an Religion als Folge ihrer Wiederkehr, mitbedingt durch neuerliche „Verzauberung der Welt". Insgesamt wird man mit Andreas Feige von *Transformationsprozessen* und *-gestalten*[4] moderner (christlicher) Religiosität bzw. des Christentums unter den Bedingungen der Moderne sprechen können, die die kirchlich institutionalisierte Religion und den individuellen Glauben auseinandertreten lassen, ohne doch das Christentum einfach zu eliminieren.

Säkularisierung hin, Säkularisierung her, gesamtgesellschaftlich wie individual- und sozialpsychologisch gesehen ist die Sache der Religion ganz sicher nicht athematisch oder gegenstandslos geworden, wenngleich sie sich insgesamt gesehen und verglichen mit früheren Zeiten wesentlich stärker im Hintergrund als im Vordergrund des Alltags und des Alltagsbewußtseins bewegt. Vieles spricht für eine Problemeinschätzung, wie sie der Soziologe Rainer Döbert formuliert hat: Danach begnüge sich die Mehrheit der bundesrepublikanischen Gesellschaft mit einer moderaten „Restrisiko-Religion"[5]. Als Fehleinschätzung der Lage dagegen muß man wohl das Urteil bezeichnen, wonach Religion, ursprünglich alles durchdringendes Bezugssystem, nun zu einem total randständigen Phänomen und Subsy-

stem geworden sei. Auch in einer differenzierten, komplexen Gesellschaft wie der der Bundesrepublik der 80er Jahre ist christliche Religion nicht nur ein gesellschaftliches Subsystem oder ein Teilbereich unter anderen, sondern – wie jedem für volkskirchliche Verhältnisse Sensiblen einleuchtet – weit über kirchliche Manifestation hinaus in individuellen Bedürfnissen, Erwartungen, sozialen Riten und Einstellungen gegenwärtig (Friedrich Wilhelm Graf).

Was sich in der bundesrepublikanischen Mentalität der 80er Jahre zweifelsohne „gelockert" oder verändert hat, ist wohl unstrittig die Bereitschaft, sich exklusiv und definitiv an konkret vorkommende Religions- und Konfessionsgestalten mit einem entsprechenden hochausdifferenzierten Verhaltensset zu binden. Als auffällig muß darüber hinaus ein Wachstum der religiösen und neureligiösen Szene sowie eine Zunahme „frei flottierender Religiosität" bezeichnet werden; dazu kommt ein nicht zu übersehender Synkretismus als typische Folge eines Mangels an gemeinverbindlicher „Orthodoxie". Entgegen der Meinung von Peter Ludwig Berger, Religion werde in der modernen Gesellschaft nur noch in der Form individueller Wahlentscheidung angeeignet (eine typisch US-amerikanische Beobachtung und Gegebenheit), wird man für die Bundesrepublik der 80er Jahre sagen können, daß es hier nach wie vor vor allem traditionell und rituell bestimmte und besetzte christlich-religiöse Mentalitäten und Mentalitätslagen – weit vor bzw. jenseits von expliziten Wahlentscheidungen – in einem ausgesprochen hohen Maß gibt, womit sicher noch nichts über den Grad bzw. das inhaltliche Maß solchen Christseins gesagt ist. Immerhin zeigt die westdeutsche Konfessionsstatistik dieser Jahre, daß über 85 Prozent der bundesrepublikanischen Bevölkerung einer der großen christlichen Kirchen bzw. Konfessionsfamilien angehören. Diese auffällig hohe Zahl läßt sich auch nicht einfach durch die Rede von in erster Linie rein nominellen Kirchenmitgliedschaften der Massen dekuvrieren, da wir nachgerade aus empirischen Mitgliedschaftsuntersuchungen[6] dieser Zeit wissen, daß und wie es für eine Volkskirche charakteristisch ist, wenn ihre Mitglieder mit der Kirche in verschiedenen Graden verbunden sind, ihre Dienste in verschiedenem Maß in Anspruch nehmen und eine Mehrzahl von Glaubensauffassungen einschließlich ihrer Verwirklichung im Leben vertreten.

Abschließend sei vermerkt, daß es dort, wo man sich „postmodern" versteht, durchaus mentale Neigungen zu einer Art „Patchworkidentität" (Heiner Keupp) gibt, die auf gewohntermaßen geschlossen-einheitliche Identitätsbildung verzichtet und in dem Sinn verfährt: „Alles ist erlaubt, was gefällt".

## Religionsunterricht als schulisches Fach

Einschlägige empirische Untersuchungen wie etwa von Andreas Feige und Klaus Langer[7] zeigen: Während die traditionellen Träger der religiösen Erziehung und

Sozialisation in der Bundesrepublik – Familie und Kirche – zunehmend an Bedeutung verlieren, scheint der schulische Religionsunterricht an relativer Bedeutung zu gewinnen, so jedenfalls sehen es junge Erwachsene selbst. Die Zustimmung zu diesem Fach reicht dabei von hoher und höchster bis zu geringer Akzeptanz. Sie korreliert mit bzw. ist mehr oder weniger deutlich von dem im Religionsunterricht vorausgesetzten und gehandhabten Glaubensverständnis abhängig: Je steiler und dogmatischer dieses ist, desto geringer fällt die Zustimmung der Schüler aus; umgekehrt findet ein lebens- und erfahrungsbezogen orientiertes Glaubensverständnis hohe religionsunterrichtliche Akzeptanz (A. Feige).

Religionspädagogische Fachleute räumen in der Diskussion bereitwillig ein, daß Religionsunterricht für die Kirchen nicht notwendigerweise grundsätzlich an *öffentlichen* Schulen sein müsse, da es nur für den Unterricht der Kirche in der Kirche selbst einen in ihrem eigenen Ursprung mitgesetzten Auftrag gebe. Gleichwohl herrscht praktisch über die Möglichkeit des in der öffentlichen Schule verankerten Religionsunterrichts bei aller Problematik und Schwierigkeit damit vor allem auch Dankbarkeit, denn – dies scheint deutlich – der Weg des christlichen Glaubens in Westdeutschland wäre vermutlich anders, ja problematischer verlaufen, wenn er sich von Schule und Bildung getrennt hätte. Gleiches gilt für Bildung und Schule, wenn sie sich vom christlichen Glauben getrennt hätten.

Positiv gesprochen: Schule und Bildung sind eine nicht zu unterschätzende Chance zur kritischen Selbstüberprüfung und Reflexivität der Kirche bzw. des Christentums. Umgekehrt bietet der christliche Glaube eine Möglichkeit zur Selbstüberprüfung und Reflexivität von Schule und Bildung, die deren Eindimensionalität verhindern helfen können. Theoretisch wie praktisch wird als deutlicher Vorzug empfunden: Religionsunterricht in der Schule sorgt dafür, daß christliche Religion „öffentlich" und in der „Öffentlichkeit" bleibt, also keine „Verschlußsache", Geheimsache oder Zirkelsache wird, sondern eine „öffentliche Sache" sein kann. Es gibt ansonsten in der Bundesrepublik keine vergleichbare Instanz oder Institution mehr, in der Religion über dermaßen viele Jahre im menschlichen Leben und damit in der Gesellschaft „publik" wäre.

Als Ort „öffentlicher Sinnreflexion" aber (also nicht reduziert auf Ecken und Nischen bzw. subkulturelle Milieus unserer Gesellschaft) ist Religionsunterricht in seiner anthropologisch-individuellen wie gesellschaftlichen Bedeutung nicht hoch genug zu schätzen. Befürworten wohl nicht wenige Eltern dieses Fach in der Schule vor allem (auch) aus Gründen der religiösen „Generationenvorsorge" (Hans Otto Wölber), so ist es für Schüler eine einmalige Institution in der Begleitung ihres Lebenslaufs, für die Schule ein Beitrag zu allgemeiner menschlicher Bildung und hierdurch mittelbar ein Beitrag zu einer vernunftfähigen und zukunftsfähigen Gesellschaft. Der Religionsunterricht hat nach einer weitgehenden Übereinstimmung in der religionspädagogischen Diskussion „nicht primär kirchliche Zubringerdienste" für den Gemeindeaufbau zu leisten. Solches Denken und eine entspre-

chende Erwartungshaltung durchzieht aber nach wie vor (oder wieder?) nicht wenige kirchliche, auch kirchenamtliche Äußerungen, vor allem wenn der Religionsunterricht traditional als „Weitergabe des Glaubens" verstanden und auf kirchliche Zielsetzungen hin ausgerichtet ist bzw. wird (Gottfried Adam). Vielmehr sollte die Kirche ihn „als breitestes Angebot an die Menschen in dieser Zeit ansehen, das sie hat und mitverantworten darf" – eine „Chance für die Kirche" (K. E. Nipkow).

In der religionspädagogischen Theoriediskussion – die (kirchenamtliche) Praxis gleicht ihr gegenüber einem merkwürdigen Spagat – taucht in den 80er Jahren erneut als ein religionsunterrichtliches Zentralproblem die Frage der *Konfessionalität* und weltanschaulichen Pluralität im Religionsunterricht auf. Mittelfristig wird sie, wie es aussieht, zum Testfall für die Glaubwürdigkeit kirchlicher Positionsbestimmungen im ausgehenden 20. Jahrhundert werden. Wenn der Mensch von Natur aus gerade nicht auf eine einzige Weltanschauung festgelegt ist, sondern als kulturelles Lebewesen mehrere Möglichkeiten von Sinnoption(en) hat, dann ist die entscheidende pädagogische und religionspädagogische Grundsatzfrage, wie Schulbildung dem gerecht werden könne. Wie also kann die weltanschaulich neutrale Schule adäquat oder sogar optimal für die Dar- und Vorstellung mehrerer „Sinn-" Möglichkeiten sorgen?

## Mitverantwortung ja, aber wie?

Theoretisch wie praktisch ist die prinzipielle Mitverantwortung des christlichen Glaubens bzw. der Kirchen für Schule und Bildung am Ende der 80er Jahre einigermaßen unstrittig; strittig ist dagegen sehr wohl die Art und Weise der Mitverantwortung. Als relativer Common sense kann diesbezüglich gelten: „Der Ort des Religionsunterrichts ist unbeschadet eines für die Kirchen notwendigen eigenen Unterrichts die öffentliche Schule im Rahmen einer pluralistischen Gesellschaft" (Klaus Wegenast). Hinter diesem Problem des „Wie" der Mitverantwortung steckt eine grundsätzliche hermeneutische Frage, nämlich: Wie wird man bildungs- und schulmäßig mehr oder weniger stark ausgeprägten religiösen Individuen bzw. religiösen Identitäten und soziohistorischen Religionen hierzulande im Westen am ehesten und am besten gerecht? Dazu sind im wesentlichen *zwei Lösungsvorschläge* in der religionspädagogischen Diskussion.

Den *einen* (favorisiert vor allem von Gert Otto, Jürgen Lott u. a.)[8] kann man zugespitzt so umschreiben: Zusammenführung, Überführung („Reduktion") religiöser Individuen und soziohistorischer Religionen auf einen (kleinsten?) „gemeinsamen Nenner", realisiert in einem schulischen Fach „Religions-Unterricht". Dieses Modell läuft auf Mitwirkung des christlichen Glaubens an einem einheitlichen, vor allem schulpädagogisch legitimierten transkonfessionellen (nicht akonfessionellen!) Religionsunterricht für alle Konfessionen und Religionen hinaus

(monostrukturelles Modell). Der *andere* Lösungsvorschlag zielt auf Bewahrung und Gewährung vorhandener religiöser Identitätslagen und die Ermöglichung von konfessorischer wie diskussorischer religiöser Identitätsbildung[9], realisiert in der Form eines christlich (derzeit immer noch de jure konfessionell) verantworteten Religionsunterrichts neben anderen Religionsunterrichten. Mitwirkung an der staatlichen Bildungsaufgabe in der religiösen Dimension vollzieht sich hier in eigenständig-autarker Weise (plurales Modell). Wird im ersten Lösungsvorschlag vor allem mit Argumenten der Schulpädagogik, des weltanschaulichen Pluralismus und religiös-kultureller Veränderung gearbeitet, so im zweiten verstärkt mit Argumenten kultureller Herkunft, der Wirkungs- und Geistesgeschichte, der volkskirchlichen Lage (mit ihren entsprechenden Zahlenverhältnissen) und lebensformbezogener Pädagogik bzw. Religionspädagogik.

Staatlicherseits bzw. vom *Staatsgedanken* – weniger von der derzeit praktizierten Grundgesetzinterpretation des Art. 7,3 GG – her erscheinen beide Lösungsvorschläge denkbar, legitim und realisierbar, da „Religion" in der Verfassung weit und offen gefaßt wird. Was sie inhaltlich meint, ist hier nirgends definitiv festgelegt. Dies bedeutet, daß das Grundgesetz sich nicht inhaltlich bindet, sondern für alle möglichen „positiven" Ausprägungen von Religion offen hält. Dementsprechend vorsichtig und offen fällt auch der Grundgesetzkommentar aus: „Da die Bundesrepublik Heimstätte aller Deutschen ist, gleichgültig welcher Weltanschauung, muß die Auslegung der Worte ‚vor Gott und den Menschen', damit sie verfassungskonform ist, allen Auffassungen gerecht werden können, die unter Deutschen über Gott bestehen" (Theodor Maunz)[10]. Realfaktisch wie auch in der Theoriediskussion gibt es jedoch in Sachen Mitverantwortung des christlichen Glaubens für Schule und Bildung am Ende der 80er Jahre einen sehr massiven Trend in Richtung eigenständiger Form der Mitverantwortung, also des zweiten Lösungsvorschlags; allerdings ist hier Bewegung in die Schul- und Bildungsdiskussion gekommen.

Damit ist auch der derzeitige Stand des Verhältnisses von Schule, Bildung und christlichem Glauben umrissen. Diskussionslinien sind gezogen und mehr oder weniger kräftig markiert, die normativen Kräfte des Faktischen (nicht zu unterschätzen!) machen sich bemerkbar. Wie das Verhältnis der drei Faktoren ideell und wirklich in den nächsten 20 oder 30, gar 50 Jahren aussehen wird, vermag derzeit noch niemand zu sagen.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. zu den beiden ersten Epochen meine Gesamtdarstellung: Schule – Bildung – christl. Glaube. Kritische Rückblicke auf Ideen und Wirklichkeiten dieses Verhältnisses in der BRD, in: ThPr (1993).

[2] K. E. Nipkow, Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung (Gütersloh 1990) 18.

[3] W. Klafki, Konturen eines neuen Allgemeinbildungskonzepts, in: ders., Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik (Weinheim 1985) 12ff.: K. E. Nipkow, a. a. O. 236ff.

[4] M. W. wird diese Bezeichnung zum ersten Mal verwendet von N. Mette, Volkskirche – Gemeindekirche – Parakirche (Theol. Berichte 10, Zürich 1981) 23f., sowie später A. Feige, Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland (Gütersloh 1990), v. a. 341ff. Es ist also mit fließenden Grenzen bzw. Übergängen von Kirche zu rechnen. Nach Feige wird nur eine solche Sicht auch dem Umstand gerecht, daß „strukturelle Differenzen zwischen Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen im Blick auf ‚Lebenssinn' und ‚Gottesvorstellung' kaum auszumachen sind" (396).

[5] R. Döbert, Oser/Gmünders Stadium 3 der rel. Entwicklung im gesellsch. Kontext, in: Glaubensentwicklung und Erziehung, hrsg. v. K. E. Nipkow, F. Schweitzer, J. W. Fowler (Gütersloh 1988, [2]1989) 156.

[6] Exemplarisch sei hier nur angeführt: Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, hrsg. v. J. Hanselmann, H. Hild, E. Lohse (Gütersloh 1984); vgl. auch: Christsein gestalten. Eine Studie zum Weg der Kirche, hrsg. v. Kirchenamt der EKD (Gütersloh 1986).

[7] A. Feige, Christl. Tradition auf der Schulbank (5ff.); ders., Chancen einer Religion nach der Aufklärung (63ff.), beides in: A. Feige, K. E. Nipkow, Religionslehrer sein heute (Münster 1988); K. Langer, Warum noch Religionsunterricht? (Gütersloh 1989).

[8] U. Baltz-Otto, G. Otto, Überlegungen zum Religionsunterricht morgen, in: ThPr 26 (1991) 1, 4ff.; J. Lott, Erfahrung – Religion – Glaube (Weinheim 1991).

[9] W. H. Ritter, Zum Problem der Identität in christl.-theol. Perspektive, in: Wege zum Menschen 31 (1979) 469ff., v. a. 488ff.; ferner wichtig: H. Luther, Identität und Fragment, in: ThPr 20 (1985) 4, 317ff.

[10] Reumann, Gott im Grundgesetz, in: FAZ 13. 11. 1975, zit. nach Th. Maunz, in: Th. Maunz, G. Dürig, R. Herzog, Grundgesetz. Kommentar (München 1983) Präambel, Rd. Nr. 13.

# UMSCHAU

## Cézannes Hochamt

Was wissen wir über die Weltanschauung des Malers?

1978 in Tübingen die Zeichnungen, dann 1982 am gleichen Ort und wiederum von Götz Adriani präsentiert die Aquarelle, schließlich 1989 in Basel der thematische Werkausschnitt „Die Badenden" und nun dieses Jahr aufs neue in Tübingen in einer umfassenden Zusammenschau die Gemälde Paul Cézannes: Nie haben die deutschsprachigen Freunde dieses Malers in Ausstellungen so viele Originale sehen und in Katalogen so umfangreiche Verständnishilfen lesen können[1]. Die Essays und Bildkommentare erläutern nicht nur die künstlerische Gestaltung der Werke, sondern berücksichtigen auch die familiäre, gesellschaftliche, ökonomische und psychologische Situation Cézannes bei deren Entstehen. Indes erfährt man in ihnen so gut wie nichts über seine weltanschaulichen Überzeugungen. Warum? Befangenheit gegenüber dem Religiösen im allgemeinen oder Scheu, ein umstrittenes Thema der Cézanne-Biographie aufzugreifen?

Der Klarheit wegen sollte man zwei Fragen unterscheiden: Entsprang Cézannes Hinwendung zur religiösen Praxis in den letzten 15 Lebensjahren nur kluger Anpassung an seine Umgebung oder aber persönlicher Überzeugung, und – wenn letzteres zu bejahen ist – wie war sie motiviert und auf seine Kunst bezogen? Zu beiden Aspekten dürfen wir von Cézanne keine zusammenhängenden Erklärungen erwarten, wenn wir auf die mit den Spekulationen des Berichterstatters durchsetzten Gespräche mit Joachim Gasquet verzichten und nur authentische Zeugnisse zu Rate ziehen wollen. Denn sowohl für die künstlerischen wie auch für die weltanschaulichen Ideen des Malers gilt, was Rilke in seinen „Briefen über Cézanne" treffend bemerkte: „Fast nichts konnte er sagen." Zur religiösen Praxis schrieb der Schriftsteller Paul Alexis 1891 an Emile Zola: „Er (Cézanne) hat sich bekehrt, glaubt und geht zur Messe." Wie der Maler Maurice Denis 1906 berichtet, besuchte Cézanne, der als Gymnasiast musiziert hatte und später begeistert Ouvertüren von Richard Wagner hörte, die gesungene, orgelbegleitete Grand-messe, das Hochamt – „mit seinem alten Rock voller Farbe". Zu seinem Sonntag gehörte außerdem – ebenso regelmäßig – das Mitfeiern der gesungenen Vesper.

Cézanne im Hochamt: diese Vorstellung bewegte manchen Interpreten zum Kopfschütteln. Kurt Leonhard meinte in seiner 1966 erschienenen Biographie (122), daß der Maler den sonntäglichen Kirchgang nur seiner frommen Schwester Marie „zugestand", von der er in praktischen Dingen abhängig gewesen sei und die sich ihrerseits auf die Kirche gestützt habe. Außerdem habe er damit bei den Bürgern von Aix den Ruf eines Anarchisten loswerden wollen. Dieser Deutung widerspricht allerdings die Tatsache, daß Cézanne auch dann regelmäßig die Messe besuchte, wenn er sich außerhalb seiner Heimatstadt aufhielt, und daß die Abhängigkeit von Marie eine relative war und nicht ausschloß, daß er sich mehrmals längere Zeit an anderen Orten, zumal in Paris, aufhielt, wo er keiner sozialen Kontrolle ausgesetzt war.

Auch das Kreuz, das der Maler in seinem 1902 erbauten Atelier, in das er nur ausgewählte Besucher ließ, an die Wand hing, und sein im gleichen Jahr geschriebenes endgültiges Testament, von dessen fünf Sätzen der erste lautet: „Ich empfehle Gott meine Seele", sprechen für eine eigenständige Entscheidung und nicht für eine Konzession an die Umgebung. Die ausfällige, verallgemeinernde Briefpassage: „Ich glaube, um Katholik zu sein, muß man allen Gefühls für Richtigkeit entbehren, aber die Augen für die Interessen offenhalten", die Leonhard anführt, kann man schwerlich ernst nehmen, da ihr einziger Anlaß das falsche Orgelspiel eines „Trottels von Abbé" in der Kathedrale von Aix war. Sie ist wohl der gleichen Reizbarkeit zuzuschreiben, die den von Diabetes und Depressionen geplagten Maler fast

zur selben Zeit – wenige Wochen vor seinem Tod – ebenso generalisierend über die Franzosen urteilen ließ: „Alle meine Landsleute sind Arschlöcher neben mir."

Seine abfälligen Äußerungen gegen mehrere Geistliche sind sowohl solchen Verstimmungen als auch dem an Verfolgungswahn grenzenden Mißtrauen zuzurechnen, das sich auch gegen Kunsthändler richtete. In der von Emile Bernard überlieferten Äußerung Cézannes beim Besuch des Hochamts: „Ich will mir meinen Anteil am Mittelalter nehmen" gilt die Ironie kaum der eigenen religiösen Praxis, sondern doch wohl dem atheistischen Zeitgeist, der diese für überholt hielt. Und fluchen, wie Cézanne es konnte, manchmal singend auf eine Vespermelodie – das ist nun einmal eine Weise der Abreaktion, die Gläubige und nicht Ungläubige pflegen. So steht heute für die beiden intimsten Kenner seiner Biographie außer Zweifel, daß Cézanne seit etwa 1890 ein „pflichtgetreuer" (J. Rewald 126), „überzeugter und praktizierender Katholik" (M. Doran 225, 246) war.

Doch welcher Art war dieser Glaube? Nach John Rewald fand der Maler in ihm ein Bollwerk gegen seinen Mangel an innerem Gleichgewicht, seine Lebensscheu und seine Angst vor dem Tod. Rewald stützt seine These auf die Erklärung, die Cézanne Paul Alexis 1891 für seine Konversion gegeben haben soll: „Die Angst ist es! Ich habe das Gefühl, noch vier Tage auf der Erde zu sein. Und dann? Ich glaube, daß ich überleben werde, und ich will es nicht riskieren, in aeternum geröstet zu werden." Außerdem beruft er sich auf den Satz, den der Maler an seine Nichte schrieb, die ihn zur Erstkommunion eingeladen hatte: „Ich empfehle mich Deinen Gebeten, denn wenn uns einmal das Alter erreicht hat, finden wir nur noch in der Religion Rückhalt und Trost." Andere Autoren zitieren dazu auch eine Äußerung, mit der Cézanne gegenüber Gustave Geffroy seine Distanzierung von Clemenceau begründet haben soll: „Ich bin eben zu schwach! ... Und Clemenceau könnte mich nicht schützen! ... Nur die Kirche kann mich schützen!" Glaube als Zuflucht für Ängstliche und Schwache – diese Erklärung scheint so trefflich ins monokausale Religionsverständnis mancher Kunsthistoriker zu passen, daß sie keinen Grund sahen, nach weiteren Motiven zu forschen.

Eine Ausnahme stellt Bernard Dorival dar, der in der „so ernsten und tiefen Betonung" von Cézannes Malerei einen Beweis dafür sah, daß ihn sowohl das Christentum als auch die Kunst „am Absoluten teilhaben" ließen (91). Allerdings blieb Dorival den biographischen Beleg für diese Deutung schuldig, und Kurt Leonhard beantwortete sie mit der Gegenthese, Cézanne habe eine „Mystik der sinnlichen Wahrnehmung" im Sinn Paul Valérys gelebt: „Sein eigentlicher Gottesdienst war die Malerei." Eine weitere Ausnahme bildet Paul Frank, der in seiner Biographie Cézannes Kunst und Spiritualität als „Begegnung mit der Schöpfung, mit dem Göttlichen" interpretierte, sie aber anthroposophisch als „Geistesoffenbarung" verstand, wobei er sich von Formulierungen, die er von Gasquet unkritisch übernahm, bestätigt fühlte.

Das einzige, was wir aus authentischen Zeugnissen über Cézannes weitere Glaubenseinstellung wissen, steht in seinem Brief an den Schriftsteller und Maler Emile Bernard vom 15. April 1904: „Man behandle die Natur gemäß Zylinder, Kugel und Kegel und bringe das Ganze in die richtige Perspektive, so daß jede Seite eines Objekts, einer Fläche nach einem zentralen Punkt führt. Die mit dem Horizont parallel verlaufenden Linien geben die seitliche Ausdehnung, das heißt einen Ausschnitt der Natur oder, wenn Ihnen das lieber ist, des Schauspiels, das der Pater omnipotens, aeterne Deus vor unseren Augen ausbreitet. Die zu diesem Horizont senkrecht stehenden Linien geben die Tiefe. – Nun liegt aber die Natur für uns Menschen mehr in der Tiefe als in der Fläche, daher die Notwendigkeit, in unsere durch die roten und gelben Farbtöne wiedergegebenen Lichtvibrationen eine genügende Menge von Blau zu mischen, um die Luft fühlbar zu machen" (Doran 43 f.).

Der Einschub: „oder wenn Ihnen das lieber ist" distanziert sich nicht von der folgenden Aussage, sondern von jenem Theoretisieren, das Cézanne als Gefahr für Bernards malerische Entwicklung betrachtete und als „Vernünftler-Temperament" apostrophierte. Doch was bedeutet die lateinische Formulierung „Pater omnipotens, waeterne Deuts" (Allmächtiger Vater, ewiger Gott), die der humanistisch gebildete Maler im Vokativ zitiert? Seltsamerweise haben

die Kunsthistoriker ihre Herkunft nie erhellt; auch Rewald und Doran nahmen sie wie einen Findling, ohne Erklärung in ihre Dokumentensammlung auf. Dabei hätte jeder Katholik, der noch Gottesdienste in Latein erlebt hat, das Rätsel lösen können. Die Formulierung wurde fast in jeder Messe verwendet. Mit ihr redet die vom Priester im Hochamt gesungene feierliche Danksagung (Präfation), die in das Sanktus einmündet und das Hochgebet einleitet, Gott an: „Es ist in Wahrheit würdig und recht, billig und heilsam, Dir immer und überall Dank zu sagen, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott ..."

Mag dieser Brief auch nicht das ganze Geheimnis von Cézannes Religiosität enthüllen, so gibt er doch einen Blick auf sie frei. Sie ist weder von den Vorstellungen Paul Valérys noch von der Anthroposophie, noch von Gasquets pantheisierendem Idealismus her angemessen zu verstehen, sondern wurzelt in der christlichen Schöpfungsspiritualität und Liturgie. Sie ist keine rein angstmotivierte Gläubigkeit, die – wie Rewald andeutet – von Cézannes künstlerischer Entwicklung abgetrennt und hinter ihr zurückgeblieben wäre. Die Deutung, daß die Welt ein Schauspiel und ein Geschenk des Pater omnipotens aeternus Deus an den sehfähigen und sehhungrigen Menschen ist, entsprach zuinnerst seinem Projekt einer absoluten Malerei in kontemplativer, erdverbundener Berührung mit der Natur und konnte es animieren. Sie verlangte keine „literarische Einstellung", die er bekanntlich ablehnte, und keine explizit religiösen Motive und Symbole, wie sie etwa Salvador Dali gemäß seinem surrealistischen Ansatz nach seiner Rückkehr zum Glauben malte, Cézanne aber nicht. Doch konnte sie Cézannes Bemühen unterstützen, über die Augenblicksekstase der Impressionisten hinauszugelangen und jene Seherfahrungen zu „realisieren", die fast nur metaphysisch zu beschreiben sind und die Interpreten von „bis ins Unzerstörbare hinein gesteigerter Wirklichkeit" (R. M. Rilke), von „zur Dauer gesteigerter Ewigkeitsform" (G. Adriani) und von „höherer Geborgenheit" (K. Badt) sprechen ließen.

Ausschnitte des täglich vom Schöpfer ausgebreiteten Schauspiels konnte Cézanne dadurch vermitteln, daß er die „Tiefe", die er im Brief erwähnt, herausarbeitete, von symphonischen „Farbharmonien" statt von Farben einzelner Objekte ausging, wie Kurt Badt bemerkt, die Äpfel, Birnen und Gefäße seiner Stilleben als Repräsentanten der ganzen, schönen Welt und die Menschen seiner Porträts in einsamer Kontemplation darstellte. Der Betrachter kann seine Bilder einfach als monumental und festlich oder auch als „raffiniert gemacht" empfinden; Cézanne sah in ihnen wahrscheinlich noch eine tiefere Dimension. Er feierte sein Hochamt nicht entweder in der Kathedrale oder „sur le motif", sondern – jenseits von Sakristeichristentum und Säkularismus – in beiden Erfahrungsräumen.

*Bernhard Grom SJ*

[1] G. Adriani, Paul Cézanne – Zeichnungen (Köln 1978); ders., P. Cézanne – Aquarelle (Köln 1982); M. L. Krumrine, P. Cézanne. Die Badenden (Zürich 1989); G. Adriani, Cézanne – Gemälde (Köln 1993). Lit.: K. Badt, Das Spätwerk Cézannes (Konstanz 1971); M. Doran, Gespräche mit Cézanne (Zürich 1982); B. Dorival, Cézanne (Hamburg 1949); P. Frank, Cézanne (Reinbek 1986); K. Leonhard, P. Cézanne in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Reinbek 1966); J. Rewald, Cézanne (Köln 1986); ders., P. Cézanne, Briefe (Zürich 1962).

## Der Papst im Spannungsfeld zwischen Vorgänger und Nachfolger

Auf den ersten Blick scheint es kaum möglich, hier ein Spannungsfeld zu entdecken oder überhaupt ein Phänomen, das des Nachdenkens wert erscheint. Zwar ist es eine bekannte Tatsache, daß ein Papst in seinen Reden und Ansprachen gern und häufig seine Vorgänger nennt und aus ihren Schriften und Reden zitiert. Aber dabei handelt es sich ausnahmslos um Anknüpfungsversuche und lobende Hervorhebungen. Diese lassen sich als ein Ausdruck für lebendige Tradition und Kontinuität verstehen, die den Trägern des kirchlichen Lehramts auch sonst am Herzen liegen.

Bei näherem Hinsehen erweist sich dieses wenig interessante Bild jedoch als komplexer. Das Verhältnis des Papstes zu seinem Vorgänger ist nämlich nicht ohne Ambivalenz. In vielen Fällen

ist er gewählt worden, um anders weiterzuregieren als der Verstorbene, um das Papsttum in anderer Weise zu verkörpern und zu verwirklichen. Das war in unserem Jahrhundert bei Pius X., Benedikt XV., Johannes XXIII. und vermutlich auch bei Johannes Paul I. bzw. Johannes Paul II. der Fall. Wie die historischen Beispiele zeigen, geht es dabei häufig um einen veränderten päpstlichen Stil, aber manchmal auch um strikt inhaltliche Fragen wie zum Beispiel bei Benedikt XV. Seine Wähler hatten die Hoffnung, er werde die Modernistenverfolgung Pius' X. abbrechen, und er hat diese Hoffnung erfüllt[1]. Da erscheint der Vorgänger also beinahe wie eine Hintergrundfolie, von der der Neugewählte sich abzuheben hat und – da er in solchen Fällen häufig nicht zur „Partei" des Vorgängers gehörte – auch abheben will.

Es gibt natürlich außerdem Päpste, die in einer Krisensituation gewählt worden sind und von denen die Elektoren wünschen, daß sie die Linie des verstorbenen Papstes fortsetzen. In unserem Jahrhundert dürfte dies bei Pius XI. nach dem plötzlichen Tod Benedikts XV., bei Pius XII. kurz vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs und bei Paul VI., der von seinem Vorgänger ein begonnenes Konzil erbte, geschehen sein. Aber auch diesen Päpsten bleibt in ihrem isolierten und personbezogenen Amt kaum etwas anderes übrig, als ihren eigenen persönlichen Stil zu finden und zu verwirklichen.

Dennoch darf der Papst nicht zu sehr vom Vorgänger abweichen, wenn er seine eigene Autorität nicht gefährden will. Wenn Wort und Handlung eines verstorbenen Papstes nicht mehr gelten, werden auch Wort und Handlung des lebenden Papstes unweigerlich abgewertet. Ein willkürlicher Gebrauch der päpstlichen Autorität schwächt diese demnach, anstatt sie zu stärken. Wenn Benedikt XV. zu einer Entscheidung von Pius X. sagt: „Ich werde eine Änderung vornehmen, aber vorsichtig vorgehen, um Rücksicht auf sein Andenken zu nehmen"[2], verhält er sich nicht nur menschlich gegenüber dem verstorbenen Vorgänger. Er bewahrt auch seine eigene Amtsautorität.

Wir stoßen hier also unversehens auf eine systemimmanente Begrenzung, an denen das Papstamt im übrigen nicht eben reich zu sein scheint. Bei dieser systemimmanenten Begrenzung spielt auch die noch schattenhafte Gestalt des Nachfolgers eine Rolle. Je eigenwilliger der Papst sein Amt verwaltet und je einseitiger er sich mit einer Fraktion in der Kirche identifiziert, desto wahrscheinlicher wird es, daß es nach seinem Tod zu einem Umbruch und zum Abbruch der bisherigen Ausrichtung kommt.

Hier wirken freilich zwei gegenläufige Momente aufeinander ein, deren konkrete Auswirkung auch durch die Amtsdauer des Papstes bestimmt wird. Regiert der Papst verhältnismäßig kurz, gelingt es ihm wohl kaum, die Mehrzahl der im späteren Konklave anwesenden Kardinäle selbst zu ernennen. Sie fühlen sich dann freier ihm gegenüber, und eine nüchterne Beurteilung des gerade abgelaufenen Pontifikats wird einfacher. Die Wahrscheinlichkeit steigt, daß es zu einem Umschwung kommt. Andererseits weist ein kurzes Pontifikat weniger Ermüdungs- und Abnutzungserscheinungen auf, was den persönlichen Stil des Amtsinhabers betrifft. Der Tod eines Papstes nach kurzer Amtszeit kann leicht als Krise für die Kirche erlebt werden. Das spricht eher für die Wahl eines Nachfolgers, der die bisherige Linie fortführen will.

Nach einem langen Pontifikat sind die meisten Kardinäle im Konklave vom verstorbenen Papst ausgewählt, in mehr oder minder direktem Sinn „seine" Männer. Diese Konstellation fördert natürlich Kontinuität. Dagegen wirkt jedoch wahrscheinlich das Bedürfnis nach neuen und anderen Akzentsetzungen in der Kirchenleitung, das sich bei einem so persongeprägten Amt nach längerer Zeit fast unausweichlich bemerkbar machen muß.

Diese beiden gegenläufigen Momente sorgen dafür, daß das Einwirken des Nachfolgers auf einen regierenden Papst vage bleiben muß, noch vager, als es einer definitionsmäßig unbekannten Größe zukommt. Dennoch bleibt der Nachfolger gegenwärtig als eine Art richtende Gestalt, die auf das Lebenswerk des regierenden Papstes einen entscheidenden, aber schwer bestimmbaren Einfluß hat. Als solche ist er zumindest manchen Päpsten klar bewußt. Johannes XXIII. sagte im Februar 1963, also einige Monate vor seinem Tod, zu einem Freund: „Sehen Sie, lieber Pater, ich weiß, daß ich nicht mehr lange zu leben habe. Ich muß deshalb in allem, was ich tue, überaus vor-

sichtig sein, um zu verhindern, daß das Konklave nach meinem Tod ein Konklave ‚gegen mich' wird. Dann würde es nämlich eine Wahl treffen, die alles zerstört, was ich aufzubauen begonnen habe."[3]

Interessanterweise spielen die Vorgänger des Papstes auch bei der gegen ihn gerichteten Kritik eine Rolle, und zwar als sowohl verstärkender wie auch begrenzender Faktor. Es liegt nahe, daß Gläubige und Theologen, die die Amtsführung des gegenwärtigen Papstes als einseitig empfinden, nach anderen Modellen des Papstseins suchen, um ihre Kritik zu untermauern. Solche Modelle finden sich in theologischer Literatur über das Papsttum (z. B. in H. Küng, Unfehlbar?, 1970, 197–202) aber zugänglicher und gewichtiger in der Vergangenheit. So hat man z. B. Johannes XXIII. Pius XII. gegenübergestellt, und Johannes Paul II. sieht sich manchmal mit der Gestalt Johannes' XXIII. konfrontiert. Gelingt es, glaubhaft zu behaupten und zu vermitteln, daß ein früherer Papst eine klar abweichende Linie von der des jetzigen vertreten hat, haben die Kritiker eine bedeutende Verstärkung bekommen. Das tatsächliche Lehramt eines – wenn auch verstorbenen – Papstes ist einem noch so gut ausgearbeiteten theologischen Modell an Durchschlagskraft weit überlegen. Vermutlich liegt hier auch einer der Gründe, warum der Papst so gerne seine Vorgänger zitiert. Es ist wichtig für ihn und die Glaubwürdigkeit des päpstlichen Lehramtes überhaupt, sie auf seiner Seite zu haben.

Doch das, was die Kritik beflügelt und verstärkt, hält sie auch in Grenzen. Je mehr man sich auf das Lehramt und die Inspiration eines verstorbenen Papstes beruft, desto mehr muß man das Lehramt und die Inspiration des lebenden respektieren. Wir haben hier also das Musterbeispiel einer deutlichen, unter Umständen kraftvollen, aber nicht systemgefährdenden Kritik vor uns. Dies sind jedoch Charakteristika, die eine innerkirchliche Kritik auszeichnen sollten.

Bisher haben wir die Funktion des Vorgängers und des Nachfolgers als systemimmanente Begrenzung beleuchtet. Zumindest der Vorgänger scheint jedoch auch noch eine mehr positive Rolle zu spielen. Wie bekannt, hat der Papst in der katholischen Kirche weitreichende Befugnisse, Privilegien und Rechte. Diese helfen ihm jedoch kaum, zu wissen, wie er sein Amt konkret ausüben soll. Gerade weil die Privilegien, Rechte und Pflichten des Papstes so umfassend sind, sind sie im allgemeinen sehr abstrakt formuliert. Was heißt es konkret, höchster Lehrer und Prinzip der Einheit zu sein? Wie übt man diese Funktionen praktisch aus? Was das Papstamt anbetrifft, so gibt es kein vergleichbares kirchliches Amt, keine Rollenbeschreibung und niemanden, der die gleiche Funktion gleichzeitig ausübt. Es gibt also keine Konsultation mit Gleichgestellten und keine Möglichkeit, sie zu beobachten und danach zu handeln. Wie soll ein neuer Papst da lernen, Papst zu sein? Er hat eigentlich keine andere Wahl, als sich nach seinen Vorgängern zu richten. Sicherlich kann er sich angleichen oder sich distanzieren, aber der Vorgänger als Orientierungspunkt scheint unentbehrlich zu sein.

Diese Tendenz wird dadurch verstärkt, daß die Mitarbeiter des verstorbenen Papstes ja noch da sind. Sicherlich sind die meisten durch den Tod des Vorgängers ihrer Funktion entkleidet, aber das ändert nichts daran, daß der neue Papst sich in irgendeiner Weise zu ihnen verhalten muß. Indem er sie endgültig verabschiedet oder sie wiedereinsetzt, nimmt er Stellung zur Politik des Vorgängers und bestimmt damit seine eigene.

Das Verhältnis des Papstes zu seinem Vorgänger ist also nicht nur ein individuelles Phänomen, das die Kirchengeschichte von Fall zu Fall untersucht. Es handelt sich um ein regelmäßig wiederkehrendes Strukturelement, das bisher nicht die Aufmerksamkeit erhalten hat, die ihm zukommt. Vorgänger und Nachfolger haben einen wichtigen Platz in dem Beziehungsnetz zwischen dem Papst und seiner „Umgebung" im weitesten Sinn: von der Kurie bis zur nichtkirchlichen öffentlichen Meinung. Dieses Beziehungsnetz wird in der theologischen Forschung oft vernachlässigt, bestimmt aber die konkrete Gestaltung eines Pontifikats weit mehr als so mancher kirchenrechtliche und dogmatische Grundsatztext.

*Angela Corsten RSCJ*

[1] E. Weinzierl in: Das Papsttum in der Diskussion, hrsg. v. G. Denzler (Regensburg 1974) 127.

[2] F. Crispolti, Pio IX., Leone XIII., Benedetto XV. (Milano 1932) 152.

[3] P. Hebblethwaite in: The Tablet 237 (1983) 521.

# BESPRECHUNGEN

## Kirche

*Bischofswahlen in der Schweiz.* Expertenbericht im Auftrag der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz. Zürich: NZN Buchverlag 1992. 192 S. Kart. 25,80.

Im April 1991 berief die Römisch-Katholische Zentralkonferenz der Schweiz, die Vereinigung der kantonalkirchlichen Organisationen, eine „Expertenkommission Bischofswahlen". Die Kommission, der sieben Politikwissenschaftler, Juristen und Theologen angehörten, sollte auf dem Hintergrund der Bischofswahlverfahren in den Schweizer Bistümern die Vorgänge um die Ernennung von Wolfgang Haas zum Bischof von Chur vor allem auf ihre rechtliche, speziell völkerrechtliche Relevanz untersuchen. Das Ende August 1992 abgeschlossene Gutachten ist in diesem Buch nun auch der Öffentlichkeit zugänglich.

Die Autoren geben zunächst einen knappen Überblick über die Geschichte der Bischofswahlen und beleuchten die theologischen, kirchenrechtlichen, staatsrechtlichen und völkerrechtlichen Aspekte. Es folgen zwei Kapitel, die eingehend die Geschichte und die geltenden Regelungen der Bischofswahlen in den Bistümern der Schweiz darstellen, besonders eingehend für das Bistum Chur. Eine solche Übersicht findet man bisher noch nirgends. Daher geben diese beiden Kapitel dem Buch über den aktuellen Anlaß hinaus eine besondere Bedeutung. Bei der Untersuchung der Bischofsernennung von Wolfgang Haas kommt die Kommission zum Ergebnis, diese Wahl sei, weil ohne Mitwirkung des Domkapitels geschehen, „mit der bestehenden Rechtslage nicht in Einklang zu bringen" (145). Sie sieht darin einen „paradigmatischen Fall" für den allgemeinen Zustand der Gesamtkirche, nämlich eine „Ersetzung des Dialogs durch die Schaffung vollendeter Tatsachen" (166).

In einem abschließenden Kapitel formulieren die Autoren einen Vorschlag für die Reform des Bischofswahlrechts. Ausgehend vom Bild der Kirche als Communio und der daraus folgenden Notwendigkeit des Zusammenwirkens von Orts- und Gesamtkirche plädieren sie für ein Verfahren, das die Kandidatenaufstellung den diözesanen Gremien überläßt und der Bischofskonferenz ein Streichungsrecht zugesteht. Das Wahlrecht läge beim Domkapitel, das Bestätigungsrecht in Rom. Mitwirkungsrechte staatlicher oder staatskirchenrechtlicher Organe werden prinzipiell abgelehnt: Die Bischofswahl ist eine „rein innerkirchliche Angelegenheit" (165). Da der Codex Juris Canonici für die Bischofsbestellung neben der freien Ernennung durch den Papst auch die Bestätigung der „rechtmäßig Gewählten" vorsieht, bleibt der Vorschlag durchaus im Rahmen des geltenden Rechts.

Eine im Anhang beigefügte Chronologie der Ereignisse seit der Churer Bischofsernennung (bis zum 10. September 1992) macht erschreckend deutlich, wie tief die Diözese seitdem gespalten ist und wie sehr die Glaubwürdigkeit der Kirche gelitten hat. Die Autoren des Buchs sind sichtlich bemüht, die Spannungen nicht zu verschärfen. Obwohl ihnen das Bischöfliche Ordinariat Chur jegliche Akteneinsicht verweigerte, bleiben sie in ihren Darlegungen nüchtern und sachlich und bekunden den Willen, eine tragfähige, niemanden verletzende Regelung zu finden.

*W. Seibel SJ*

Wiedenhofer, Siegfried: *Das katholische Kirchenverständnis.* Ein Lehrbuch der Ekklesiologie. Köln: Styria 1992. 381 S. Lw. 54,–.

Der Untertitel drückt präzise das Genus und die Intention des ekklesiologischen Entwurfs von S. Wiedenhofer, Dogmatiker am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt/M. aus. Er will (vor allem für Studierende der Theologie) ein kompaktes, übersichtlich geordnetes, alle wichtigen Themen relativ knapp behandelndes und jeweils am Ende eines Abschnitts in Merksätzen bündelndes, mit wenig Anmer-

kungen, dafür aber mit viel weiterführender Literatur versehenes Handbuch einer gegenwärtig vertretbaren katholischen Ekklesiologie vorlegen. Diese Absicht ist ihm ausgezeichnet gelungen.

Dazu trägt sicher bereits der klare, an der heute weithin üblichen Methode der Dogmatik orientierte, vierstufige Aufbau bei: Vom gegenwärtigen Erfahrungs- und Problemhorizont der katholischen Kirche ausgehend (Kirche und Moderne, Kirche und Konfessionen bzw. Religionen, Kirche und ihre eigenen, inneren Konflikte), wird zunächst der biblische Ursprung der Kirche dargestellt, wie er von der gegenwärtigen Hermeneutik und Exegese her erhoben werden kann. Das dritte Kapitel, das vom geschichtlichen Wandel der Kirche handelt, scheint mir der bestgelungene und originellste Teil zu sein. Hier weist der Autor überzeugend die jeweilige Korrelation auf zwischen der geschichtlich-gesellschaftlichen Situation der Kirche und ihrem entsprechenden theologischen Selbstverständnis innerhalb der großen Etappen der Kirchengeschichte: Altertum, Mittelalter und Neuzeit. So wie sich nämlich die primären Orte von Selbstvollzug und Selbsterfahrung der Kirche ändern, so ändern sich auch ihre theologischen Selbstdeutungsmuster. Im vierten und längsten Kapitel wird anhand des Einteilungsrasters: (1) Grundkategorien der Kirche (z. B. Mysterium und empirische Wirklichkeit, Communio und Sakrament des Heils für die Welt, biblische Zentralbegriffe), (2) Grundvollzüge der Kirche (Martyria, Liturgia, Diakonia in charismatischer Gemeinsamkeit und amtlicher Besonderheit), (3) Grundeigenschaften der Kirche (= die vier „notae ecclesiae") und (4) Grundgestalten der Kirche (Hausgemeinde, Pfarrei, bischöfliche Ortskirche und Gesamtkirche) eine – gerade im 4. Punkt – sehr ansprechende systematische Gesamtreflexion geboten.

Der bewußt durchgehaltene Lehrbuchcharakter bekommt dennoch durch bestimmte systematische Optionen zugleich ein spezifisches Kolorit. Hervorzuheben wäre z. B. die ständige Bezugnahme auf Israel und sein bleibend gültiges Selbstverständnis als Volk Gottes; die regelmäßige Berücksichtigung der ökumenischen Perspektive bei der jeweiligen Thematik; die kreuzestheologische Akzentuierung kirchlichen Selbstverständnisses (einschließlich der damit verbundenen Option für eine Kirche der Armen); schließlich die stark betonte Korrespondenz zwischen sakramentaler Zeichenhaftigkeit der Kirche und der dadurch ermöglichten Freiheit des persönlichen Glaubens.

Die Stärke dieses Lehrbuchs ist an manchen Stellen auch seine Schwäche, nämlich die geraffte Kürze; so dürfte für Studierende an bestimmten neuralgischen Punkten nicht immer der sehr gedrängte und durchaus richtige Argumentationsgang durchsichtig sein: also z. B. wie (249) der besondere Anspruch der katholischen Kirche („subsistit"), wie (260) die eschatologische Einzigartigkeit des christlichen Glaubens im interreligiösen Dialog, wie (265) die gemeinsame Unzerstörbarkeit und Unfehlbarkeit der Kirche trotz aller individuellen Sündigkeit und Heilsungewißheit sinnvoll begründet werden können. Aber dazu wird der Leser dieses rundum empfehlenswerten Überblicks auf genügend andere ekklesiologische Literatur verwiesen. *M. Kehl SJ*

Greeley, Andrews: *Religion in der Popkultur.* Musik, Film und Roman. Köln: Styria 1993. 159 S. Kart. 24,80.

Das Problem ist aktuell: Läßt sich die Kluft zwischen Religion und Populärkultur einebnen? Oder muß das Wort und Bild der frohen Botschaft noch abstrakter, lebensfremder, gefühlloser werden? Der Autor, katholischer Priester, Soziologe, Romanautor greift dieses Problem eines in der Tat inkarnierten Glaubens auf und verfolgt es mutig – hinein in die heutige Märchen- und Fantasiewelt, hinein in die zeitgenössischen Apokalypsen der Science-fiction, hinein in jene Filme, die denen nach dem Sinn des Lebens gefragt wird und verschlüsselt eine christliche Antwort gegeben wird: es gibt Hoffnung und Gnade, Happy-End. Die anschaulichen Ausführungen zu den verschiedenen Künsten werden dann konkretisiert in den großen Stars der jeweiligen Branche, an Madonna, an Stephen King, an Woody Allen. Am Ende (141 f.) faßt Greeley sein Anliegen in vier Thesen zusammen: Populärkultur sagt uns Wesentliches über das menschliche Leben. Gerade katholische Christen sollten eine neue Sensibilität gewinnen, um die (sakramentale) Gnade in anschaulichen und auch sentimentalen

Geschichten zu erfahren. In vielen Teilen der Populärkultur ist der „Aufstand der Engel", die Sehnsucht nach Transzendenz erkennbar. Viele Werke der Volkskultur können theologisch und homiletisch benützt werden, sie können in eine tiefere Sicht des Lebens hineinführen.

Diese Anliegen stehen einem abstrakten, rationalen und eher emotionslosen Glauben konträr gegenüber. Dabei stellen sich die folgenden Fragen: Muß das Gefühl und die Betroffenheit nicht immer wieder an die Wahrheit zurückgebunden werden? Bleibt auch für diese neue „Bibel der Armen" die Hl. Schrift der gültige Maßstab? Und läßt der Autor diesen Maßstab nicht weit hinter sich, wenn er über einen Prediger in einem Film schreibt: „Doch dieser Prediger verliebt sich in Frauen, er kämpft und tötet andere Menschen. Alle diese Dinge hat Jesus ja nicht getan, zumindest wie ihn die Bibel darstellt" (131). Wie müßte endlich ein Buch aussehen, das die deutsche Populärkultur mit ihren Familienserien, Freitagskrimis und Stars beschreiben will?

Die geäußerte Kritik, die vielleicht auch auf Kosten des amerikanischen Hintergrunds des Verfassers geht, kann das Anliegen Greeleys in seiner Bedeutung nicht mindern. Es weist nur auf, daß diese inkarnatorische Sicht der Populärkultur von der „Unterscheidung der Geister" nicht ablösbar ist. Sehr anregend.

*R. Bleistein SJ*

## Kirchengeschichte

*Conquista und Evangelisation.* Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika. Hrsg. v. Michael Sievernich, Arnulf Campa, Andreas Müller, Walter Senner. Mainz: Grünewald 1992. 486 S. Kart. 42,–.

Von der streitenden, leidenden und triumphierenden Kirche zu sprechen, ist klärend und tröstend. Wer für Jesus Christus streitet und mit ihm leidet, wird einst in ihm triumphieren. Was aber ist, wenn Kirche vorrangig für andere streitet? Wird sie dann noch mit ihm und mit den Menschen mitleiden können oder wegen ihres Fahnenwechsels mehr an sich selbst zu leiden haben?

Diese Fragen begleiten den vorliegenden Sammelband, der den Weg der Kirche in Mittel- und Südamerika vor allem durch das 16. und 17. Jh. nachzeichnet, aus der Perspektive der Orden, dem auch hier sensibelsten Teil der Kirche. Aus dem reichen Einsatz der Männer- und Frauenorden sind leider nur die Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten ausgiebiger berücksichtigt. Gelegentlich rücken auch die Arbeit und Reflexion der Kapuziner, Zisterzienser und Benediktiner in den Blick, in noch weit geringerem Maß die Frauenorden. Die Orden sind kraft königlichen Patronats, später des Vikariats auf ihr Arbeitsfeld gelangt und hingen dort von königlichem Befehl und Geld ab (M. Carmelita de Freitas, E. Cárdenas). Schwert und Kreuz hatten sich verbündet, zum Nachteil des Kreuzes. Die Ordensangehörigen verstanden sich als „Conquistadores espirituales", König, Vizekönig, die Verwalter, Offiziere und Grundbesitzer wiederum als Missionare. Aber wo sich alle zu Missionaren ernennen, gibt es bald keine glaubwürdigen mehr. Das Gute ist so selten wie der Mut.

Wie schwierig es war, in den Kolonien die Leidenserfahrung der Indios und der afrikanischen Sklaven überhaupt wahrzunehmen, beleuchten eindrucksvoll die Beiträge von M. Sievernich, H. Fragoso und G. Collet. Indioblut genügte nicht dem Erfordernis der „Reinheit des Blutes", somit verwehrten die kirchlichen Gremien der „Indio-Kaste" (284) den Zugang zu Priesteramt und Ordensstand (R. V. de la Rosa). Noch schwieriger aber war es, vom Mitleiden und Trösten aus zur Abhilfe der Mißstände zu gelangen. Der kluge und eher kompromißbereite Fr. Vitoria (S. Rodríguez Lopez u. W. Senner) und der gegen Lebensende immer radikaler werdende Las Casas (I. Pérez Fernández) ebneten hier den Weg. Wer wie die Kapuziner übrigens nur indirekt unter dem Königlichen Patronat und direkt unter der päpstlichen Kongregation „De propaganda fide" stand (175), protestierte häufiger und heftiger.

Da die Eroberer nicht mehr zurückgingen und aus erobertem Gebiet Kolonien wurden, empfahl sich bald als einziges Rettungsmittel für die gequälten Indios, sie für eine Zeitlang in Enklaven und Reduktionen abzuschirmen, auszubilden

und auf das mit den Eroberern gemeinsame Leben vorzubereiten. Diese Versuche fanden in Venezuela, Guatemala und schließlich in dem Guaraní-Gebiet statt (M. Cayota, Bartomeu Meliá). Weitere Kapitel gehen auf die innerhalb dieses Rahmens erfolgende durchaus großartige Erziehungsarbeit ein, die Evangelisierung in den indianischen Sprachen (J. Baumgartner), die Katechismen für Indios (R. Nebel) und die Kulturanthropologischen Ansätze (M. M. Marzal, A. Camps). Kritische Ausblicke eröffnen P. Suess, H. Waldenfels und L. Boff. Dem Leser sei besonders der höchst informative und den Raum der 500 Jahre abdeckende Bericht von J. Meier empfohlen. Er läßt die heutigen Spannungen zwischen den Ortskirchen Lateinamerikas und dem Heiligen Stuhl verständlicher werden: Mit den Unabhängigkeitskriegen breiteten sich unter dem Klerus nationalkirchliche Bestrebungen aus. Gegen Ende des 19. Jh. begann sich dagegen der Ultramontanismus stärker durchzusetzen. Die Suche nach einer Wiederaufnahme der einheimischen Traditionen steht heute einem auf Zentralismus angelegten und von eigenen politischen Vorstellungen gezeichneten römischen Kurs gegenüber.

Wie in anderen Sammelbänden konnten auch hier Wiederholungen nicht vermieden werden, auch handelt es sich um einen Schwerpunkte setzenden Band. Sehr bedauerlich ist, daß ein Sach- und Personenindex fehlt. Der informative Anhang bietet dafür keinen Ersatz. Eine Frage drängt sich zum Schluß besonders auf, ob und wie das Ineinander von „Iglesia de las Indias" und „Iglesia indiana" (393) gelingen könnte. Und apropos triumphierende Kirche: M. Errasti hat die Liste der Seligen und Heiligen Lateinamerikas zusammengestellt. Sie verlängert sich bis heute. Ob der Kontinent ein christlicher ist, schon ist oder noch ist, bleibt unbeantwortbar. Daß aber dort Menschen in ihrem Glauben und für ihn sterben, ist hingegen unbezweifelbar.

*N. Brieskorn SJ*

*Ein Blick zurück – nach vorn: Johannes XXIII.* Spiritualität, Theologie, Wirken. Hrsg. v. Giuseppe Alberigo und Klaus Wittstadt. Würzburg: Echter 1992. 211 S. (Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit. 2.) Kart. 39,–.

Jeder Versuch einer Biographie Johannes' XXIII. (1881–1963, Papst seit 1958) begegnet Schwierigkeiten verschiedenster Art. Zunächst sind zahlreiche Quellen noch unzugänglich, so zum Beispiel die Nuntiaturberichte aus Paris nach Rom und ein großer Teil der Akten des Pontifikats. Dann gilt es, hinter der Fülle von – häufig erfundenen, nur gelegentlich richtigen – Anekdoten die wahre Gestalt des Papstes zu finden. Schließlich stellt sich die Frage nach der Kontinuität seines Lebens, nach dem „Geheimnis Roncalli", wie man es nach seinem Tod nannte: Bedeutete die Papstwahl eine Wende, ja einen Bruch, oder war das Erstaunen über sein Verständnis des Papstamts nur deswegen so groß, weil man ihn vorher nicht genügend kannte?

Für die Beantwortung dieser Fragen, überhaupt für die Erforschung des Lebens Johannes' XXIII. und des Zweiten Vatikanischen Konzils, nimmt das Istituto per le Scienze Religiose in Bologna weltweit den führenden Platz ein. Der vorliegende Band gibt einen Teil der Referate wieder, die im Juni 1986 bei einem Symposium dieses Instituts in Bergamo gehalten wurden. Von den sechs Beiträgen sind vor allem die Texte von Etienne Fouilloux und Giuseppe Alberigo hervorzuheben. Fouilloux, Professor in Lyon, untersucht die Zeit Roncallis als Nuntius in Paris 1944 bis 1953 (73–110). Die Frage nach einem „Kontinuitätsbruch" (73), die sich gerade im Blick auf diesen Lebensabschnitt Roncallis stellte, läßt er offen. Im Unterschied zu den nachfolgenden Jahren des Patriarchats in Venedig und des Pontifikats gibt es zu wenige sichere Quellen, so daß die bisherige Literatur fast ausschließlich, auf jeden Fall zu ausgiebig aus dem „wuchernden Corpus der Anekdoten" (75) schöpft. Ein deutlicheres Bild wird sich erst gewinnen lassen, wenn einmal die Nuntiaturberichte zugänglich sind.

Ganz anders bei dem Thema „Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil", das Giuseppe Alberigo behandelt (137–176). Hier steht ein immenses Material zur Verfügung, das Alberigo kritisch und kenntnisreich verarbeitet. Sein Beitrag ist deswegen grundlegend für die Konzilsidee Johannes' XXIII., der „ein Konzil neuer Art ins Werk setzen" wollte (152), und seine Rolle bei der Vorbereitung – „geschmeidig, doch hartnäckig" (158) – sowie während des

Konzils selbst – sein „größtes Engagement" galt der „Erhaltung der Freiheit des Konzils" (146). Alberigo zeigt auch aus den Quellen, wie unzutreffend viele Behauptungen sind, die in zahlreichen Veröffentlichungen ungeprüft tradiert werden, so zum Beispiel die Meinung, Johannes XXIII. habe die von der römischen Kurie erarbeiteten Konzilsvorlagen alle mit Zustimmung gelesen (159, A. 69). Breit belegt wird auch die Abneigung, ja die Obstruktion der römischen Kurie gegen das Konzil.

Die übrigen Beiträge behandeln die Bildung Roncallis (A. Melloni), die Zeit in Bulgarien (F. Della Salda), seine Predigten (M. Guasco) und seine Theologie (G. Ruggieri). Der Band macht beispielhaft deutlich, wie fundiert in dem Bologneser Institut gearbeitet wird und zu welch hohem Erkenntniswert die schon jetzt verfügbaren Quellen verhelfen, wenn man sie nur einmal auswertet. *W. Seibel SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Joachim Wiemeyer, Dozent an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland, befaßt sich mit der weithin herrschenden Politikverdrossenheit und dem Glaubwürdigkeitsverlust von Politikern und Parteien. Er untersucht die Ursachen und zeigt Lösungsansätze.

Die Veröffentlichung seiner „Erinnerungen" in ungekürzter Fassung lenkt den Blick wieder auf den Theologen und Schriftsteller Joseph Bernhart (1881–1969). Oskar Köhler, Professor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg, würdigt Leben und Werk.

Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, berichtet über Erfahrungen einer Chinareise im Frühjahr 1993. Sein Interesse gilt vor allem der Situation der Kirche und der Priesterausbildung.

In der Diskussion um das kirchliche Lehramt und seine Praxis wird zuwenig gefragt, wie das Lehramt sich selbst versteht. Kurt Koch, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Luzern, geht dieser Frage nach.

Am 13. Juni jährt sich zum 100. Mal der Geburtstag der englischen Schriftstellerin Dorothy L. Sayers. Hans Steinacker stellt ihr vielseitiges Werk vor, das neben den berühmten Kriminalromanen auch geistliche Dramen und theologische Essays umfaßt.

Werner H. Ritter, Professor für Religionspädagogik an der Universität Bayreuth, beobachtet in den 80er Jahren eine neue Epoche in der evangelischen Diskussion um Schule und Bildung. Seine besondere Aufmerksamkeit richtet sich dabei auf den Religionsunterricht.

# Die Erben der Antiautorität

Nach 25 Jahren stellt die Studentenrevolte ernst zu nehmende Fragen an die Deutschen. Was hat sie damals über die alten Autoritäten hinaus erschüttert? Welche neuen Autoritäten haben die alten Plätze eingenommen? Hat sich über den Stil der Demonstrationen hinaus auch ein neues politisches Bewußtsein eingestellt? Wo sind heute die 68er nach dem angekündigten „Marsch durch die Institutionen" angekommen? Etabliert auf Ministersesseln? In ökologischen Idyllen verschanzt? In Jugenderinnerungen resignativ gebannt? Fragen, die je nach Kenntnis der Zeitgeschichte und nach Position in der Politik beantwortet werden. Hier soll nur der pädagogischen Wirkungsgeschichte nachgegangen werden, die sich unter dem Schlagwort „antiautoritär" abgespielt hat.

Damals, im Jahr 1968, setzte die „Erziehung zum Ungehorsam" in den „antiautoritären Kinderläden" ein, erlebte das Taschenbuch von Alexander Sutherland Neill „Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung" innerhalb weniger Monate eine Millionenauflage und wurde im „Versuch der Revolutionierung des bürgerlichen Individuums" durch die „Kommune 2" das erzieherische Paradies beschrieben, das im Licht von Sigmund Freud und Wilhelm Reich etabliert wurde.

Das deutsche Experiment einer nichtautoritären Erziehung – realisiert auf der „Insel Summerhill" – verband sich nicht nur mit deutscher Gründlichkeit, sondern auch mit der zeitgenössischen Ideologie, ob sie nun Neomarxismus oder sexualökonomische Emanzipation hieß. Das Pathos einer unbegrenzten Freiheit entzündete sich an allem, was widerstand; und wo es in der Tat zum Widerstand fand, übte sie in Sit-ins und Love-ins den nötigenden Zwang auf andere aus und eroberte sich in Besetzungen einen rechtsfreien Raum im demokratischen Rechtsstaat, in beiden Fällen behütet und umsorgt von „gütigen" Etablierten.

Erstaunlich ist dies: Bald nach diesem erzieherischen Frühling wurden erste Bedenken geäußert, ob das antiautoritäre Experiment gelungen sei. Günter Bittner befaßte sich bereits 1971 in einem Vortrag mit der Frage: „Was bleibt von der antiautoritären Erziehung?" Nach seiner Einsicht bleiben „1. die Utopie der ‚befreiten Gesellschaft', die sich nicht in pädagogisches Handeln zu konkretisieren wußte; 2. eine Emanzipationsaufgabe, deren psycho-soziale Verflochtenheit nicht bewußt wurde; 3. ein kritisches Prinzip, das seinerseits immer in Gefahr ist, doktrinär zu erstarren". Demnach war die Rezeption der Psychoanalyse in die Pädagogik mißglückt. Man hatte in ihr parteiisch ausgewählt und hatte auch manches mißverstanden, etwa: In der Aufarbeitung des Ödipuskomplexes wird nicht nur die Herrschaft des Vaters abgewehrt, es gehen zugleich Geborgenheit und Orientierung verloren. Beides wäre zu realisieren gewesen, wenn man die volle Theorie Freuds

übernommen hätte. Aber offensichtlich war man auf einem Auge blind. Dabei ist nicht zu vergessen: Die Ungeduld, in wenigen Jahren durch ein neues Erziehungskonzept eine ganze Gesellschaftsordnung verändern zu wollen, beschädigte auch die positiven Veränderungen.

Schön wär's, wenn nur diese Theoriefragmente blieben, die spätere Generationen als verstaubte Requisiten im Museum der Geschichte der Pädagogik bestaunen könnten. Aber es bleiben auch jene Menschen, die inzwischen 25 Jahre und älter geworden sind und nun selbst vor der Aufgabe stehen, trotz der eigenen Kindheitstraumata Söhne und Töchter ins Leben zu begleiten. Welche Reaktionen mögen sich ihnen anbieten? Konservative Erholung von der progressiven Rebellion? Flucht in eine sensible, ichfixierte Selbstbehauptung, die sich zudem mit einer „antifaschistischen" Attitüde ausstaffiert? Resignation, weil man zwar Freiheit gewonnen hat, aber nicht wußte, wozu man sie verwenden soll und vor wem sie zu verantworten wäre?

Das Wort von der „verlassenen Generation" macht die Runde. Bedauerlicherweise wieder ein Generationenklischee, das eher entschuldigt als aufruft, eher das Selbstmitleid bestärkt als mit einem Appell auf den Weg in eine ungewisse Zukunft schickt.

Das pädagogische Erbe des Jahres 1968 offenbart sich als ein Danaergeschenk. Die Mauern wurden eingerissen, ein neues Tabu errichtet, und die beglückte Gesellschaft hatte in ihrer Mitte einen Koloß stehen: den Mythos der Antiautorität. Unbelehrbare legen noch heute an ihm ihre Kränze nieder und beweinen die Träume ihrer Jugend, die an ihm wach werden. Andere wünschen sich an seiner Stelle das Denkmal eines „starken Mannes". Eigentlich würde ein Mensch, ein wirklich humaner Mensch als neue Mitte der Gesellschaft ausreichen. Wer aber hat den Mut, eine solche banale Theorie zu vertreten oder gar dieser Mensch, zumal für andere junge Menschen, zu sein? Und zwar mit der üblichen erzieherischen Doppelaufgabe: in Anpassung und Widerstand.

Die erzieherischen Probleme von heute sind nicht allein das unbewältigte Erbe vom Gestern des Jahres 1968. Hinzu kommt: Die unterbliebene Auseinandersetzung mit dem Mythos der Studentenrevolte und der Wertwandel bringen jene Unsicherheit bei der Erziehergeneration wie bei den Jugendlichen hervor, die nur im Selbstmitleid groß ist. Es allein rechtfertigt schon die Vorwürfe an jene, die ihrer humanen Orientierung wegen als „Ewiggestrige" diskriminiert werden, und den Selbstschutz, hinter dem sich die Mutlosigkeit verbirgt, wenn die alten Fragen gefragt werden müßten: Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen? Was muß ich tun? Die Krise der Zeit hat mehr mit der Anthropologie als mit der Pädagogik zu tun. Die blutige Gewalt, der abgestürzte Traum, der beliebige Hedonismus, der sanfte Auszug aus der Gesellschaft sind nur die Trümmer der Frage: Was ist der Mensch? Um konsensbereite, lebensfähige Antworten ginge es. Um nicht mehr und nicht weniger. *Roman Bleistein SJ*

*Josef Fuchs SJ*

# Was heißt „Gottes Gebot"?

Gar nicht so selten hören wir auf die Frage, warum wir uns so unbedingt und unflexibel an bestimmte moralische Gebote halten sollen, die Antwort: Weil sie Gottes Gebote sind und weil es darum nicht bei uns liegen kann, sie zu ändern oder sie aufzuheben. Die Antwort entbehrt nicht einer gewissen Logik. Und doch wird der Fragende möglicherweise in seinem Innern und auch in seinen künftigen Gesprächen seine Frage wiederholen. Vielleicht geht ihm auf, daß seine Frage eine andere Frage in sich birgt. Wissen wir denn – auch die Kirche – so sicher, daß diese Gebote Gottes Gebote sind und somit letztlich auf Gott selbst zurückgehen? Und nur unter dieser Voraussetzung ist die vernommene Antwort akzeptabel. Allerdings wirft diese Voraussetzung noch eine weitere, und zwar entscheidende Frage auf: Woher wissen wir es – auch die Kirche (und sie muß auf dieses „Woher" eine gute Antwort haben) –, daß Gott selbst der Urgrund der in Frage stehenden Gebote ist? Erst mit einer plausiblen Antwort auf diese Frage kann auch auf die ursprüngliche Frage eine akzeptable Antwort gefunden werden.

Wir sind daran gewohnt zu hören, daß die Bibel uns in sittlicher Hinsicht Auskunft und Garant ist. Allerdings sind die Exegeten und die Theologen heute weitgehend der Auffassung, daß uns die Bibel keine neuen konkreten ethischen Forderungen mitteilt, die über das hinausgehen, was wir menschlich verstehen und darum – das dürfte dann evident sein – an sich auch menschlich selbst finden können. Man verweist uns vor allem auf das alttestamentliche Gesetz der Zehn Worte (Dekalog, mit Ausnahme der alttestamentlichen Anordnung des Gottesbildverbots und des Sabbatgebots); aber auch von ihnen gilt: Soweit wir sie auf keine Weise menschlich begreifen und für richtig erachten können, würden sie uns ethisch nichts bedeuten. Hinzu kommt, daß ihre inhaltlichen Aussagen nicht zu allen Zeiten und von ihrem Beginn her genau das bedeutet haben, was wir unter ihrer verbalen Formulierung heute verstehen; und so hätten wir doch nicht Gottes ureigenste Gebote. Überdies stellt sich die Frage: Können oder könnten die zehn Gebote überhaupt genügen, den immensen sittlichen Bereich des menschlichen Lebens und seiner Welt zu ordnen?

Wir dürfen und sollen den Dekalog und manche andere sittliche Anweisungen des Alten und Neuen Testaments für bedeutsam erachten; sie sind uns in der Kirche und darin unter dem Wehen des Heiligen Geistes als akzeptabel tradiert worden; aber andererseits dürfen wir sie nicht naiv und unhermeneutisch lesen. Vor einiger Zeit bemerkte ein Student nach einem Vortrag, daß ich offensichtlich nicht

an die Offenbarung des Dekalogs glaube. Meinem Gesprächspartner antwortete ich, er wisse vermutlich sehr wenig von dem, was der Dekalog in Wirklichkeit sei, und empfahl ihm – beispielsweise – die Lektüre des Bändchens 67 der Stuttgarter Bibelstudien[1]. Um auf die Spur von Gottes Geboten zu kommen, ist die „im Geist" gelesene Bibel offensichtlich ein wesentlicher Ausgangspunkt; aber es ist nicht der einzige. Auch die Schöpfungsordnung und die menschliche Vernunftordnung (Naturrecht), beide „im Geist" zu begreifen, gehen auf Gott als ihren Ursprung zurück. Auf der Suche nach Gottes Gebot ist demnach diesen drei Quellen nachzugehen.

## Die Bibel

Zunächst werden die Kirche und ihre Theologen auf die Bibel zurückgreifen. Sie gilt als Gottes Wort (vgl. Zweites Vatikanum, Dei Verbum) und darum auch da, wo sie Gebot wird, in hervorragender Weise als Gottes Gebot. Aber Gottes Wort und darum auch Gottes Gebot ist immer an Menschen gerichtet. Und darum ist Gottes Wort und Gottes Gebot immer in einem Menschenwort enthalten. Sonst würden wir Menschen es nicht verstehen können. Es ist darum immer gesprochen oder geschrieben in einem Wort, das den Menschen einer bestimmten Epoche, an die Gottes Wort ergeht, zugänglich ist. „Das Wort Gottes fällt nicht vom Himmel herab; es erreicht uns nur durch menschliches Wort. Daß Gott Urheber der Heiligen Schrift ist, schließt darum nicht aus, sondern schließt sogar notwendig ein, daß die einzelnen Bücher der Heiligen Schrift *Menschen als Verfasser* haben. Sie haben das Wort Gottes in der Sprache ihrer Zeit, den Bedingungen ihrer Zeit und Kultur entsprechend, mit Hilfe der damals üblichen literarischen Gattungen zum Ausdruck gebracht."[2]

Die Sprache der Bibel, vor allem die des Alten Testaments (aber nicht ausschließlich sie) ist in religiösen und moralischen Fragen zu einem guten Teil eine mythische Sprache. Im geglaubten Mythos glaubten die Menschen jener Zeit zu wissen, daß die Götter sich zu den Menschen gesellen und bei diesem Zusammensein auch ihren Willen, ihre Forderungen und ihre Gebote kundtun. Und die Menschen der mythischen Epoche hielten sich an diese Kundgaben gebunden. Zudem lesen wir in der Bibel häufig, daß Gott sich und seinen Willen in Visionen und in Träumen kundgab oder durch prophetisch „im Namen Gottes" sprechende Männer, aber auch durch Engel und Dämonen, da man die Naturmächte und die Mächte des Menschen weithin personifizierte, so daß sie als personifizierte Wesen – auch „in Gottes Auftrag" – Beziehungen zu den Menschen aufnehmen konnten.

Man denke an die Träume des Joseph in Ägypten, oder die des hl. Joseph in Betlehem und in Ägypten, an die an Noe ergangenen Gebote bei der großen Flut (oder an die Offenbarungen an diejenigen, die die gewaltige Flutgeschichte niederge-

schrieben haben), an die verschiedenen Offenbarungen Gottes in Visionen und Träumen und durch Engel an Abram (Abraham) und Lot, an die fordernden Offenbarungen an Mose im brennenden Dornbusch, bei seinen Beziehungen zum Pharao in Ägypten, beim Auszug aus Ägypten und während der Wüstenwanderung, an die prophetische Berufung des Königs David, an den Befehl zur Landnahme („Aggressionskrieg") in Kanaan samt dem dem damaligen Kriegsrecht gemäßen Befund zum Blutbann, an den breit berichteten strengen Befehl des beauftragten Kriegsherrn Josue, den Blutbann an dem besiegten Jericho zu vollziehen (Jos 6f.), an das ebenfalls in einem langen Bericht erzählte strenge Gebot des Propheten Samuel, nach dem errungenen Sieg über die Amalekiter an diesen den Blutbann zu vollziehen (1 Sam 15). Wie konnte der Prophet Samuel sagen, daß er im Namen Gottes das strenge Gebot erließ? Prophetsein war ja in Israel kein „Amt", weder ein „geistliches" noch ein „ziviles". Aber der Prophet war weitgehend anerkannt; man glaubte ihm – wie er sich selbst – im mythischen Denken seiner Zeit, daß er im Namen Gottes eine Forderung kundtue, wie er selbst „vom Geiste getrieben" darauf vertrauen konnte, daß sich in ihm eine Verbindung mit Gott ereignet habe.

Es ist nicht leicht, mythisches Denken in heutiges Denken zu übersetzen: Was ist wirklich „im Geiste" dem Noe, dem Mose oder dem Samuel geschehen, so daß sie selbst und die anderen Menschen gehorchen zu müssen glaubten? Aber das ist die Frage eines Menschen des heutigen Welt- und Menschenbilds, es ist nicht die Frage des Menschen einer ganz anders denkenden Epoche. Jedenfalls wäre es falsch, eine in mythischer Sprache berichtete Begebenheit naiv in heutiger Sprache lesen und verstehen zu wollen. Und doch hat auch der mythische Text, wenn wir ihn heute als Bibel lesen, eine irgendwie bereichernde und moralische Bedeutung und Wirkung.

Es ist hier der Ort, eingehender auf die schon erwähnte, für das Christentum so zentrale Stelle des alttestamentlichen Gebots der Zehn Worte, des Dekalogs, einzugehen. Die göttliche Verordnung des Dekalogs wird im Alten Testament an zwei Stellen berichtet: Ex 20,2–17 und Dtn 5,6–21. In beiden Fällen steht er innerhalb des Berichts einer Theophanie (Gotteserscheinung) am Sinai bzw. Horeb. In der Exegese wird heute weitgehend angenommen, daß der Bericht nicht schon während des Wüstenzugs verfaßt wurde, sondern Jahrhunderte später, vielleicht in der Königszeit.

Die berichtete Verbindung zu einer Theophanie sei offensichtlich, so meint man, eine aus theologischen Motiven erfolgte Zufügung. Die Zehnerreihe selbst sei vermutlich eine Zusammenfassung von älteren, schon länger bestehenden Gebotsreihen; das erkläre auch die stilistischen Verschiedenheiten der verschiedenen Gebote, zum Beispiel des Sabbatgebots und des Elterngebots im Vergleich zu den anderen Geboten. Weitgehend wurde in der Vergangenheit die Exodus-Fassung als die ursprüngliche angesehen, während man heute geneigt ist zu vermuten, daß die

Deuteronomium-Fassung die ursprüngliche ist, die man später wegen ihrer hohen Bedeutung variiert auch in Ex 20 aufgenommen habe.

Schon die vorausgehenden Überlegungen scheinen die Frage des zitierten Buchtitels „Der Dekalog – Gottes Gebote?" einigermaßen begreiflich zu machen. Die Einbettung des Dekalogs in einen Theophaniebericht ist zweifellos einer der Gründe, die dem Dekalog seine besondere Autorität verliehen haben, nicht nur in der Zeit mythischen Denkens, sondern – als Ergebnis davon – auch in späterem, nichtmythischem Denken. Der Dekalog ist ein Gebot, das irgendwie mit Gott zu tun und irgendwie in ihm seinen Ursprung hat. Ethik hat es – auch – mit Gott zu tun! Eine Theophanie bereitete dem mythologisch denkenden Menschen keine besondere Schwierigkeit, auch nicht die Frage, wie denn Gott und Mose 40 Tage lang sich zueinander verhalten haben, auf welche Weise Gott selbst (!) und schließlich auch Mose auf steinerne Tafeln geschrieben haben. Der angenommene Bericht verlieh dem, was sich als Ergebnis der Theophanie ergab, ein besonderes theologisch-ethisches Gewicht. Aber auch der Text des Dekalogs selbst stellt zu Anfang die überragende Bedeutung der Hoheit des einen Gottes Israels für die Bedeutung des Dekalogs fest.

Auch das Neue Testament hat ethische Aussagen des Alten Testaments weitgehend kritiklos übernommen; dazu gehören vor allem die Geschichte des Abram-Abraham, der Auszug aus Ägypten, der Sinaibericht (einschließlich der Tora), die prophetische Berufung des Königs David.

Doch enthält das Neue Testament auch unabhängig von Gottesworten des Alten Testaments Aussagen, die nicht genau das meinen, was wir heute auf den ersten Blick unter ihnen verstehen zu müssen glauben. Hier genüge es, auf das damals androzentrische Verständnis des Ehebruchverbots (vgl. Jesu Gespräch mit der Ehebrecherin) zu verweisen, auch auf das möglicherweise ähnlich zu verstehende Redeverbot der Frau in der Versammlung der Gemeinde, auch auf das Schwurverbot (wenn damit nicht einfachhin die Forderung der Rede in Wahrhaftigkeit, die das Schwören überflüssig macht, gemeint sein soll), vielleicht zum Teil auch auf die paulinischen Lasterkataloge (falls in ihnen die einzelnen Laster als einzelne Vergehen den Ausschluß aus dem Gottesreich begründen sollten). Geht es in all dem um wirklich direkt von Gott selbst ausgehende „Gebote" bzw. Verbote?

## Die Schöpfungsordnungen

Da die biblischen Gottesworte, und darum auch die biblischen Gottesgebote, uns nur in menschlicher Sprache zugänglich gemacht sind, müssen wir Christen darüber nachdenken, ob wir nicht in anderer Weise als durch eine zu einfache Lektüre der Bibel herausfinden können, was im menschlich geschriebenen Gebot der Bibel eigenstes Wort und Gebot Gottes ist und was nicht. Nun hat Gottes Selbstoffenba-

rung im Wort der Bibel Gottes Selbstoffenbarung in der Schöpfung zur Voraussetzung. Gottes Wortoffenbarung, auch die seiner Gebote, erfolgt in die Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung der Welt und des Menschen hinein. Was Gott geschaffen hat, ist kein Tohuwabohu, sondern geschaffenes Abbild und Ausdruck seiner eigenen Weisheit und seines göttlichen Willens. Die Grundstrukturen der Schöpfung werden darum mit Recht Schöpfungsordnungen (oder -institutionen) genannt. Der Mensch, selbst Abbild, oder besser: Ebenbild der Weisheit Gottes, kann und muß den Versuch machen, zu begreifen, was die Aufgabe seiner gottebenbildlichen Freiheit inmitten der vorgegebenen Schöpfungsordnungen sein mag. Das Verständnis der Schöpfungsordnungen könnte hier und da ein Schlüssel sein, um Gottes Gebot im Menschenwort der Bibel besser zu verstehen.

Die Lehre von den Schöpfungsordnungen als Fundort für den Auftrag Gottes an den Menschen ist vor allem in bestimmten Richtungen der protestantischen Theologie zu Hause, ursprünglich vor allem im Luthertum. In den von Gott vorgegebenen Schöpfungsordnungen soll man leben, und man soll sie erhalten. Luther nannte insbesondere drei solche Ordnungen: Ehe, Obrigkeit und Kirche. Die lutherische Ordnungslehre wurde durch die Aufklärung und die Industriegesellschaft entscheidend geändert. Vor allem wurden menschliche und weltliche Ordnungen nun weniger als vorgegeben, sondern als Vertrag von Freien mit Freien verstanden.

Dennoch hat sich die Idee der Schöpfungsordnungen Gottes erneut durchgesetzt. Der reformierte Theologe Emil Brunner[3] besteht darauf, daß man die sittlichen Ordnungen in dieser Welt der vorgegebenen Wirklichkeit der Welt selbst zu entnehmen versuche (also gegen Karl Barth: auch nicht der Bibel): Ehe und Familie, Arbeit und Wirtschaft, Staat und Kulturgemeinschaft. Von lutherischer Seite hat vor allem Paul Althaus[4] die Schöpfungsordnungen wieder betont, und zwar als supralapsarische, das heißt ursprüngliche, schon im Paradies geltende Ordnungen. Walter Künneth und vor allem Helmut Thielicke[5] verstehen dagegen die jetzigen Ordnungen weitgehend als infralapsarische, das heißt durch die Entwicklung und vor allem durch die Sünde der Menschen bedingte Erhaltungs- oder Notordnungen: Die Ehe ist Gottes ursprüngliche Ordnung, also sein „eigener" Wille, Staat, Eigentum, Wirtschaft usw. dagegen nicht, sie sind Akkomodation an die durch die Sünde entstellte Welt, also „fremder" (durch die Sünde bedingter) Wille Gottes; sie sollen dem Chaos der Welt des sündigen Menschen wehren.

Es besteht durchaus keine Einmütigkeit darüber, welche Ordnungen und auch welche ihrer konkreten Anwendungen supralapsarisch (lex aeterna) sind, welche infralapsarisch; wer gewisse Ordnungen als göttliche Akkomodation und damit als dem ursprünglichen Gotteswillen „fremd" versteht, muß sich in seinem Tun als sündig und dennoch von Gott angenommen wissen. Es besteht auch keine Einmütigkeit darüber, wie im einzelnen die supralapsarischen und infralapsarischen Ordnungen konkret verwirklicht werden sollen (und welche Verwirklichungen Krite-

rium biblischer Gebote sein können). Die Lehre von den Schöpfungsordnungen gibt demnach wohl kaum auf jeden Fall geltende und unveränderliche Gebote Gottes aus sich heraus.

## Das Naturrecht

Die katholische Theologie spricht seltener von Schöpfungsordnungen, sie verwendet mehr das Wort und den Begriff Naturrecht. Gelegentlich allerdings verwenden katholische Theologen auch die Terminologie Schöpfungsordnungen, um anzuzeigen, daß man Naturrecht als durchaus theologische Angelegenheit betrachtet. Aufgrund einer langen Geschichte hält man auch im ethischen Bereich weitgehend an der Terminologie „Recht" fest, obwohl der weite Bereich der Sittlichkeit bzw. Sittenordnung gemeint ist. Ebenfalls hält man aufgrund einer langen Geschichte an der Terminologie „Natur" fest, obwohl die christliche Naturrechtslehre sich ihrer Grundlegung in der Schöpfung Gottes und ihrer tieferen Sinngebung in der Erlösungsordnung bewußt ist. Sie identifiziert sich also weder mit der eher politischen Problematik eines Aristoteles noch mit der pantheistischen Auffassung der stoischen Philsophie, obwohl sie geschichtlich beiden Auffassungen viel verdankt. Natur meint auch nicht den Urstand der von Gott geschaffenen menschlichen und weltlichen Wirklichkeit und daraus zu erhebende Forderungen, sondern allgemeine Prinzipien (nach einigen Theologen nur diese), aber auch Normen und konkrete Urteile, die der hier und jetzt gegebenen konkreten Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt entsprechen, wie sie aufgrund göttlicher Urschöpfung und Gottes kontinuierlicher Schöpfung in der Entwicklung und der aktiven menschlichen Gestaltung der geschaffenen Wirklichkeit hier und heute existiert.

Insofern meint Naturrecht Gottes Idee und Weisheit als inkarniert in konkreter menschlicher Wirklichkeit und ebenso der menschlichen Erkenntnis und dem menschlichen Urteil dargeboten. Naturrecht ist dann eigentlich weder die existierende Naturwirklichkeit noch die natürliche Erkenntnis der ihr entsprechenden sittlichen Prinzipien, Normen und Urteile, sondern die Wahrheit dieser so erkannten Prinzipien, Normen und Urteile. Naturrecht wird darum auch – im Unterschied zur positiven menschlichen Satzung – im katholischen Kirchenrecht für göttliches Recht (lex divina) gehalten, obwohl es sich letztlich nur menschlicher Erkenntnis der in der Wirklichkeit der Natur (Schöpfung) inkarnierten göttlichen Weisheit verdankt.

Der Mensch ist Gottes Ebenbild und darum – wenn auch nur ebenbildlich – analoger sittlicher Einsicht in die göttliche Weisheit fähig. Die menschliche und weltliche Wirklichkeit bringt Gottes Idee und Weisheit zum – wenn auch nur geschaffenen – Ausdruck; ihre rationale Gegebenheit bietet sich der rationalen Geistwirklichkeit des Menschen zum Verständnis und zur Beurteilung an. Und da der

gottebenbildliche Mensch sich zum personalen Gutsein und zur guten und richtigen Verwirklichung seiner selbst und seiner Welt – also zu menschlicher Sittlichkeit – zutiefst gefordert erfährt, sieht er sich mit der Aufgabe konfrontiert, sich zu mühen um die Einsicht in menschliche Sittlichkeit, in personales sittliches Gutsein und in sittlich richtiges Verhalten in seiner Welt (Naturrecht, sittliches Naturgesetz).

Das Verständnis und die Erfahrung dessen, was personales Gutsein ist, ist dem Menschen so innerlich, daß in dieser Hinsicht sich kaum Probleme bezüglich der Übereinstimmung menschlicher Einsicht mit der göttlichen Idee ergeben. Schwieriger verhält es sich hinsichtlich der Erkenntnis der richtigen Gestaltung der Welt des Menschen. Sowohl manche Philosphen anderer Zeiten wie auch gewisse Theologen der Gegenwart haben gemeint, daß man in den Naturgegebenheiten selbst deren eindeutiges Telos und entsprechend die konkrete sittliche Forderung im Gesamt einer konkreten gegebenen Wirklichkeitsweise des Menschen gleichsam „lesen" könne. Ist dem so?

Ist beispielsweise das Telos der menschlichen Sexualität völlig eindeutig, obwohl es doch – auch in der Geschichte der Interpretationsversuche der christlichen Ethik – in verschiedener Weise gelesen worden ist und gelesen wird und Anlaß zu verschiedenartiger sittlicher Beurteilung konkreter sexueller Verhaltensweisen gegeben hat und gibt? Die Sorge für den alternden Menschen scheint den die menschliche Wirklichkeit interpretierenden Menschen eine eindeutige Pflicht zu sein; soll es eine Sorge bis zum letzten sein, wie wir sie zu verstehen pflegen, oder eher, wie einige Kulturen glauben, eine Befreiung von den Lasten des Alters, zum Beispiel durch Aussetzung in todbringende Umstände (Aussetzung auf das Eis des Meeres)? In der Natur läßt sich das anscheinend nicht einfachhin lesen, die menschliche Vernunft muß einen Interpretationsversuch zwecks Wahrheitsfindung wagen. Ist nur schlichte Annahme der Kinderlosigkeit oder auch künstliche Befruchtung ein menschenwürdiger Weg zur Überwindung naturgegebener Unfruchtbarkeit? Die Naturgegebenheiten geben auf diese Frage keine sittliche Auskunft; sie ist der Interpretation und dem Urteil der Vernunft vorbehalten.

Naturgegebenheiten geben rein als solche keine sittlichen Antworten; sittliche Antworten sind ein geistiges Urteil in Hinsicht auf die dem Menschen naturhaft vorgegebenen Wirklichkeiten und damit der Vernunft des Menschen vorbehalten. Unter Berücksichtigung der für ein solches Urteil relevanten Interpretation der konkreten Wirklichkeit und der Selbstinterpretation des personalen Menschen versucht die (vom Licht des Glaubens erleuchtete) Vernunft, „kreativ" zu ertasten, welche Weise des Handelns dem Menschen in der vorgegebenen Wirklichkeit entsprechen mag. Vielleicht gibt es auf manche Fragen nur eine einzige richtige Antwort (vgl. „intrinsece malum"), vielleicht werden aber nicht alle Menschen in gleicher Weise imstande sein, diese Antwort zu finden (man denke an verschiedene Deutungen der vorgegebenen Wirklichkeit und eine verschiedene Beurteilung der

Relevanz der gedeuteten Wirklichkeit im Gesamt der konkreten menschlichen Person), vielleicht läßt die gleiche Wirklichkeit auch objektiv verschiedene Interpretationen und damit auch verschiedene sittliche Beurteilungen zu. Und es ist nicht zu vergessen: Wir Menschen können uns auch irren. Können wir also immer und absolut sicher sein, daß die von uns gefundene und als richtig erachtete und darum durchgehend gelebte sittliche „Wahrheit" wirklich und auf jeden Fall „Gottes Gebot" ist?

Die fromme Lektüre der Bibel, die vage Interpretation von Schöpfungsordnungen und das tastende Suchen und „kreative" Finden von menschenwürdigem Verhalten in der uns anvertrauten Welt des Menschen (Naturrecht) dürfen und müssen als berechtigte Verrsuche gesehen werden, Gottes Gebote zu ergründen. Wie wir Menschen Gott ganz und ungebrochen kennen möchten (um ihn so ganz in unseren Händen zu haben; allerdings wäre er dann kein Gott mehr), so drängt es uns auch, um das uns fordernde Gebot Gottes ein volles und absolutes Wissen zu haben. Aber dazu müßten wir Gott selbst – das unendliche Mysterium – haben und nicht nur menschliches Verstehen aus biblischem Wort, aus geschaffenen Schöpfungsordnungen und aus einsichtiger und „kreativer" Naturrechtserkenntnis.

So haben wir zwar Zugänge zu Gottes Gebot, aber doch nur in geschaffener Teilhabe an Gottes eigener Weisheit. Wir müssen diese Zugänge nutzen und uns mit dem Ergebnis für unsere Lebensführung zufriedengeben, ob wir nun dem ureigenen Gebot Gottes sehr nahe sind oder uns gelegentlich sogar irren. Das gilt weitgehend vom einzelnen Christen; es gilt aber auch von der Kirche und ihrem Amt, soweit es sich nicht um – eher seltene – unfehlbare Aussagen handelt. Nach der vor einiger Zeit ergangenen kirchenamtlichen Erklärung zum Fall Galilei schrieb David Seeber[6], aus dem Fall Galilei könne die Kirche ein eindeutigeres und offenes Wissen darum lernen, daß sie menschlich irren kann, auch da, wo sie geglaubt hatte, Gottes Gebot zu lehren. Als Beispiel nannte er – verständlich bei einer heute weit verbreiteten Überzeugung und Praxis – das bekannte moralische Lehrstück aus der Enzyklika Humanae vitae.

ANMERKUNGEN

[1] H. Schüngel-Straumann, Der Dekalog – Gottes Gebote? (Stuttgart 1973).

[2] Kath. Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. v. d. Dt. Bischofskonferenz (Bonn 1985) 48.

[3] E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen (1932). [4] P. Althaus, Theologie der Ordnungen (²1935).

[5] W. Künneth, Politik zwischen Dämon und Gott (1954); H. Thielilcke, Theologische Ethik, 2 Bde. (1951, 1955/1958).

[6] D. Seeber, 350 Jahre danach. Was die Kirche aus dem Fall Galilei lernen könnte, in: HK 46 (1992) 540–542.

*Peter Neuner*

# Ein katholischer Vorschlag zur Eucharistiegemeinschaft

Eucharistiegemeinschaft gilt weithin als das ökumenische Ziel schlechthin. In weiten Kreisen unserer Kirchen ist man mit dem Zustand, wie er sich zwischen den Konfessionen herausgebildet hat, gar nicht so unzufrieden. Daß die gewachsenen Konfessionen in ihrer Identität erhalten bleiben sollen, daß Ökumene nicht bedeutet, am grünen Tisch eine überkonfessionelle Christenheit zu konstruieren, daß Einigung aber auch nicht in der Konversion der einen Seite zur anderen erfolgen kann, weder in der „Rückkehr nach Rom" noch in der Protestantisierung des Katholizismus, darüber herrscht breiter Konsens. In der angestrebten gegenseitigen Anerkennung als dem Ziel der ökumenischen Bemühung werden die überkommenen Konfessionen als Reichtum verstanden, so daß die Unterschiede beibehalten, aber miteinander versöhnt werden sollen. Die erhoffte und erbetete ökumenische Kirche muß sich in der Gestalt und in der Glaubenspraxis demnach gar nicht so grundlegend von den derzeitigen Konfessionen in ihrem Verhältnis zueinander unterscheiden.

## Kommunion und Interkommunion

Doch mit der Trennung im Herrenmahl wollen und können sich der Ökumene verpflichtete Christen nicht zufriedengeben, sie ist Zeichen dafür, daß die Kirchen heute noch nicht versöhnt sind, sondern sich jeweils aus der Communio, der Kirchengemeinschaft, ausschließen. Seit in der katholischen Kirche die Messe wieder deutlich als Mahlfeier der Gemeinde erscheint und in den evangelischen Kirchen die Bedeutung des Herrenmahls für den sonntäglichen Gottesdienst mehr und mehr wiederentdeckt wird, wird diese Trennung immer schmerzlicher erlebt. Solange man in beiden Kirchen nicht oder nur sehr selten am Herrenmahl teilnahm, wurde diese Spaltung kaum als Problem empfunden. Seit die Kirchen übereinstimmend betonen, die Feier des Herrenmahls sei die eigentliche, zentrale Gestalt gemeindlichen Gottesdienstes, die Höchstform christlicher Existenz, wird man sich nur schwer damit abfinden können, als Christ von dieser Einladung ausgeschlossen zu sein oder die Menschen, mit denen man das Leben teilt, davon ausgeschlossen zu sehen. Der Hinweis auf die Möglichkeiten einer „geistlichen Kommunion" und einer Realpräsenz Christi auch in seinem Wort erscheint angesichts der sonstigen Bemühung um die Sichtbarmachung im Sakrament als fast peinliche

Vertröstung. Die Trennung im Herrenmahl ist in unseren Gemeinden der eigentliche ökumenische Stachel.

Diesem Drängen der Gemeinden begegnen viele Äußerungen der Kirchenleitungen, die ebenfalls mit dezidierten Worten die Trennung im Herrenmahl beklagen und mit aller Entschiedenheit fordern, man müsse alles tun, um diesen Skandal zu überwinden und endlich die Einheit am Tisch des Herrn zu verwirklichen:

„Wir sind bedrückt davon, daß der Stand der Beziehungen unserer Kirchen zueinander die Eröffnung voller eucharistischer Gemeinschaft noch nicht gestattet. Wir bekennen jedoch erneut unsere Sehnsucht nach ‚dem Ziel der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft'. Die Glaubwürdigkeit unseres Zeugnisses vor der Welt und unseres Feierns der Eucharistie selbst ist bedroht durch unsere Trennung bei diesen Feiern. Das große Drängen nach eucharistischer Gemeinschaft, das wir gegenwärtig erleben, legt für uns die Annahme nahe, daß es nicht ohne das Wirken des Heiligen Geistes geschieht. Wir geben die Suche nach Möglichkeiten nicht auf, bereits jetzt eine gegenseitige Zulassung zur Kommunion in besonderen Fällen zu gewähren." [1]

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat die eucharistische Gemeinschaft sogar als Ziel in seine Verfassung aufgenommen. Von den Kirchenleitungen werden insbesondere die Theologen aufgefordert, alles ihnen Mögliche beizutragen, damit die Spaltung im Herrenmahl überwunden werden kann und die Kirchen sich nicht mehr wie bisher von der Eucharistie ausschließen müssen. Weil die Einheit an unüberbrückbaren Differenzen im Verständnis der christlichen Wahrheit und des Wegs zum ewigen Heil zerbrochen ist, haben Theologen eine wichtige Aufgabe in der Überwindung der gegenseitigen Verwerfungen zu erfüllen. Denn die Einheit darf nicht an der Wahrheit vorbei konstruiert werden. Ohne die Aufarbeitung der überkommenen Verwerfungen ist eine Einigung der Christenheit nicht möglich.

Die Theologen haben sich diesem Auftrag gestellt. In einer Vielzahl von ökumenischen Studien und auch in amtlichen Dokumenten wurde eine weitgehende Konvergenz in den Fragen erzielt, an denen im 16. Jahrhundert die Eucharistielehre zur Spaltung der Kirchen beigetragen hat. Das Lima-Papier des Ökumenischen Rats der Kirchen und der Text „Das Herrenmahl" der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission[2] sind die bekanntesten Beispiele. Sowohl in den Fragen der Realpräsenz als auch in der wesentlich schwierigeren Problematik des Opfercharakters der Messe konnte ein Maß an Gemeinschaft erzielt und formuliert werden, das die gegenseitigen Verurteilungen des 16. Jahrhunderts als überholt und die Trennung der Kirchen als aus diesen Gründen nicht mehr gerechtfertigt erscheinen läßt[3]. Und „nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung" [4].

Die aufgezeigten Konvergenzen in der Frage der Eucharistie weisen unmittelbar auf die Amtsfrage hin. Nach katholischer und orthodoxer Lehre ist die gültige Feier des Herrenmahls so eng an das Amt gebunden, daß Probleme an diesem Punkt unmittelbar auf die Eucharistiethematik zurückwirken. So hat schon das Konzil eine gewisse Eucharistiegemeinschaft mit den Kirchen, die ein gültiges Amt haben, für legitim und wünschenswert erklärt. Und dies auf Gegenseitigkeit. Gegenüber

den Kirchen, deren Amt nicht in gleicher Weise anerkannt wird, war man wesentlich zurückhaltender, vor allem ist hier Gegenseitigkeit nicht möglich. Fortschritte in der Frage der Eucharistiegemeinschaft, insbesondere eine gegenseitige Zulassung, hängen damit an Annäherungen im Verständnis des Amtes. Auch in dieser Thematik ist in der ökumenischen Theologie Entscheidendes geschehen. Die Amtsfrage ist heute keineswegs mehr so ungelöst und umstritten, daß der bloße Verweis auf ihre angebliche Ungeklärtheit jede Möglichkeit einer gottesdienstlichen Gemeinschaft ausschließen könnte[5].

Angesichts des Drängens der Gemeinden, des ökumenischen Fortschritts in der Lehre von der Eucharistie und vom kirchlichen Amt und der Hoffnungen der Kirchenleitungen haben die evangelisch-lutherischen Kirchen in Deutschland in einer pastoralen Handreichung im Jahr 1975 die eucharistische Gastbereitschaft erklärt. Sie sehen sich darin nicht mehr ermächtigt, evangelischen Christen in besonderen Fällen die Teilnahme an der katholischen Eucharistiefeier grundsätzlich zu verwehren, oder katholische Christen, die der Einladung Jesu Christi folgen wollen, allein deshalb zurückzuweisen, weil sie nicht Glieder der evangelischen Kirche sind. In beiden Fällen entfremdet sich nach Überzeugung der evangelischen Kirchen ein solcher Kommunikant nicht von seiner Kirche. Eine rechtliche Mitgliedschaft in der anderen Kirche kommt durch eine solche gastweise Teilnahme am Abendmahl in besonderen Fällen nicht zustande. Weil nicht die Kirchen einladen, sondern Christus selbst, haben sie nach dieser Überzeugung nicht das Recht, getaufte und glaubende Christen von der Teilnahme auszuschließen. Im evangelischen Raum war mit dieser Argumentation der Durchbruch zur Eucharistiegemeinschaft gelungen.

Die katholischen und die orthodoxen Kirchen konnten sich dieser Einladung zu einer eucharistischen Gastbereitschaft nicht anschließen[6]. Vor allem die katholische Kirche und ihre Repräsentanten werden dafür in den eigenen Reihen, aber auch von außen oft hart kritisiert, nicht selten taucht der Vorwurf einer antiökumenischen Haltung auf. Es zeigt sich, daß eine Annäherung in Fragen der Eucharistie und des Amts allein noch nicht für eine Eucharistiegemeinschaft hinreicht. Selbst wenn die erzielten Konvergenzen allgemein rezipiert würden, wäre damit der Weg zur Eucharistiegemeinschaft noch keineswegs offen. Was sich immer noch entgegenstellt, ist die bleibende Kirchentrennung, weil Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl unabdingbar zusammengehören und in eins fallen. Das ist der Kern des Problems. Schon das Beispiel der Alten Kirche beweist, daß jede Kirchentrennung, aus welchem Grund auch immer sie erfolgt sein mag, Eucharistiegemeinschaft ausgeschlossen hat. Einigung in Fragen des Herrenmahls und des kirchlichen Amtes allein genügt also nicht zur Aufnahme einer Eucharistiegemeinschaft; diese ist vielmehr immer nur im Rahmen einer geeinten Kirche möglich.

Diese Folgerung ergibt sich aus einer sakramental-eucharistischen Ekklesiologie, die Kirche nicht primär als Institution, sondern vom Herrenmahl her versteht. Kirche ist demzufolge nicht ein Verein, dem man nach persönlichem Beschluß bei-

tritt, sondern man wird in sie aufgenommen durch ein Sakrament, durch die Taufe. Und im Sakrament ereignet sich Kirche, in ihm wird Kirche Wirklichkeit. Wo die Kirche ist, dort werden die Sakramente gefeiert, wo die Sakramente gefeiert werden, ist Kirche. In der Feier der Sakramente entsteht Kirche; diese gründet nicht auf einem Entschluß oder Zusammenschluß Gleichgesinnter, sondern auf sakramentaler Stiftung. Die Kirche als der Leib Christi lebt vom eucharistischen Leib. Wo die Kirche ist, dort ist Herrenmahl, wo das Herrenmahl gefeiert wird, dort ist Kirche. Sie ist Communio sanctorum nicht wegen der Heiligkeit ihrer Glieder, sondern weil sie auf den heiligen Gaben aufruht, die ihr in der Feier des Herrenmahles zuteil werden. Die gemeinsame Feier des Herrenmahls und die Gemeinschaft der Kirche lassen sich darum nicht grundsätzlich voneinander trennen. Die Kirche ist Grund- oder Wurzelsakrament: sie gründet in den Sakramenten und entläßt die sakramentalen Zeichen aus sich. Im Tiefsten entsteht Kirche nicht durch menschliches Engagement, durch das Tun der Gläubigen, auch nicht durch ihren Glauben, sondern durch das sakramentale Wirken des Gottes, der allem menschlichen Tun immer schon zuvorkommt.

Weil Kirche im Herrenmahl wird, weil die Kirche als Leib Christi in der Feier der Eucharistie und im Empfang des eucharistischen Leibes ihre größte Dichte und Verwirklichung erfährt, darum kann nach dieser Auffassung Eucharistie nicht gefeiert werden ohne kirchliche Gemeinschaft. Dabei gilt nach der Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils beides: Kirchengemeinschaft ist für eine Eucharistiegemeinschaft vorausgesetzt und wird durch sie wiederum bewirkt und gestärkt. Eucharistiegemeinschaft ist sehr wohl auch Mittel, um Kirchengemeinschaft auszudrücken und zu fördern. Aber ekklesial konsequenzenlos kann sie nicht sein, sie kann nicht Kircheneinheit ersetzen oder als nicht mehr nötig erscheinen lassen. Aber wo Kirchengemeinschaft verwirklicht ist, dort ist Gemeinschaft im Herrenmahl unabweisbar.

Vor dem Hintergrund dieser eucharistischen Ekklesiologie wird insbesondere in den orthodoxen und in der katholischen Kirche Eucharistiegemeinschaft sehr eng an Kirchengemeinschaft gebunden; die Orthodoxie läßt grundsätzlich keine Ausnahme zu, im katholischen Raum sind die Ausnahmeregelungen sehr eng. Dennoch verwahren sich diese Kirchen gegen den Vorwurf, ökumenisch uninteressiert oder gar antiökumenisch zu sein. Antiökumenisch seien vielmehr jene, die das Zusammen von Kirchengemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft mißachten, Interkommunion praktizieren, aber daraus keine Konsequenzen für die Einigung der Kirchen ziehen. Eine vorschnelle Praxis, so wird argumentiert, nimmt der Ökumene den Stachel, sie überspielt das Leiden an der Kirchentrennung, gaukelt eine Einheit vor, die tatsächlich nicht besteht, und gibt somit den ökumenischen Impuls preis. Interkommunion tritt an die Stelle der Communio, der Gemeinschaft. Dagegen sei festzuhalten: Nur die Communio, die Kirchengemeinschaft, nicht die Interkommunion kann Ziel der Ökumene sein.

## Kirchengemeinschaft und konfessionsverschiedene Ehe

Nach der Aussage der Würzburger Synode ist volle Eucharistiegemeinschaft nur bei voller Kirchengemeinschaft möglich[7]. Derzeit läßt die noch bestehende Kirchenspaltung eine volle Eucharistiegemeinschaft also nicht zu. Aber daraus folgt nun keineswegs, daß auch keine partielle, eingeschränkte, an bestimmte Bedingungen gebundene Eucharistiegemeinschaft möglich sein könnte. Angesichts des Zusammen von Kirche und Herrenmahl stellt sich die Frage: Was wird durch eine partielle, eine wahre, aber noch nicht vollkommene Kirchengemeinschaft möglich und notwendig? Denn das ist unbezweifelt: Durch die gemeinsame Taufe, die Gemeinschaft im Wort, im Bekenntnis und im Dienst besteht bereits jetzt zwischen den christlichen Kirchen eine wahre und grundlegende Einheit, und diese ist auch in der Frage einer Eucharistiegemeinschaft von Belang. Wenn durch die Taufe die Eingliederung in den Leib Christi erfolgt, kann diese in den verschiedenen Konfessionen realisierte Gliedschaft in der einen Kirche für die Zulassung zum Herrenmahl nicht irrelevant sein. Darüber hinaus: In vielen ökumenischen Kreisen ist inzwischen eine Gemeinsamkeit verwirklicht, die ekklesial nicht ohne Bedeutung ist. Wenn Christen verschiedener Konfessionen über lange Zeit hinweg miteinander beten, die Schrift lesen, auf das Wort Gottes hören, sich für Gerechtigkeit, Frieden und Erhaltung der Schöpfung einsetzen, wenn sie im Sakrament der Taufe, im Wort und in der Diakonie gemeinsam ihre christliche Existenz vollziehen, hat dies ekklesiale Bedeutung. Damit wird nicht die befürchtete „dritte Konfession" zwischen den bestehenden Kirchen etabliert, sondern Christen, die in dieser Weise Ökumene leben, bekommen eine Anbindung auch an die jeweils andere Kirche, die für die Frage der Einigung der Christenheit und damit für die Gemeinschaft im Herrenmahl nicht unbeachtet bleiben darf.

Insbesondere in konfessionsverschiedenen Ehen könnten sich aus der Untrennbarkeit von Kirchengemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft neue Möglichkeiten ergeben. Denn in konfessionsverschiedenen Ehen werden die noch getrennten Konfessionen durch die Gemeinschaft eines sakramentalen Vollzugs umfangen. Nach katholischem Verständnis ist die Ehe Sakrament. Jede gültige Ehe zwischen Christen ist sakramental, eine nichtsakramentale Ehe wäre ungültig. Diese Aussage gilt unabhängig vom Bekenntnis der Beteiligten: Auch eine konfessionsverschiedene Ehe ist Sakrament, wenn sie nur überhaupt gültige Ehe ist. Auch Christen verschiedenen Bekenntnisses können nach katholischem Verständnis nur eine sakramental gültige Ehe eingehen. Dabei hängt die Sakramentalität der Ehe nicht an der kirchlichen Form. Auch eine Ehe, die unter Absehung von kirchlicher Formpflicht geschlossen wird, ist, wenn sie nur eine gültige Ehe darstellt, von sakramentalem Charakter und mit sakramentaler Würde ausgestattet. Die kirchliche Form der Eheschließung konstituiert nicht die Sakramentalität der Ehe, selbst wenn sie ein eindrucksvolles Zeichen ihrer kirchlichen Qualität darstellt. Auch eine Ehe, die

beispielsweise unter Dispens von der Formpflicht in der evangelischen Kirche oder auch nur auf dem Standesamt geschlossen wurde, ist nach katholischer Überzeugung von sakramentaler Qualität.

Weil die Ehe Sakrament ist, verwirklicht sich in ihr Kirche. Denn in jeder sakramentalen Handlung gewinnt Kirche ihr Leben, ihre Gestalt, wird sie realisiert. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die altkirchliche Lehre von der Sakramentalität der Kirche wiederentdeckt und zu einem Zentralpunkt der Verkündigung erhoben (LG 1). In diesem Kontext erscheinen dann Ehe und Familie als „Hauskirche" (LG 11), als die kleinste Zelle von Kirche. Dieses Wort von der Ehe als Hauskirche ist einzig und allein abhängig von der Aussage, daß die Ehe Sakrament ist, es ist unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit der Ehepartner. Auch die konfessionsverschiedene Ehe ist Sakrament und darum Hauskirche. In der sakramental geschlossenen und gelebten Ehe verwirklicht sich Kirche, nicht Kirchenspaltung. Hier ist es sinnvoll, von der „konfessionsverbindenden" Ehe zu sprechen.

Von diesem Gedanken des Konzils her könnte auf die Frage der Kommuniongemeinschaft in konfessionsverschiedenen Ehen und Familien ein neues Licht fallen. Wenn nämlich Kommuniongemeinschaft und Kirchengemeinschaft, wie katholischerseits so sehr betont wird, unlösbar zusammengehören, dann muß damit Ernst gemacht werden, daß auch die konfessionsverschiedene Ehe Kirche verwirklicht. Sie ist Gestalt des Grundsakraments Kirche, auch in ihr gewinnt Kirche ihre Existenz. Die konfessionsverschiedene Ehe vollzieht eben Kirche, nicht Kirchenspaltung, und für Kirche ist nach katholischer Überzeugung Eucharistie unverzichtbar und konstitutiv. Die bleibende Konfessionsverschiedenheit ist umfangen von der Sakramentalität der Ehe zwischen Getauften, die Hauskirche leben. Diese Hauskirche verlangt nach der Sichtbarmachung auch im Zeichen des Herrenmahls, denn ohne Eucharistie kann Kirche nicht sein. Durch eine christlich gelebte konfessionsverschiedene Ehe kommen beide Eheleute jeweils in eine geistliche Gemeinschaft mit der Kirche ihres Partners, die den Ausschluß vom Herrenmahl als nicht mehr gerechtfertigt erscheinen läßt. Die konfessionsverschiedene Ehe stiftet nach katholischer Überzeugung ein Band der Einheit, das durch die Konfessionsverschiedenheit nicht zerstört wird; wäre es anders, könnte diese Ehe nicht als Sakrament verstanden werden.

## Einige Rückfragen[8]

Selbstverständlich ist für eine Teilnahme am Herrenmahl gefordert, daß der Partner, der aus der anderen Konfession kommt, in der jeweiligen Feier das Gedächtnis Jesu Christi erkennen kann, so wie er es gewollt und gestiftet hat. Es ist vorausgesetzt, daß die Kontroversen um das Herrenmahl, an denen sich im 16. Jahrhundert die Kirchen gespalten haben, bereinigt sind; die hier vorgestellte These kann nur

greifen, wenn die theologisch möglichen Konsense hinsichtlich der Realpräsenz und des Opfercharakters explizit oder implizit zumindest von denen rezipiert werden, die Gemeinschaft im Herrenmahl finden wollen. Eine verbindliche und dezidierte Verwerfung der Lehre und der Praxis des Herrenmahls in einer der Kirchen kann mit Eucharistiegemeinschaft nicht zusammengehen. Darüber hinaus ist Gegenseitigkeit, also nicht nur die Zulassung zum katholischen Kommunionempfang, sondern auch eine Teilnahme des katholischen Partners am evangelischen Herrenmahl, nur dann möglich, wenn auch die Amtsfrage nicht mehr trennend zwischen den Kirchen steht. Die These beschäftigt sich nur mit dem Argument der Kircheneinheit in ihrer Relevanz für die Eucharistiegemeinschaft. Für die anderen Probleme kann auf die reiche Literatur verwiesen werden. Und selbstverständlich trifft diese Überlegung nur auf jene konfessionsverschiedenen Ehen zu, in denen beide Partner ihre christliche und kirchliche Existenz bewußt leben. Das ist sicher nur eine Minderheit der konfessionsverschiedenen Ehen, aber diese verwirklichen tatsächlich Kirche. Diese kirchliche Existenz kann auch in Ehen realisiert werden, die nicht nach der katholischen Form geschlossen sind. Wo aber diese Bedingungen erfüllt sind, gilt, daß die dort gelebte Kirchengemeinschaft auch Eucharistiegemeinschaft erfordert.

Die zur Diskussion gestellte These versucht einen Weg zu eröffnen, wie die katholische Kirche in voller Treue zu ihren dogmatischen Grundsätzen Eucharistiegemeinschaft für konfessionsverschiedene Ehen und Familien als legitim erachten und für sie schon jetzt und offiziell die allseits beklagte Trennung im Herrenmahl überwinden könnte. Die katholische Kirche sieht sich bisher zu diesem Schritt nicht ermächtigt; sie fordert aber die Theologen immer wieder zu einem vertieften Studium dieser Problematik auf. Die vorgestellte These will einen katholischerseits legitimen und gangbaren Weg zu diesem von Kirchenleitungen und Gemeinden gleicherweise angestrebten Ziel aufzeigen. Zu einer Rezeption ist dabei nicht erforderlich, daß die evangelische Kirche den gleichen Weg gehen und sich diese Argumentationsschritte vorbehaltlos zu eigen machen, also die Sakramentalität der Ehe und die Sakramentalität der Kirche in ihre Lehre aufnehmen müßte. Die evangelische Kirche hat von ihren Voraussetzungen her mittels anderer Argumentationsfiguren einen eucharistischen Gaststatus eröffnen können. Es ist durchaus möglich, daß in den verschiedenen Kirchen unterschiedliche, konfessionsspezifische Argumente dazu dienen, das von allen angestrebte Ziel zu erreichen. Selbstverständlich müssen die verschiedenen Kirchen Wege suchen, die ihrem jeweiligen Ausgangspunkt entsprechen. Die Unterschiedlichkeit der Argumentationsfiguren würde sich nur dann als ökumenisch schädlich erweisen, wenn ein Partner die Begründung der anderen Kirche als der christlichen Botschaft selbst direkt widersprechend ablehnen müßte. Wenn er sie für die andere Konfession als möglich anerkennen kann, ohne sie für sich selbst zu übernehmen, ist sie sehr wohl tragfähig. Die zur Diskussion gestellte These soll lediglich für die katholische Kir-

che und innerhalb ihres Horizonts die konkrete Möglichkeit eröffnen, einen ihr entsprechenden Weg zu finden.

Wenn hier nur die konfessionsverschiedene Ehe in den Blick genommen wurde, bedeutet dies nicht, daß andere Personenkreise von der Gemeinschaft im Herrenmahl ausgeschlossen sein müßten. Für sie wäre eigens darüber nachzudenken, für wen, in welcher Situation, unter welchen Bedingungen sich ein Maß an Kirchengemeinschaft verwirklicht, das dann auch Eucharistiegemeinschaft legitimiert. Die Tatsache, daß Kirche und Kirchengemeinschaft in der katholischen Theologie heute nicht mehr ausschließlich juridisch, sondern zunächst sakramental verstanden und gedeutet werden, kann überkommene Verhärtungen aufbrechen. Aber es wäre ein bedeutsamer Schritt, wenn die katholische Kirche in Treue zu ihrer Überlieferung zumindest für die konfessionsverschiedenen Familien einen Weg eröffnen könnte, der für viele Christen die Möglichkeit erschließen würde, gemeinsam ihren Glauben zu leben und ihn im Zeichen des Herrenmahls auszudrücken.

## ANMERKUNGEN

[1] Wege zur Gemeinschaft. Alle unter einem Christus, hrsg. v. d. Gem. Röm.-kath./Ev.-luth. Kommission (Paderborn, Frankfurt 1980) 40f.

[2] Paderborn, Frankfurt 1978.

[3] Vgl. hierzu: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hrsg. v. K. Lehmann, W. Pannenberg (Freiburg, Göttingen 1986).

[4] J. Ratzinger, Theol. Prinzipienlehre (München 1982) 213.

[5] Vgl. den Text d. Gem. Röm.-kath./Ev.-luth. Kom. „Das geistliche Amt in der Kirche« (Paderborn, Frankfurt 1981).

[6] Lediglich die altkath. Kirchen konnten inzwischen eine Vereinbarung über Eucharistiegemeinschaft mit den ev. Kirchen schließen.

[7] Beschluß Gottesdienst 5.4.

[8] Die These, daß die konfessionsverschiedene Ehe als Hauskirche die Gemeinschaft im Herrenmahl nicht nur legitimiert, sondern sie erfordert, habe ich erstmals 1989 in einem Büchlein über die konfessionsverschiedene Ehe zur Diskussion gestellt, ohne daß sie eine breitere Diskussion ausgelöst hätte oder gar rezipiert worden wäre (P. Neuner, Geeint im Leben, getrennt im Bekenntnis. Die konfessionsverschiedene Ehe, Düsseldorf 1989, 107–111). Die Reaktion kam erst, als ich das Thema in einem Vortrag aufgriff, der in der Kirchenpresse auf Interesse stieß. Aus der Diskussion sollen hier abschließend noch einige Punkte angesprochen und Mißverständnisse, die sich eingeschlichen haben, ausgeräumt werden.

*Johannes Reiter*

# Tierversuche und Tierethik

Der Konflikt um die Nutzung und den Schutz der Tiere ist so alt wie die Schöpfung selbst – die Diskussion darüber auch. Für die neuere Zeit läßt sich feststellen, daß die Debatte um Tierversuche einen Höhepunkt im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts hatte[1]. Es ging damals um den wissenschaftlich aufwendig geführten und von starken Emotionen und Agitationen begleiteten Streit um die Vivisektion. Der Begriff ist die Abkürzung für „Sectio corporis vivi", also das Schneiden des lebenden Körpers. Der Sache nach handelt es sich um den medizinischen Tierversuch, der dann sogar den Reichstag und das preußische Abgeordnetenhaus beschäftigte. Die Problematik war damals die gleiche wie heute: der *medizinische Nutzen* und die *ethische Zulässigkeit* von Tierversuchen.

Nach dieser leidenschaftlichen Auseinandersetzung schien der Tierversuch fortan ohne große Bedenken und Einschränkungen sowohl von der Ärzteschaft als auch von der Öffentlichkeit gebilligt zu sein. Seine *grundsätzliche Berechtigung* sah man darin, daß aufgrund von Tierversuchen der Mensch vor schädlichen Folgen und Nebenfolgen von Arzneimitteln oder Operationsmethoden verschont werden sollte[2].

Seit einigen Jahren steht das Thema Tierversuch erneut zur Debatte und wird wiederum wie kaum ein anderes mit Schärfe und Emotionen diskutiert. Die Wiederaufnahme des Gegenstands hat unterschiedliche Gründe, von denen hier nur einige genannt seien. Zunächst muß man einmal feststellen, daß sich das *Verhältnis des Menschen zur Natur* generell verändert hat, wenn auch erst als Folge der Einsicht, daß mit der Gefährdung der Natur die menschliche Lebensgrundlage selbst in Gefahr geraten ist. Die Natur wird heute nicht mehr nur als Nutzungsbereich des Menschen gesehen, sondern immer stärker als Mitwelt empfunden. Eine solche Wandlung im Verhältnis zur Natur insgesamt hat auch Auswirkungen auf das Mensch-Tier-Verhältnis. Die erneute Thematisierung der Tierversuche ist weithin im Zusammenhang mit dem *Vertrauensschwund* gegenüber der modernen Wissenschaft und Technik zu sehen. Der Wissenschaftsoptimismus des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts ist verflogen. Technischer Fortschritt, bis in die siebziger Jahre ein positiv besetztes Schlüsselwort, wird inzwischen mit Vorbehalt versehen. Für nicht wenige ist er nicht mehr a priori unverzichtbar und für manche sogar beweispflichtig geworden. Diese wissenschaftskritische Einstellung führt zu einer generellen Skepsis gegenüber der Erweiterung naturwissenschaftlicher und medizinischer Erkenntnisse und deren Anwendung[3]. Des weiteren ist die Wiederauf-

nahme unseres Themas zu sehen im Zusammenhang mit den aktuellen diesbezüglichen *legislativen Bemühungen* im bundesdeutschen und europäischen Raum[4]. Einen weiteren Anlaß für die neueste Debatte bieten schließlich die *Medien,* die in zum Teil aufsehenerregenden Sendungen und Berichten über industrielle Tierhaltung, über Tieropfer der pharmazeutischen Forschung, über Tierversuche im Dienst menschlicher Schönheit, Neugier und (angeblicher) Gesundheit informieren beziehungsweise desinformieren.

Bevor im folgenden die Argumente der Befürworter und Gegner zur Kenntnis gebracht werden, scheint es dringend geraten, sich über die Sache selbst Klarheit zu verschaffen. Das Tierschutzgesetz von 1986 definiert in seiner novellierten Fassung von 1990 im § 7 Tierversuche als „Eingriffe oder Behandlungen zu Versuchszwekken 1. an Tieren, wenn sie mit Schmerzen, Leiden oder Schäden für diese Tiere oder 2. am Erbgut von Tieren, wenn sie mit Schmerzen, Leiden oder Schäden für die erbgutveränderten Tiere oder deren Trägertiere verbunden sein können"[5].

## Die Argumente Pro und Contra

Die Debatte um Tierversuche ist nach wie vor kontrovers und wird von den Gegnern und Befürwortern oft so leidenschaftlich geführt, daß ein sachlicher Gedankenaustausch kaum zustande kommt. Für das ethische Urteil ist es jedoch unerläßlich, zunächst einmal das Pro und Contra sine ira et studio zur Kenntnis zu nehmen[6].

Von den *Befürwortern* wird auf die zentrale Rolle und die Unersetzbarkeit von Tierversuchen hingewiesen. Wissenschafts- und Medizingeschichte lassen keinen Zweifel daran, daß wenigstens in den Anfangs- und Pionierzeiten Tierversuche ein unverzichtbares Mittel der medizinischen Erkenntnis gewesen sind. Nur so konnten beispielsweise die Mikrobiologie in ihrer Krankheitsdiagnostik, die Physiologie, die Endokrinologie sowie die Pharmazie zu ihrem heutigen Wissensstand gelangen. Heute hat die weiterführende Forschung in den gleichen Disziplinen Tierversuche zum Teil überflüssig gemacht. Dennoch können nach weitverbreiteter Meinung bestimmte Probleme nur im wissenschaftlichen Tierversuch erforscht werden.

Die *Gegner* von Tierversuchen bestreiten die Möglichkeit der Übertragbarkeit von im Tierversuch gewonnenen Erkenntnissen auf den Menschen. Als Paradebeispiel wird das Thaliodomid (Contergan) angeführt, das bis zur Aufdeckung seiner mißbildenden Eigenschaften Ende 1961 als eines der besonders vorbildlich am Tier geprüften Arzneimittel galt. Daneben seien auch immer wieder Arzneimittel wegen nicht vorhergesehener und gesundheitsschädigender Wirkungen und Nebenwirkungen vom Hersteller zurückgezogen oder von Behörden verboten worden. Manche Gegner nennen auch als Motiv für Tierversuche Gewinnsucht, Karriere-

streben, Sadismus oder pure Experimentierfreudigkeit. Zu den Gegnern zählen aber auch Tierliebhaber oder Naturschützer, die sich für die geschundene Natur verantwortlich fühlen oder es aus emotionalen Gründen für unerträglich halten, daß Haustiere, wie Katzen und Hunde, zu Versuchen herangezogen werden.

Den Pro- und Contra-Argumenten liegen unterschiedliche philosophische Überzeugungen zugrunde, oder sie lassen sich auf solche zurückführen. Die jeweilige Antwort auf den Tierversuch beruht auf dem grundsätzlichen Standpunkt, den man gegenüber der Natur bezieht. So wird auch verständlich, daß sich inzwischen der Diskussionsschwerpunkt immer mehr von den methodischen Sachfragen auf Grundsatzfragen verlagert hat, wie etwa auf die Frage nach dem Recht des Menschen, Tiere für seine Zwecke zu benutzen, oder nach der Pflicht, auf Leben und Wohlbefinden der Tiere als Mitgeschöpfe Rücksicht zu nehmen. Tierversuche werden heute innerhalb einer ökologischen Ethik erörtert[7]. Hier werden in Anlehnung an William K. Frankena vier Ansätze unterschieden: der anthropozentrische, der pathozentrische, der biozentrische und der holistische.

## Ansätze der ökologischen Ethik

1. *Der anthropozentrische Ansatz.* Der anthropozentrische Ansatz (griech. anthropos, Mensch) läßt ausschließlich den Menschen als Eigenwert (intrinsischen Wert) gelten. Alleiniger Maßstab für die menschliche Inanspruchnahme der Natur ist der Mensch. Pflichten bestehen danach nur gegenüber Menschen. Der außermenschlichen Natur kommt lediglich extrinsischer (abgeleiteter) Wert zu, und zwar nur insoweit, als sie mit dem Menschen in ein wie immer geartetes Kommunikationsverhältnis tritt. Gemäß dem anthropozentrischen Ansatz ist Tierschutz nur im Interesse des Menschen, insbesondere im Rahmen der Entwicklung seiner Humanität notwendig. Dieser Ansatz wird u. a. vertreten von Thomas von Aquin, Kant und dem jungen Marx. Für Kant sind Tierquälerei und wissenschaftlich überflüssige Vivisektionen von Tieren ausschließlich deshalb verurteilenswert, weil sie dazu beitragen, das menschliche Mitgefühl für andere Menschen zu schwächen und so zur Verrohung des Menschen beitragen. Die Verurteilung der Tierquälerei wird bei Kant also nicht von den Folgen für die Tiere, sondern von ihren Folgen für die Menschen her begründet.

2. *Der pathozentrische Ansatz.* Gegenüber dem anthropozentrischen Ansatz billigt der pathozentrische (griech. pathein, fühlen) Ansatz allen empfindungsfähigen beziehungsweise leidensfähigen Naturwesen einen Eigenwert zu. Die am häufigsten vertretene Form des Pathozentrismus ist eine Ethik der Leidensbegrenzung, die von der Annahme eines intrinsischen Unwerts tierischen Leidens ausgeht und daraus das Prima-facie-Verbot ableitet, empfindungsfähigen Tieren Schmerzen, Angst, Streß und andere Leidenszustände zuzumuten. Pathozentrische An-

sätze wie die Metaphysik Schopenhauers und die Tradition des ethischen Utilitarismus waren historisch von maßgeblicher Bedeutung für die Idee des Tierschutzes. Der Begründer des Utilitarismus, Jeremy Bentham mit seinem viel zitierten Satz: „The question is not, Can they *reason*? Nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?" war der erste, der die Moral für die leidensfähigen Tiere öffnete. In der Gegenwart wird dieser Ansatz vertreten von Peter Singer, Tom Regan, Ursula Wolf, Dieter Birnbacher. Die Grenzen des pathozentrischen Ansatzes zeigen sich besonders deutlich in Singers Ethik durch die bizarre Verquickung von Tierschutz und Euthanasie. Singer will mehr Menschlichkeit, mehr Empfinden für die Kreatur und kann doch die genau entgegengesetzte Wirkung nicht verhindern.

3. *Der biozentrische Ansatz.* Der biozentrische Ansatz (griech. bios, Leben) geht noch über die Forderungen des pathozentrischen Ansatzes hinaus und billigt sämtlichen Lebewesen, ungeachtet ihrer Leidensfähigkeit, einen eigenständigen Wert und moralischen Status zu. Diesem Ansatz begegnet man in etlichen östlichen Religionen, ebenso bei Albert Schweitzer. Schweitzers „Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben" ist biozentrisch mit der Besonderheit, daß sie eine Wertabstufung zwischen den Arten des Lebendigen, also zwischen Tieren und Pflanzen, ausdrücklich ablehnt. Allerdings finden sich bei Schweitzer auch anthropozentrische Elemente. In der Gegenwart wird dieser Ansatz von Günter Altner, Hans Jonas, Michael Landmann und Robin Attfield vertreten. In einer gemäßigten Form greifen Friedo Ricken und Philipp Schmitz diesen Standpunkt auf.

4. *Der holistische Ansatz.* Der holistische Ansatz (griech. holon, das Ganze) ordnet allem Natürlichen, auch dem Nichtlebendigen, einen moralischen Status zu. Alles, was überhaupt existiert, ist wert, daß es fortbesteht, und hat insofern ein Recht auf Existenz. Auch die unbelebten Bestandteile der Natur sind um ihrer selbst willen im menschlichen Handeln zu berücksichtigen. Vertreter dieses Ansatzes, wie etwa Klaus M. Meyer-Abich, haben den Begriff „Umwelt" durch den der „natürlichen Mitwelt" ersetzt, um damit die Gleichwertigkeit und die Gleichberechtigung der Tiere und Pflanzen neben dem Menschen zum Ausdruck zu bringen.

In den skizzierten Ansätzen sollte der jeweilige philosophische Standpunkt, der einer Ablehnung beziehungsweise Zustimmung zu Tierversuchen zugrunde liegt, aufgezeigt werden. Im folgenden werden die für unsere Thematik einschlägigen Ansätze beziehungsweise Standpunkte auf der normativ-ethischen Ebene näher behandelt, und zwar an den Positionen von drei prominenten Vertretern einer Tierethik, der des australischen Philosophen Peter Singer, des amerikanischen Philosophen Tom Regan und der deutschen Philosophin Ursula Wolf, die im wesentlichen allesamt einen, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten versehenen, pathozentrischen Ansatz vertreten. Im Anschluß daran wird für ein relativiertes anthropozentrisches Konzept optiert.

## Tierethische Konzepte[8]

1. *Peter Singers Präferenzen-Utilitarismus.* Peter Singers tierethischer Standpunkt ist im Zusammenhang mit und vor dem Hintergrund des von ihm vertretenen Utilitarismus zu sehen[9]. Dem Utilitarismus gemäß ist die Moralität einer Handlung an ihren Folgen für alle Betroffenen zu messen, und zwar insofern, als deren Nutzen für das größte Glück der größten Zahl (Bentham) oder für das größte Maß an durchschnittlicher Interessenbefriedigung der Betroffenen (Singer) in Rechnung zu stellen ist. Von Glücksempfindungen und Interessenbefriedigung könne man, so Singer, beim Tier ebensogut wie beim Menschen sprechen. Und daraus folgt, daß Tiere unmittelbar (nicht nur indirekt) als moralische Objekte in die Ethik einbezogen werden müssen: Ihre Interessen sind in der Entscheidung über moralisch gebotene Handlungen zu berücksichtigen. Die einzubeziehenden Interessen konzentrieren sich auf die Vermeidung von Schmerz und Leid. Es ist also letztlich die Fähigkeit zu bewußten Empfindungen (Sentientismus), die hier darüber entscheidet, ob ein Lebewesen moralisch direkt zu berücksichtigen ist.

Wesen mit den geistigen Voraussetzungen zur Entwicklung eines Interesses, als Individuum am Leben zu sein, sind für Singer per definitionem Personen. Sie können sich unter der Option, weiterzuleben oder vorzeitig zu sterben, etwas vorstellen; sie haben ein Selbstbewußtsein. Dies gilt auch für Tiere. Ein sich seiner selbst bewußtes Tier hat insofern nicht nur ein Interesse daran, möglichst wenig Leid und möglichst viel Freude zu erfahren, sondern wesentlich auch an seiner zeitübergreifenden psychophysischen Identität. Sie tragen insofern *Personencharakter.* Der Begriff „Person" ist bei Singer nicht kongruent zu dem Begriff „Mensch". Es gibt nach ihm Menschen, die keine Personen sind, menschliche „Grenzfälle", wie er sie nennt (z. B. Föten, Kleinkinder, Schwachsinnige und Menschen, die im Koma liegen). Und es gibt Personen, die keine Menschen sind: höherentwickelte Säugetiere, die ein reiches geistiges Leben haben, das sie zu kompliziertem Interaktionsverhalten befähigt und ihnen den Erwerb und die Benutzung von Zeichensystemen erlaubt. Selbstbewußtsein und Personencharakter sind für Singer Voraussetzungen dafür, daß die darüber verfügenden Tiere ein Prima-facie-Recht auf Leben haben und nicht nur auf Leidverminderung.

Wie aber steht es mit den Interessen des Menschen gegenüber denen des Tieres? Sind jene diesen stets übergeordnet? Singer wendet hier das *„Prinzip der gleichen Interessenerwägung"* an, das als „Minimal der Gleichheit ... nicht Gleichbehandlung diktiert". Es besteht darin, gleiche Interessen auch mit gleichem Gewicht zu behandeln. Im konkreten Fall dürfte es jedoch schwierig sein, den Interessenvergleich durchzuführen, obwohl es deutliche Gradabstufungen von Interessen gibt. So ist nach Singer der Fleischverzehr der Menschen ein weniger wichtiges Interesse gegenüber der Massentierhaltung und dem Leiden der Tiere bei der Schlachtung und auf dem Weg dorthin.

Wie steht es nun mit *Tierversuchen?* Als abwägender Utilitarist schließt Singer sie nicht absolut aus: „Wären die Gegner der Experimente bereit, Tausende von Menschen an einer entsetzlichen Krankheit sterben zu lassen, die durch ein Experiment an einem einzigen Tier geheilt werden könnten? Dies ist eine rein hypothetische Frage, weil Experimente nicht gleich zu umwälzenden Ergebnissen führen, aber solange ihr hypothetischer Status klar ist, sollte man diesen Fall, wie ich meine, bejahen – mit anderen Worten: wenn ein Tier oder auch ein Dutzend Tiere Experimente erleiden müßten, um Tausende zu retten, dann würde ich es im Hinblick auf die gleiche Interessenerwägung für richtig halten, daß sie leiden. Dies ist jedenfalls die Antwort, die ein Utilitarist geben muß." [10]

Wenn Singer schmerzhafte und Leiden verursachende Experimente nicht generell ausschließt, so fordert er von ihnen aber einen entsprechend ins Gewicht fallenden Nutzenbeitrag zur Verwirklichung eines wichtigen Wertes. Unter dieser Rücksicht hält er allerdings den größten Teil der faktisch durchgeführten Tierversuche für moralisch verwerflich [11].

2. *Tom Regans Konzept der Tierrechte.* Tom Regan schreibt den Tieren ausdrücklich Rechte und einen Eigenwert zu [12]. Er gebraucht dabei ebenfalls das Argument der „Grenzfälle": Wenn ein geistesschwacher Mensch dieses und dieses Recht hat, dann hat auch ein Tier mit den gleichen relevanten Eigenschaften dieses und dieses Recht. Regan behauptet nicht, daß gewisse Menschen bestimmte moralische Rechte haben, aber er behauptet: Wenn sie bestimmte Rechte haben, dann haben auch nichtmenschliche Wesen diese Rechte, es sei denn, es gäbe moralisch relevante Unterschiede zwischen diesen Tieren und Menschen. Die Auffassung, daß die bloße Zugehörigkeit zur Spezies Homo sapiens moralisch relevant ist, lehnt er als „Speziesismus" ab. Die moralischen Rechte, die Regan aus dem inhärenten Wert der Subjekte – Tiere wie Mensch – ableitet, haben die Funktion von individuellen Trümpfen gegen die Ansprüche der Gesellschaft. Nur beim Vorliegen ganz außergewöhnlicher Bedingungen, in extremen Ausnahmesituationen, die genau umschrieben sein müssen, wäre nach Regan eine Verletzung von Individualrechten im Kollektivinteresse moralisch gerechtfertigt. Was die grundlegenden moralischen Rechte von tierischen und menschlichen Individuen angeht, verlangt Regans Theorie strenge Gleichheit.

Hier zeigt sich der Unterschied zu Singer. Dieser hatte bereits deutlich gemacht, daß eine gleiche Interessenerwägung nicht identisch zu sein braucht mit einer Gleichbehandlung. Regans Theorie der moralischen Rechte hingegen fordert bezüglich grundlegender moralischer Rechte eine strikte Gleichbehandlung. Die Folgerungen für die Wissenschaft sind klar und kompromißlos: „Labortiere sind nicht unsere ‚Vorkoster', wir sind nicht ihre ‚Herren'. ... Das Beste, was wir tun können, wenn es um den Gebrauch von Tieren in der Wissenschaft geht, ist, sie nicht zu gebrauchen." [13]

3. *Ursula Wolfs Ethik des generalisierten Mitleids.* Mit ihrer „Ethik des generali-

sierten Mitleids" kommt die in Berlin lehrende Philosophin Ursula Wolf der restriktiven Position Regans nahe, auch wenn sie sich in anderen Punkten von ihm unterscheidet. Ihr philosophisches System ist eine Verbindung des Liberalismus und des Utilitarismus mit der Mitleidsethik Schopenhauers[14]. Aus dem Liberalismus entnimmt sie das Prinzip, daß die Grenzen eigenen Handelns durch die Interessen gleichberechtigter Partner gesetzt sind. Mit dem Utilitarismus teilt sie die Auffassung, daß Moral der Förderung von Wohl und dem Vermeiden von Leiden dient. Mit der Mitleidsmoral dehnt sie den Bereich derjenigen Partner, denen gegenüber moralische Verpflichtungen bestehen, auf alle leidfähigen Wesen aus. Ihr Hauptansatzpunkt ist die Leidensfähigkeit der Tiere. Und da dieses Merkmal Menschen und Tieren in gleicher Weise gegeben ist, sind zumindest die höher entwickelten Tierarten in die Moral als Objekte einzubeziehen und ist ihnen derselbe moralische Status wie den Menschen zuzuschreiben.

Wolf lehnt die utilitaristische Auffassung Singers ab, nach der es um die gleiche Berücksichtigung aller und um die Maximierung der Summe des Glücks geht, ohne den einzelnen Menschen oder das einzelne Tier genügend zu berücksichtigen. Nach Wolf hat Singer nicht bewiesen, was er beweisen möchte: die grundlegende Gleichheit von Tier und Mensch in moralisch relevanten Zusammenhängen. Wolf schützt mit der Mitleidsmoral also auch Tierindividuen und schließt utilitaristische Abwägungen aus, wonach bestimmten Individuen Leid zugefügt werden kann, wenn andere Moralobjekte dadurch einen Nutzen gewinnen. Aus Wolfs tierethischem Konzept folgt für die Tierversuche eine generelle moralische Verurteilung, weil „die Gesundheit und Funktionstüchtigkeit des Organismus" der Versuchstiere verletzt würden. Bei Wolf werden keine konkreten Versuche erörtert, so daß ihr Ansatz des generalisierten Mitleids, wonach „die elementarste Form moralischen Unrechts ... die Zufügung von physischen Schmerzen" ist, danach befragt werden kann, wie es mit Versuchen aussieht, bei denen physische Schmerzen, Angst, Streß und weitere Schädigungen weitgehend ausgeschlossen werden.

In den skizzierten drei Konzepten wird von den jeweiligen Vertretern das Anliegen der menschlichen Verantwortung gegenüber der Natur in unterschiedlichen Argumentationsgängen aufgewiesen und dringlich eingefordert. Eine gebührende Auseinandersetzung mit den einzelnen Konzepten kann hier nicht geleistet werden. In der Diskussion müßte man unter anderem an folgenden Punkten ansetzen: Inwieweit ist der hier verwendete *Interessenbegriff* nicht doch sehr vage und schillernd sowie auch sehr weit gefaßt? Wie sind tierische Interessen beschaffen, und wie können sie erkannt und erhoben werden? Inwieweit kann man überhaupt Interessen von Tieren mit Interessen von menschlichen Personen vergleichen? Fragwürdig erscheint auch die qualitative *Gleichstellung von Tier und Mensch* sowie die Zuschreibung von *Rechten* an das Tier. Die Vorstellung von Rechten ist in unserem Kulturkeis so eng mit dem Vernunftbegriff gekoppelt, daß nichtvernunftbegabte Wesen bislang als Rechtssubjekte ausschieden. Beim Rechtsbegriff ist auch

zu bedenken, daß dieser nicht nur bestimmte Schutzleistungen enthält, sondern auch die Befugnis, etwas zu fordern, zu tun oder zu besitzen. Im allgemeinen korrelieren Rechte mit Pflichten; wer ein Recht hat, dem muß auch eine Pflicht beigemessen werden können, da ansonsten ein Überhang an Pflichten entsteht, deren Ansprüchen eine Gesellschaft nicht gerecht werden kann. Recht setzt ferner die potentielle Fähigkeit voraus, individuell die Rechtsordnung zu handhaben. All dies ist im Hinblick auf das Tier nur schwer vorstellbar.

Dennoch braucht es keine unüberwindbaren Hindernisse zu geben, Tiere in die Rechtsgemeinschaft aufzunehmen und ihnen Interessen zuzubilligen. Bezüglich der Rechte müßte dann aber der gebräuchliche Rechtsbegriff eine Umbildung erfahren, wobei auch die Verbindung von Recht und Pflicht zu entkoppeln wäre. Was die Interessen angeht, so ist das Nichtkennen von tierischen Interessen kein Argument dafür, daß Tiere keine Interessen besitzen. Daß man Tieren Rechte und Interessen zuschreibt, scheint weitgehend eine Sache der kulturellen Entwicklung zu sein; daß man ihnen allerdings einen Personenstatus zuschreibt, scheint mir sachlich nicht begründet.

Eine vollends befriedigende Lösung unseres Problem bietet keines der vorgestellten Konzepte; deshalb wird nachfolgend eine kombinierte und vermittelnde beziehungsweise eine vielleicht auch weiterführende Position vorgeschlagen.

## Relative Anthropozentrik – Das integrative Konzept

Der ethische Umgang mit Tieren wird hier von einer relativen Anthropozentrik her zu begründen versucht. Bei diesem Konzept wird zwar an dem anthropozentrischen Ansatz festgehalten, es integriert aber die anderen Ansätze (den pathozentrischen, den biozentrischen und den holistischen), wodurch die Anthropozentrik relativiert und korrigiert wird[15]. Wenn demnach hier von einer relativen Anthropozentrik die Rede ist, so dürfte damit zunächst einmal das Mißverständnis ausgeräumt sein, bei diesem Ansatz würden die Natur und damit auch die Tiere zu Objekten degradiert, mit denen der Mensch beliebig umgehen dürfe. Eine solche Auffassung wäre eine anthropozentristische und egoistische, von der die hier vertretene weit entfernt ist. Relative Anthropozentrik weiß um die eigene Sinnhaftigkeit und Eigenbedeutung der übrigen Naturwesen, um das Hineingestelltsein des Menschen in die Natur und um die natural unbeliebigen Grenzen des Menschen. Relative Anthropozentrik geht über ein rein anthropozentrisches Konzept hinaus, indem sie die Interessen der leidensfähigen Tiere vertritt (pathozentrischer Ansatz), die Achtung, Schonung und Erhaltung allen Lebens in seiner Würde und seinem je eigenen Wert fordert (biozentrischer Ansatz) und auf die Achtung, Schonung und Erhaltung der Natur als der von Gott als gut befundenen Schöpfung abzielt (holistischer Ansatz).

Die Akzentuierung dieses Konzepts als anthropozentrisch hängt vor allem damit zusammen, daß der Mensch aufgrund seines Menschseins den Zugang zur Natur nur von einer anthropozentrischen Position her finden kann; er kann sich nicht selbst überspringen, indem er den Standpunkt eines Tieres, einer Pflanze oder gar eines Steins bezieht. Es ist nicht die Natur, sondern die anthropologische Option, die dem Menschen die Kriterien für humanes Handeln bietet. Am Menschen als dem einzigen irdischen Subjekt moralischer Verantwortung beziehungsweise moralischen Pflichtbewußtseins führt kein Weg vorbei. Für diesen Ansatz sprechen naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Gründe. Danach ist der Mensch als Evolutionswesen, als einmaliges Sonderwesen und als Mitgeschöpf zu qualifizieren.

Der Ansatz einer relativen Anthropozentrik setzt voraus, daß dem Menschen in der Ordnung des Lebendigen ein besonderer Status beziehungsweise der *höchste Rang* zukommt. Gemäß der Evolutionstheorie ist die Tierwelt höher als die Pflanzenwelt und überhaupt das Leben höher als die leblose Natur einzustufen. Es handelt sich hier nicht um eine willkürliche menschliche Wertung und Setzung, sondern die Natur selbst, wie sie in der Evolution vorgeht, führt zu dieser unterschiedlichen Wertung[16]. Dabei wird die leblose der lebenden Natur, vegetatives dem animalischen Leben und die nichtmenschliche Natur dem Menschen dienstbar gemacht. Bei all dem darf nicht vergessen werden – auch dies zeigt die Evolutionstheorie –, daß der Mensch Glied der Natur ist. Durch seinen Leib ist er in ihr und sie in ihm gegenwärtig. Dieses Faktum zeigt eine Relativierung der Anthropozentrik durch eine holistische Perspektive. Der Mensch, selbst Natur, hängt von deren Elementen und Rhythmen ab.

Was nun den *Unterschied des Menschen zum Tier* ausmacht – obwohl ein solcher zum Teil fließend ist und nie ganz eindeutig angegeben werden kann –, so kann doch an einige Elemente erinnert werden – wobei allerdings zu beachten ist, daß aus den Unterschieden beziehungsweise dem Verhältnis des Menschen zum Tier nicht auch schon das Verhalten des Menschen zum Tier hergeleitet werden kann[17]. Im Gegensatz zum Tier ist der Mensch *weltoffen*, das bedeutet, daß er sein Interesse allen möglichen Dingen zuwendet. Diese Weltoffenheit besitzt der Mensch aufgrund seiner geistigen Fähigkeit, der *Vernunft*. Diese äußert sich in Einsicht und Selbstbewußtsein. Zwar tritt die Einsicht als Verstehen von Sinnzusammenhängen in Vorstufen auch bei Tieren auf, etwa beim Werkzeuggebrauch; einzigartig aber für den Menschen ist die *Fähigkeit der Reflexion*, also die Zurücklenkung der Aufmerksamkeit von Gegenständen der Außenwelt auf das Ich und seine Tätigkeit. Durch die Reflexion besitzt der Mensch die spezifische Möglichkeit, nach sich selbst zu fragen und sich selbst zu verstehen. Im Gegensatz zum Tier ist der Mensch nicht instinktiv an seine Triebe gebunden (Lust-Unlust-Motivation), sondern kann ihnen in beliebiger Auswahl folgen oder auch nicht. Diese Beliebigkeit besitzt der Mensch aufgrund der geistigen

Fähigkeit des *freien Willens*. Er kann sich selbst zu einem Eingreifen in die Natur bestimmen.

Aufgrund dieser Tatsache kommt allein dem Menschen die *Verantwortung* für sein Handeln zu. Nur er kann einen moralischen Standpunkt beziehen, der für ihn und alle anderen der gleiche ist, indem er von seiner eigenen, besonderen Situation und von seinen Interessen absieht. Aufgrund der Fähigkeit zur freien Willensentscheidung kann der Mensch sich selbst und andere bis zur Vernichtung schädigen. Er braucht daher als einziges Lebewesen, damit er sich selbst als Art nicht ausmerzt, die *Ethik* als Grundkonzept für ein Handeln in Verantwortung. Der Mensch ist fähig, Maßstäbe für richtiges Handeln zu entwickeln und Verantwortung zu übernehmen. Zur ethischen Orientierung besitzt er – im Gegensatz zur Unschuld der Tiere – das *Gewissen* als Bewußtsein von Gut und Böse. Der Mensch steht in der Natur als Teil und Glied wie anderes Seiende, zugleich vermag er in ihren Gang erkennend und handelnd einzugreifen. Er kann die Gesetzlichkeiten der Natur erforschen und sie zu ihrem und seinem Wohl oder auch zu ihrem und seinem Schaden anwenden.

Für den Ansatz einer relativen Anthropozentrik spricht weiterhin die Orientierung an der *Bibel*, die dem theologischen Ethiker als Vermittlungsinstanz nicht nur von Glaubenswahrheiten, sondern auch von Wert- und Moralvorstellungen gilt. Die Bibel läßt keinen Zweifel daran, „daß Gott seine Welt auf den Menschen hin erschaffen hat. Der Mensch, zwar konstitutiv in seine Umwelt hineingegründet, ist aber als einziges Geschöpf fähig, den Willen Gottes mit dieser Welt zu erkennen und ihn mit Vernunft und Freiheit und in Solidarität mit anderen Geschöpfen durchzusetzen."[18] Wer die Bibel aufschlägt und hier auf den ersten Seiten die Schöpfungsgeschichten liest, kann die *Sonderstellung* des Menschen nicht leugnen. Seine *Gottesebenbildlichkeit* (vgl. Gen 1,26f.) meint eine besondere Beziehung zu Gott und zu den anderen Geschöpfen. Diese Sonderstellung ist aber nicht absolut. Die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf macht nämlich deutlich, daß der Mensch ein Grundmerkmal mit allem Erschaffenen teilt: die *Mitgeschöpflichkeit*. Die Bibel hat hier eine biozentrische Sichtweise. Aus der Tatsache der Gemeinschaft mit allem Lebendigen ergibt sich die Pflicht des Menschen zur Achtung der Tiere. Allerdings werden Mensch und Tier nicht als gleiche, ebenbürtige Partner verstanden. Dies zeigt sich in der Namensgebung der Tiere durch den Menschen (Gen 2,19f.) und dem Herrschaftsauftrag an den Menschen (Gen 1,26.28). Mit dem *Herrschaftsauftrag*, sich die Erde untertan zu machen, wird der Mensch ermächtigt, gestaltend in die Natur einzugreifen und sie für seine Lebensbedürfnisse heranzuziehen. Allerdings erfährt der Herrschaftsauftrag eine biozentrische Korrektur durch die Perspektive des *Bebauens und Bewahrens* (Gen 2,15). Als sorgsamer Gärtner soll der Mensch die übrige Schöpfung bewahren. Auch darf beim Herrschaftsauftrag dessen Rückbindung an den bevollmächtigenden Gott nicht übersehen werden, den der Mensch zu vertreten hat. Die im Herrschaftsauf-

trag enthaltene Dimension der *Verantwortlichkeit* qualifiziert diesen als Statthalterschaft und Treuhänderschaft. Ein solcher ist nicht despotisch, sondern symbiotisch und solidarisch.

Zu den Tieren steht der Mensch in einem besonderen Verhältnis. Sie sind keine seelenlosen Maschinen, sondern genau wie er „lebende Seele" (Gen 1,20.21), ihm als Gefährten und Gehilfen zugeordnet. Wie der Mensch stehen auch die Tiere unter dem besonderen Segen Gottes (Gen 1,22.28), und die wöchentliche Sabbatruhe gilt ihnen ebenfalls (Ex 20,10; 23,12; Dtn 5,14). Nach dem ersten biblischen Schöpfungsbericht soll der Mensch die Tiere ursprünglich eigentlich nicht töten und verzehren (pathozentrische Perspektive). Beide, Tier und Mensch, erhalten vielmehr zur Nahrung die Pflanzen und Früchte (Gen 1,29f.). Erst später, als das Verhältnis Mensch-Gott gebrochen ist, muß Gott wegen der menschlichen Bosheit eine neue Ordnung zulassen (Gen 9,1–7), nach der der Mensch Tiere für seine Zwecke gebrauchen kann. Aber auch diese Stelle widerspricht nicht der Eigenwertigkeit und der geschöpflichen Würde der Tiere. Und die Stadt Ninive wird nicht nur der Menschen wegen verschont, sondern ausdrücklich auch wegen der Tiere (Jon 4,11). Schließlich entspricht der Gemeinschaft von Mensch und Tier im Ursprung die Hoffnungsgemeinschaft im Hinblick auf das eschatologische Heil (Jes 11,6–8; Mk 1,13b; Röm 8,19–22).

Von dem zuvor skizzierten Ansatz einer relativen Anthropozentrik aus lassen sich in normativer Hinsicht zunächst noch allgemein folgende Feststellungen treffen: Der Mensch darf und muß um seiner selbst willen über Tiere *verfügen* und sie doch als nichtmenschliche Schöpfung zugleich in ihrem Selbstwert und in ihrer Würde *achten*. Geht man von einer Unteilbarkeit der Ethik aus, muß das *Gleichheitsprinzip* auch in bezug auf vergleichbare Aspekte der Empfindungsfähigkeit, insbesondere der Leidensfähigkeit der Tiere, Anwendung finden. Eine solche Berücksichtigung ergibt sich auch aus dem Aspekt der Mitgeschöpflichkeit. Der Mensch ist also verpflichtet, Tiere ihrem eigenen Wert entsprechend zu behandeln. Er darf nicht nur seine Interessen zum ausschließlichen Bestimmungsgrund seines Handelns machen, sondern hat mit Hilfe seiner Vernunft auch den Interessen des Tieres zu entsprechen. Die Würde des Menschen beruht weiterhin darauf, daß er den Dingen in ihrem eigenen Sein und Sinn Rechung tragen und die eigene Perspektive zugunsten einer übersubjektiven relativieren kann. Gleichzeitig bleibt aber die *Differenz* zwischen Mensch und Tier bestehen. Daraus folgt: Wo die Erhaltung, Rettung, Förderung und der Schutz menschlichen Lebens das Opfer von Tieren unabweisbar fordern, ist die Heranziehung von Tieren zu Versuchen und auch ihre Tötung unter Voraussetzung der Schmerzminderung und der Beachtung des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes erlaubt. Tiere dürfen allerdings nicht als reine Sache, sondern müssen als schützenswerte Lebewesen behandelt werden. Die Verfügung über sie ist rechtfertigungsbedürftig[19].

## Konkretisierungen

Diese philosophischen und theologischen Perspektiven bieten zwar notwendige, aber noch nicht hinreichende Bestimmungen des sittlich Richtigen und Guten. Dazu müssen zunächst noch auf einer mittleren Ebene *ethische Kriterien* formuliert werden, die als Vorzugsregeln bei der Entscheidung der jeweils anstehenden Güterabwägung dienen[20]. Erst in einem weiteren Schritt können dann konkrete sittliche Urteile gefällt werden. Im folgenden sollen solche ethischen Leitlinien aufgestellt werden, die dann auf den je konkreten Fall angewendet werden müssen.

1. Tierversuche dürfen nur dann durchgeführt werden, wenn der Forschungszweck auf andere Weise nicht erreichbar ist.

2. Die Übertragbarkeit der Ergebnisse auf den Menschen muß in angemessenem Maß gesichert sein.

3. Tierversuche sind unter Ausschöpfung aller methodischen Mittel auf ein Mindestmaß zu beschränken.

4. Ersatzmethoden sind, wo immer sinnvoll möglich, bevorzugt einzusetzen. Ihre Förderung ist mit Nachdruck voranzutreiben.

5. Grundlagenforschung mit Tieren ist nur insofern ethisch vertretbar, als von ihr ein Beitrag zur Lösung menschlicher Probleme erwartet werden kann.

6. In der Ausbildung sind Tierversuche nur zulässig, wenn keine tierversuchsfreien Alternativen zur Verfügung stehen. Neben der Vermittlung technischer Fertigkeiten sollen Studenten auch mit der ethischen Problematik konfrontiert werden.

7. Auf die Erzielung eines optimalen Erkenntnisgewinns ist durch Optimierung der wissenschaftlichen Auswertung größter Wert zu legen.

8. Doppel- und Wiederholungsversuche sind zu vermeiden, indem Datenbanken und Informationsnetze möglichst international genutzt werden.

9. Tierversuche erfordern vom Forscher eine besondere Sensibilität und eine spezielle Kenntnis, um Schmerzen, Leiden und Schäden der Tiere soweit wie möglich zu verhindern.

10. Den Belangen des Versuchstiers ist in besonderem Maß Rechnung zu tragen, insofern ein Tier, anders als eine Versuchsperson, über den Zweck der Untersuchung nicht aufgeklärt werden und nicht einwilligen kann.

11. Dem Versuchstier sind artgemäße Nahrung, Pflege sowie eine gegebenenfalls das Gemeinschaftsbedürfnis befriedigende verhaltensgerechte Unterbringung und medizinische Versorgung zu gewähren.

12. Intensität und Dauer der Belastung für das Tier sind auf das unerläßliche Maß zu minimieren und das Tier nötigenfalls unter Einsatz geeigneter und schonender Methoden zu töten.

13. Tierversuche zur Entwicklung von Waffen, schmückenden Kosmetika und Luxusprodukten sind ethisch nicht zu rechtfertigen.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. A. Laufs, Rechtshistorische Analekten, in: Tierversuche u. med. Ethik, hrsg. v. W. Hardegg, G. Preiser (Hildesheim 1988) 111f.

[2] Vgl. O. Höffe, Der wissensch. Tierversuch. Eine bioethische Fallstudie, in: Ethik der Wissenschaften, hrsg. v. E. Ströker (München 1984) 117f. Zur Thematik insges.: G.M. Teutsch, Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik (Göttingen 1987, Lit.); Bild der Wissenschaft (1993) H. 3 (Schwerpunktthema Tierversuche).

[3] Vgl. dazu die sehr gründl. gearb. Denkschr. d. Dt. Forschungsgem.: Tierversuche in der Forschung (Weinheim 1993).

[4] Am 12.2.1993 hat der Bundesrat einen umfangreichen Gesetzentwurf zur Änderung des Tierschutzgesetzes vorgelegt (BR-Drucksache 93/92). Nach der Stellungnahme der Bundesregierung (BT-Drucksache 12/4869) wird der Entwurf im Parlament eingebracht. Ob und in welcher Form die vorgeschlagenen Änderungen noch in dieser Legislaturperiode verabschiedet werden, ist allerdings offen. Unterstützt wird der Änderungsantrag von SPD und FDP, die Unionsparteien sind gespalten. Zur rechtl. Frage und zu den angestrebten Änderungen vgl. den sehr gut informierenden Beitr. v. N. Voetz, Tierversuche: Definitionen, gesetzl. Vorgaben, Kontrollen und Perspektiven (Ms. Bonn 1993).

[5] Vgl. §7 des Tierschutzgesetzes in dem führenden Komm. v. A. Lorz, Tierschutzgesetz mit Rechtsverordnungen und Europ. Übereinkommen (München $^{4}$1992).

[6] Vgl. etwa Ph. Schmitz, Ist die Schöpfung noch zu retten? (Würzburg 1985) 209–211; R. Koltermann, Naturphilosophie (Frankfurt $^{4}$1989) 140 f.; G. Altner, Naturvergessenheit (Darmstadt 1991) 248f.

[7] Vgl. etwa D. Birnbacher, Mensch und Kultur, in: Prakt. Philosophie, hrsg. v. K. Bayertz (Hamburg 1991) 279–321; M. Schlitt, Umweltethik (Paderborn 1992) 29–125; A. Auer, Umweltethik (Düsseldorf 1984); B. Irrgang, Christl. Umweltethik (München 1992).

[8] Vgl. J.-C. Wolf, Tierethik (Freiburg/Schw. 1992); Die Natur ins Recht setzen, hrsg. v. M. Schneider, A. Karrer (Karlsruhe 1992), darin insb. die Beitr. v. E. Fulda, Rechte der Tiere (181–228), u. M. Schneider, Tiere als Konsumware? (107–146), auf die ich im folg. wiederholt zurückgreife.

[9] Vgl. P. Singer, Befreiung der Tiere (München 1982); ders., Prakt. Ethik (Stuttgart 1984); Verteidigt die Tiere, hrsg. v. dems. (Frankfurt 1988).

[10] Ders., Prakt. Ethik 83f.

[11] Vgl. ebd.

[12] Vgl. T. Regan, In Sachen Rechte der Tiere, in: Verteidigung d. Tiere 28–47.

[13] Ebd. 45.

[14] Vgl. U. Wolf, Das Tier in der Moral (Frankfurt 1990).

[15] Vgl. dazu H. Kessler, Das Stöhnen der Natur (Düsseldorf 1990).

[16] Vgl. S. N. Bosshard, Erschafft die Welt sich selbst? (Freiburg $^{2}$1987); J.H. Reichholf, Das Rätsel der Menschwerdung (Stuttgart 1990); H. Hemminger, W. Hemminger, Jenseits der Weltbilder (Stuttgart 1991).

[17] Vgl. G. Kraus, Blickpunkt Mensch (München 1983).

[18] A. Auer, Möglichkeiten und Grenzen der tierischen Produktion aus eth. Sicht, in: Notwendigkeit und Grenzen der Produktion von Lebensmitteln tier. Ursprungs, hrsg. v. d. Ak. f. Tiergesundheit (Gießen 1990) 10.

[19] Vgl. H.J. Münk, Art. Tierversuche, in: Neues Lexikon der christl. Moral (Innsbruck 1990) 771–773.

[20] Vgl. ebd.; Dt. Tierärzteschaft e.V., Codex Experiendi (Leitsätze f. Experimente mit Tieren), in: Tierversuche, hrsg. v. H. Gerold (Berlin 1987), denen ich hier teilweise folge.

*Georg Langenhorst*

# Transformationen des „katholischen Romans"

## Brian Moore und David Lodge

Ob es ihn wirklich jemals gegeben hat, den „katholischen Roman", ist unter den derart etikettierten Autoren genauso umstritten wie unter den Literaturkritikern. Fest steht jedenfalls: Seit Anfang unseres Jahrhunderts bis in die 40er und 50er Jahre hinein etablierte sich in der Weltliteratur eine große Anzahl von Romanautoren, die einerseits Katholiken waren – unter ihnen auffallend viele Konvertiten –, die andererseits aber auch religiöse, genauer gesagt: katholische Motive, Fragestellungen, Traditionen und Figuren ins Zentrum ihres literarischen Schaffens stellten[1]. Die wichtigsten Namen der Verfasser dieser „katholischen Romane" seien hier nur kurz in Erinnerung gerufen: Die Norwegerin *Sigrid Undset*, die Franzosen *François Mauriac*, *Charles Péguy*, *Georges Bernanos* und *Léon Bloy*, die Engländer *Gilbert Keith Chesterton*, *Graham Greene* und *Evelyn Waugh*, die primär auf Kurzgeschichten spezialisierte Amerikanerin *Flannery O'Connor*, die Deutschen *Gertrud von le Fort*, *Werner Bergengruen*, *Elisabeth Langgässer* und *Stefan Andres*.

Über Jahrzehnte bestimmten die Romane dieser Autoren einen beträchtlichen Teil des literarischen Lebens. Freilich: Reine kirchliche Bestätigungsliteratur waren sie nie. Den „katholischen Roman" als kirchlich begrüßte und geförderte Kulturerrungenschaft hat es nie gegeben. Im Gegenteil, diese Romane wurden zum Teil von kirchlicher Seite energisch zurückgewiesen und bekämpft. So bemängelt ein diesbezüglicher Aufsatz aus dem Jahr 1952, es handle sich hierbei um „Experimental-Häresie", voll von „abnormen Menschen", um eine „unerfreuliche Gesellschaft" von Leuten, „mit denen man nichts zu tun haben möchte"[2]. Kein Zweifel erstens: Diese Bücher wurden gerade auch von einem kritischen kirchlichen Publikum gelesen, das mit diesen literarischen Werken seine innerkirchliche Emanzipation vorantrieb. Und kein Zweifel zweitens: Die Bücher dieser Autoren werden durchaus bis heute gelesen. Aber ebenfalls unbestritten drittens: Die Blüten dieser literarischen Tradition scheinen heute lange verdorrt. Romane in der angedeuteten Traditionslinie werden seit Jahrzehnten nicht mehr geschrieben oder erreichen zumindest keine größere Leseöffentlichkeit mehr. Schon der Begriff „katholischer Roman" wirkt wie ein angestaubtes Relikt längst vergangener Tage. Wie die gesamte „christliche Literatur"[3] im traditionellen Sinn, scheint das Ende auch dieses spezifischen Genres besiegelt. Warum? Wie erklärt sich der „Tod" des „katholischen Romans"?

## Das Zweite Vatikanische Konzil als Endpunkt des klassischen „katholischen Romans"

„Der katholische Glaube ist die Norm, von der man abweichen kann"[4], schrieb 1961 die schottische Schriftstellerin *Muriel Spark* kurz nach ihrer Konversion zum Katholizismus, die ihr zur literarischen Erweckung wurde. Ihr Werk, mit großen Hoffnungen von Graham Greene und Evelyn Waugh gefördert, die in ihr eine Fortsetzerin der Tradition des katholischen Romans sahen, verdeutlicht als typisches Beispiel die im folgenden zu belegende These: Der katholische Roman im klassischen Sinn war nur denkbar als literarische Auseinandersetzung mit der Realität der katholischen Kirche *vor* dem Zweiten Vatikanischen Konzil, mit einer festgefügten, traditionellen Ordnung, einem monolithischen Normgefüge, das als gleichbleibender und in seinen Grundstrukturen selbstverständlicher Auseinandersetzungshintergrund den Romanen Form gab. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ging den Schriftstellern gerade diese strikte „Norm, von der man abweichen kann", verloren. Karl-Josef Kuschel hat in seiner Studie zur Rezeption der Jesusfigur in der Gegenwartsliteratur demonstriert, daß die Tradition der christlichen Literatur im traditionellen Sinn den Anforderungen der Gegenwart in vielen Punkten nicht mehr entspricht. Besonders ihre „überzogene Sakramentalität und Kultisierung"[5], ihre Konzentration auf das individuell verengte Sünde-Gnade-Thema, ihr weltanschaulicher Dualismus einer radikal getrennten guten oder bösen Grundbestimmung des Menschen ist eindeutig in einer vorkonziliaren Theologie und Weltsicht verankert. Eine differenzierte literarische Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit der katholischen Kirche *nach* dem Zweiten Vatikanum aber erforderte eine neue, sehr viel feinere Wirklichkeitswahrnehmung, eine neue Glaubenseinstellung und folglich auch eine andere literarische Präsentationstechnik.

Zugegeben: Auch nach dem Zweiten Vatikanum blieb die genannte Gruppe von Autoren literarisch produktiv, allen voran durch Graham Greene, eben Muriel Spark oder den Franzosen *Julien Green*. Und auch andere, neue Autoren mit katholischem Hintergrund betraten die literarische Bühne: In Deutschland etwa *Heinrich Böll* und *Günter Grass*. Doch ob Greene oder Böll, Grass und andere: Sie selbst wehrten sich entschieden gegen die Einschätzung und (Ab-)Qualifizierung als „religiöse Autoren"; ein Bekenntnis, eine kirchlich-christliche „Botschaft" war im Gegensatz zu den klassischen katholischen Romanen nicht mehr die grundsätzliche Ausrichtung. Doch wo sie sich mit kirchlichen Traditionen auseinandersetzten, blieb ganz eindeutig die vorkonziliare Situation prägend. Bölls Werke kreisen etwa um die Binnenwelt des absolut traditionell geprägten Kölner Milieukatholizismus, und die wichtigsten provokativen Auseinandersetzungen mit religiösen Fragen von Grass finden sich in dessen ebenfalls ein vorkonziliares katholisches Milieu widerspiegelnden „Danziger Trilogie" (1959–1963). Die katholische Kirche

der Gegenwart, die gewandelte theologische Grundausrichtung nach dem Aggiornamento, blieb für diese Autoren letztlich literarisches Brachland.

Die nur langsam in das kirchliche Alltagsleben eindringende theologische Transformation des Vatikanums – besonders offensichtlich durch die Hinwendung zu den Landessprachen und die Liturgiereform, durch eine erstmalige Ermunterung zur persönlichen Auseinandersetzung mit der Bibel und durch eine ökumenische Öffnung auf „die Welt" hin – erforderte eine literarische Transformation des katholischen Romans, der sich mit der Wirklichkeit der gegenwärtigen katholischen Kirche auseinandersetzt. Ansätze zu einer derartigen Transformation lassen sich freilich bei genauem Hinsehen finden: Schon bei Heinrich Böll, besonders in seinem Sakramentenverständnis und seiner Aufsprengung der politischen Verquikkungen von Kirche und Staat. Darüber hinaus sind im deutschsprachigen Raum literarische Werke zu nennen etwa von *Luise Rinser* oder *Gertrud Fussenegger*, in England Romane von *Iris Murdoch* und *Anthony Burgess*, in Nordamerika von *Walker Percy*[6] oder *Mary Gordon*.

## Moore und Lodge – Verwurzelung im irischen Katholizismus

Am nachdrücklichsten demonstrieren läßt sich die Transformation des traditionellen katholischen Romans jedoch bei zwei englischsprachigen, auch in Deutschland nicht zuletzt aufgrund der zum Teil weithin beachteten Verfilmungen ihrer Romane immer bekannter werdenden Autoren, bei dem Engländer *David Lodge* und dem Kanadier *Brian Moore*. Im Gegensatz zu der Mehrheit der anderen „katholischen Autoren" gehören sie nicht zu den Konvertiten, sondern wurden katholisch getauft und erzogen. Gerade deshalb haben sie im Wandel ihres eigenen Glaubensverständnisses offene Augen für den Wandel der gesamtkirchlichen Situation. Auf sehr verschiedene Art und Weise findet bei ihnen die Tradition des katholischen Romans in neuer, nun auch das Zweite Vatikanum literarisch rezipierender Form eine würdige Fortsetzung.

Lodge und Moore – bei aller Verschiedenheit verbindet sie ihre religiöse Verwurzelung im irischen Katholizismus. Wie so viele andere der großen literarischen Gestalten Irlands, leben und schreiben beide jedoch nicht dortselbst: Der 1921 in Belfast geborene Moore emigrierte 1948 nach Kanada und lebt seit einigen Jahren in Kalifornien; der vierzehn Jahre jüngere Lodge wurde in London geboren, über die Familie seiner Mutter reicht die katholische Traditionslinie jedoch nach Irland zurück. Neben diesen Rückbezug auf die irische Katholizität verbindet die beiden Autoren die Grundorientierung an zwei großen literarischen Leitgestalten. Die erste ist der ebenfalls aus Irland stammende *James Joyce:* Drei der Romane Moores bis hin zu seinem vorletzten Roman „Lies of Silence" von 1991 spielen in Belfast unter deutlicher Bezugnahme auf Joyces Schilderungen Dublins. Gleichzeitig ist

Joyce das große, immer wieder spielerisch zitierte oder strukturell übernommene literarische Vorbild von Lodge. Zweite gemeinsame Vorbildfigur und gleichzeitig Begleitgestalt: *Graham Greene*, für Brian Moore offensichtliche und mehrfach zitierte Bezugsgestalt. Greene seinerseits bezeichnete Moore als seinen Lieblingsschriftsteller unter den lebenden Autoren. Lodge wiederum kennzeichnet seine ersten Romane als Versuch, „das spirituelle und moralische Drama von Greenes Romanen in eine eher bürgerliche Vorstadt-Atmosphäre zu übertragen"[7], und auch seine Werke wurden von Greene lobend hervorgehoben.

Ein weiteres verbindet diese beiden Autoren: Ihre jeweils ersten Romane spiegeln noch völlig traditionsverwurzelt die Alltagssituation von Katholiken in der vorkonziliaren Epoche. Moores auch auf deutsch vorliegender Erstlingsroman „The Lonely Passion of Judith Hearne"[8] von 1955 schildert den allmählichen quälenden Niedergang einer einsamen katholischen Frau mittleren Alters in Belfast, deren religiöse Besessenheit sich in Verbindung mit zunehmendem Alkoholismus zur Obsession steigert und in dem gewaltsamen Aufbruch eines Tabernakels ihren explosiven Höhepunkt findet. „The Picturegoers"[9], der 1960 erschienene erste Roman von Lodge, schildert seinerseits den Alltag einer Gruppe von katholischen Familien in einer Londoner Vorstadt in den späten 50er Jahren. Beide Autoren nehmen jedoch die Wandlungen der Kirche bewußt wahr und integrieren diese in ihr literarisches Schaffen. Gerade deshalb verdient ihr Werk besonderes Interesse.

## Brian Moore – Zeuge des Paradigmenwechsels in der katholischen Kirche

Brian Moores Romane stehen insgesamt der Tradition des katholischen Romans weit näher als die von David Lodge. Dies wird vor allem an zwei inhaltlichen Strukturmerkmalen seines Werks deutlich. Zunächst kreisen seine vielfach verfilmten Romane immer wieder um das Problem der individuellen Erlösung, des einzelmenschlichen Heils – ein typisches Thema der traditionellen christlichen Literatur. Auffällig ist aber vor allem, daß immer wieder Klerikergestalten im Zentrum der Romane stehen – wiederum ein traditionelles Merkmal des klassischen katholischen Romans[10].

Neben dem Anfangsroman „Judith Hearne" sind aus religiöser Perspektive vier Romane Moores von besonderem Interesse. Da ist zunächst der 1983 erschienene, seit 1992 auch auf deutsch vorliegende Roman „Cold Heaven" („Kalter Himmel") zu nennen, eine ironische Umkehrung des klassischen Strukturprinzips des Verlusts einer religiösen Glaubensüberzeugung. Hier wird statt dessen die Bedrohung eines atheistischen Unglaubens durch mehrere Verführungen zum Glauben geschildert. Die Heldin des Romans ist die selbsterklärt atheistische Arztfrau Marie Davenport, deren traditionell vorkonziliare Kindererziehung in Rückblenden ebenso einfühlsam geschildert wird wie schon in Moores früherem Roman „I am

Mary Dunne" („Ich bin Mary Dunne", 1968). Marie Davenport erlebt eine visionäre Marienerscheinung. Sie verweigert sich jedoch dem Glauben an die Realität dieser Erscheinung selbst dann, als das Leben ihres Mannes bedroht und an ihr Bezeugen der Erscheinung geknüpft zu sein scheint. Der Roman bewahrt in der Perspektive der skeptischen Heldin durchgängig die Möglichkeit, zwei Realitätsebenen nebeneinander zu präsentieren: eine, in der die Erscheinung als real angesehen wird, und die andere, in der alles rationalistisch erklärt werden kann. „Ein Wunder ist nur ein Zeichen: es zwingt aber nicht zum Glauben" (251), so ein von Marie Davenport zu Rat gezogener Pfarrer. Die Begegnung mit der wahrhaft mystischen Figur der Mutter St. Jude drängt sie schließlich vollends dazu, ihre atheistische Position aufzugeben. Durch alle Versuchungen hindurch behält sie freilich letzlich doch ihren Glauben an den Nichtglauben. „Ich glaube nicht an so etwas. Ich will nicht daran glauben", so die Heldin am Ende des Romans: „Man hat als Mensch das Recht, nicht zu glauben" (331).

1985 erschien der 1992 von Bruce Beresford äußerst erfolgreich verfilmte Roman „Black Robe" („Schwarzrock"). In diesem seinem einzigen historischen Roman schildert Moore den Versuch der Jesuiten, im 17. Jahrhundert die Indianerstämme Kanadas zu missionieren. Der Roman ist so gesehen ein nordamerikanisches Pendant zu *Fritz Hochwälders* Jesuitendrama „Das heilige Experiment" von 1947. Anhand des spannend geschilderten Schicksals des fiktiven Helden Pater Paul Laforgue werden die praktischen und theologischen Schwierigkeiten und Grundprobleme von christlicher Mission veranschaulicht. Die eigentliche Quintessenz wird einem Indianerhäuptling in den Mund gelegt, der am Ende erkennt: „Du und dein Gott seid nicht geeignet für unser Volk" (260). Doch diese Einsicht hat nicht das letzte Wort. Nur durch das Naturwunder einer Sonnenfinsternis dem Martertod entronnen, zweifelt Laforgue an seinem bisherigen Gottesglauben und seinem Missionsauftrag, denn: Sind nicht die Indianer „wahrere Christen, als wir es je sein werden" (116)?, so schon die frühe Nachfrage des jungen Begleiters von Laforgue. Dann aber schreiben die Indianer einige Heilungen des – von den Weißen eingeschleppten – epidemischen Fiebers den Missionaren zu und verlangen daraufhin die Taufe. Laforgue schwankt: Ist der Glaube Voraussetzung zur Taufe oder ermöglicht die Taufe den Glauben?

„Liebst du uns?" wird er von dem Indianerhäuptling gefragt. „Ja." „Dann taufe uns" (263). Dieser Dialog gibt den Ausschlag. Zwar unsicher darüber, was Gottes Wille sei – auf die Frage fühlt er nur „das Schweigen" –, tauft er den Indianerstamm, der die Zeremonie „krank und verständnislos" über sich ergehen läßt. Aber: „War das Gottes Wille? War das eine echte Taufe oder nur Hohn? ... Ein Gebet kam ihm in den Sinn, endlich ein aufrichtiges Gebet: ‚Verschone sie. Verschone sie, o Herr'" (264 f.). Anhand des Themas der Mission reflektiert Moore das Verhältnis von Christentum und anderen Religionen, den exklusiven Wahrheits- und Heilsanspruch der katholischen Kirche. In der literarischen Problematisierung

dieser Fragen stellt er sich mitten in die theologischen Debatten der Gegenwart. Feststehende Antworten und katechismusartige Sicherheiten kann und will er dabei nicht anbieten, sein Roman ist ein Zeugnis der Suche.

1987 erschien Moores in Deutschland wohl erfolgreichster Roman „The Colour of Blood" („Die Farbe des Blutes"): vom Schauplatz Kanada hin zu einem fiktiven Staat im noch völlig vom Kommunismus beherrschten Ostblock, in dem man unschwer eine fiktive Variation Polens erkennen kann, wo Moore einige Zeit als UNO-Beauftragter verbracht hat. Im Zentrum dieses Romans steht Kardinal Stephan Bem, das Oberhaupt der Landeskirche. In einem komplizierten System von Realpolitik und Konkordatsbestimmungen hat er es in Übereinstimmung mit Rom als sein Lebenswerk betrachtet, eine Art Koexistenz von kommunistischem Staat und katholischer Kirche aufzurichten. Mit beklemmender Genauigkeit wird das System des Mißtrauens, der Bespitzelung, der Intrigen und undurchsichtigen Machenschaften beschrieben, diese Gratwanderung von Treue zur Kirche, dem Erreichen des Besten für die Menschen und der notwendigen Minimalloyalität dem Staat gegenüber geschildert. Zwei seiner Bischöfe streben jedoch eine konservative nationale Konterrevolution an und lassen ihn entführen.

Nachdem ihm unter dramatischen Umständen die Flucht gelingt, kann er im letzten Moment den Ausbruch der geplanten Konterrevolution verhindern, die seiner Befürchtung zufolge Tausende von Opfern fordern würde. Sein Lebenswerk ist gerettet. Im Text heißt es: „Große Freude erfüllte ihn. Endlich hatte er Frieden" (194). Der Roman läßt ihn freilich ein romerohaftes Märtyrerende finden: Während des Austeilens der heiligen Kommunion wird er von einer Extremistin der Verschwörergruppe erschossen. Sein letzter Gedanke gilt dem – schon von „Blackrobe" her bekannten – „Schweigen Gottes": „Ob es sich wohl veränderte im Augenblick seines Todes?" (195).

Mit diesem Roman stellt sich Moore am deutlichsten in eine Nachfolgetradition Greenes. Die Wahl des Ortes der Handlung ist einerseits ein Reflex auf die politische und gerade kirchenpolitische Situation unter dem Wojtylapapst, andererseits aber auch eine Flucht in eine eher traditionell-vorkonziliare Glaubenslandschaft, in der theologiegeschichtliche Konflikte plastisch-drastische Konkretisierung erfahren können. Die eher modern-westeuropäische Perspektive hatte Moore bereits in einem seiner früheren Romane meisterhaft ausgestaltet, der im Folgenden näher untersucht werden soll.

## „Katholiken" als literarisch-kirchenpolitisches Paradigma

Schon 1972 hatte Moore seinen Roman „Catholics" („Katholiken") veröffentlicht, seine eindrücklichste Auseinandersetzung mit der nachkonziliaren kirchlichen Wirklichkeit. Moore wagt einen prospektivischen Blick auf die Zukunft der katho-

lischen Kirche. Er läßt den Roman in den letzten Jahren vor der Jahrtausendwende spielen. Gerade aus heutiger Perspektive, da wir in der von Moore vorhergesagten Zeit leben und sich die amtskirchliche Entwicklung so ganz anders ergeben hat, erfährt dieser Roman eine bedrückende und immer noch erschütternde Aktualität. Während sich in Moores Vision die römische Kirche ganz dem Geist der Aufklärung und dem binnenchristlichen Ökumenismus sowie dem Dialog mit dem Buddhismus geöffnet hat, gestattet ein Abt als geistliches Oberhaupt einer entlegenen Insel im Westen Irlands immer noch den Vollzug der Messe im alten lateinischen Ritus. Gerade weil diese liturgische Praxis vom Fernsehen publik gemacht wird und reißenden Zulauf findet, wird diese Entwicklung als Bedrohung des ökumenischen Friedens betrachtet. So entschließt sich die liberal-aufgeschlossene Kirchenführung in Rom, den jungen amerikanischen Priester James Kinsella auf die Insel zu schicken, um dort, ausgestattet mit einem Weisungsbrief des Ordengenerals, „nach dem Rechten" zu sehen und den Kirchenfrieden wiederherzustellen.

Der Roman schildert nun den Konflikt zwischen der auf der Insel immer noch herrschenden vorkonziliaren Kirchenrealität und der – durch den Kunstgriff des Vorausgreifens in das Jahr 2000 zugespitzt ermöglichten – nachkonziliar-ökumenischen Vision des realisierten Aggiornamento. Das Aufeinanderprallen der beiden Welten, der beiden gleichzeitig existierenden kirchlichen Paradigmen könnte drastischer kaum geschildert werden. Der Ruderer, der Kinsella auf die Insel mitnehmen soll, verfehlt ihn, weil er ihn in seiner nunmehr selbstverständlichen „weltlichen Kleidung" nicht als Priester identifizieren kann. „Er war Priester, aber sie wußten nicht, daß er Priester war, weil die Priester, die sie kannten, schwarze Anzüge oder Kleider wie alte Frauen trugen, lange braune Gewänder, Sandalen und dicke Gürtel mit eingeknüpften Rosenkranzperlen" (28). Ironische Umkehr der Perspektiven: In einer Zeit, in der das Vierte Vatikanische Konzil bereits zurückliegt, in der Lourdes und die Ohrenbeichte abgeschafft sind, in der das eucharistische Geschehen als symbolhaftes Ereignis betrachtet wird, erscheint der liberal-aufgeschlossene Kinsella den Mönchen auf der irischen Insel als „Inquisitor", der ihnen die „moderne Häresie" aufzwingen will. Denn, so einer der Mönche im Gespräch, diese neue Messe sei doch nur „eine Farce und ein Lallen, kein Gespräch mit Gott, sondern mit unserem Nachbarn" (67).

Der Abt der Insel erweist sich freilich im Lauf der Auseinandersetzung als ein Mensch, der seinen eigenen Glauben verloren hat: „Es gibt keinen Vater im Himmel" (114). Er beugt sich schließlich dem Befehl seines Ordensoberen im Bewußtsein, damit das Glaubensleben seiner frommen, traditionellen Mönche vielleicht definitiv zu überfordern. Im Bewußtsein seiner endgültigen religiösen Resignation zwingt er mit Hilfe eines von ihm als Disziplinierungsmittel eingesetzten Gebets ihre Revolte jedoch nieder. „Er betrat das Nichts. Nie würde er zurückkommen. War im Nichts" (147).

Meisterhaft führt Moore in diesem Roman die Tragik des Konflikts zweier riva-

lisierender christlicher Paradigmen vor Augen: „Aggiornamento – war es das, womit die Unsicherheit begonnen hatte?" (121), grübelt der Abt. „Gestern noch Rechtgläubigkeit, heute Häresie" (87), so seine provokative Behauptung. Die besondere Stärke des Romans liegt darin, daß Moore beiden Seiten ein menschlich sympathisches Profil gibt. Sowohl Kinsella als auch die Mönche haben in ihrer jeweiligen Perspektive recht. Weder ist Kinsella der pragmatische Skeptiker, im Gegenteil: Sein modern christlicher, befreiungstheologisch inspirierter Glaube wird positiv gezeichnet. Aber auch die Mönche sind in ihrer Binnenperspektive verstehbar in ihrem Beharren auf den alten Glaubenssicherheiten. Moore hält die Balance ausgeglichen, gerade so erweckt er Mitgefühl für die menschliche Tragik der Beteiligten. Wie in kaum einem anderen Roman gelingt es hier, den Paradigmenwechsel in der katholischen Kirche durch das Zweite Vatikanum anschaulich und in seiner Alltagsbedeutung begreifbar zu machen.

## David Lodge – Zeuge der Emanzipation der katholischen Basis

Der 1935 geborene David Lodge gehört ohne Zweifel zu den schillerndsten Figuren der gegenwärtigen Literaturszene Englands. Lange Jahre als Professor für englische Literatur in Birmingham tätig, hat er sich als einer der führenden Kenner des Strukturalismus einen akademischen Namen gemacht. Wirklich bekannt geworden ist er freilich als Romancier, speziell als Hauptvertreter des typisch britischen Universitätsromans. Seine äußerst witzig-intelligenten und zum Teil ebenfalls erfolgreich verfilmten Romane „Changing Places" („Ortswechsel", 1975), „Small World" („Schnitzeljagd", 1984) und jüngst „Nice Work" („Saubere Arbeit", 1988) haben ihn zu einem der auch international meistgelesenen englischen Gegenwartsautoren gemacht. Aus deutscher Sicht besonders interessant ist zudem der – freilich noch nicht ins Deutsche übertragene – Roman „Out of the Shelter" von 1970, in dem Lodge seine Erfahrungen schildert, die er 1951 sechzehnjährig mehrere Wochen im „Land des Feindes", in Heidelberg machen konnte: Eine lesenswerte Außenbetratung der Lebenswirklichkeit im Nachkriegsdeutschland.

In unserem Zusammenhang konzentrieren wir uns auf die Romane, in denen die katholische Lebenswelt Englands im Zentrum steht. Von seinem gesamten literarischen Ansatz her entfernt sich Lodge weit mehr von den Traditionen des katholischen Romans als Moore. Ihm geht es nicht so sehr um herausragende Einzelgestalten, etwa Priesterfiguren, sondern um das katholische Alltagsleben der einfachen Menschen. Lodge schreibt hochreflektierte und dennoch spannend-flüssig konzipierte „Metaliteratur", die durchzogen ist von stilistischen Anklängen an große literarische Vorbilder, Bildungszitaten, Reflexionen über sprachphilosophische Gegenwartsströmungen, Perspektivenwechseln und ähnlichen formellen Kniffen. Hiervon werden auch seine vier „katholischen" Romane maßgeblich geprägt.

Auf „The Picturegoers" von 1960 folgte 1965 der Roman „The British Museum is Falling Down" („Adamstag"). Lodge – großer Anhänger des Aggiornamento von Johannes XXIII. – versteht diesen Roman zumindest auch als „Beitrag eines Laien" zur binnenkirchlichen Diskussion um das Problem der späteren Moralenzyklika „Humanae Vitae" (10) Papst Pauls VI., wie er in seinem 1987 zur deutschen Ausgabe verfaßten Vorwort erklärt. Dieses Buch sei der Roman eines jungen, mittellosen, den Weisungen der Kirche folgenden katholischen Hochschuldozenten, „Ehemann und Vater zweier kleiner Kinder, der in der ständigen Angst davor lebte, ein drittes in die Welt zu setzen" (9). So ist denn auch der Held dieses Romans ein junger katholischer Literaturwissenschaftler, der im britischen Museum seine Doktorarbeit fertigzustellen versucht, in Gedanken aber immer wieder abschweift: in literarische Phantasiewelten einerseits, in denen Lodge meisterhaft Weltautoren wie Joyce, Kafka, Hemingway oder andere parodierend nachahmt, und andererseits zu seiner Frau, die fürchtet, zum dritten Mal schwanger zu sein. Lodge entwirft hier ein lebendiges Bild von der katholischen Lebenswelt im England der sechziger Jahre, in denen die theologischen Veränderungen des Zweiten Vatikanums bereits ansatzweise erahnt werden, in denen jedoch der Alltag ganz maßgeblich von der Diskussion um die Frage der Empfängnisverhütung bestimmt wird.

Lodges vielbeachteter jüngster Roman von 1992, „Paradise News" („Neueste Paradiesnachrichten"), stellt uns in eine völlig andere geistige und religiöse Wirklichkeit. Held dieses Romans ist Bernard Walsh, ein ehemaliger katholischer Priester und Theologe, der aufgrund einer grundsätzlichen Glaubenskrise und Problemen mit dem für ihn nicht mehr einsichtigen Pflichtzölibat sein Priesteramt aufgegeben hat. Als nunmehr agnostischer Theologe unterrichtet er seit kurzem in „religious studies", im Fachbereich „vergleichende Religionswissenschaft", in dem im England der Gegenwart selbstverständlich alle religiösen Traditionen ohne persönliches Bekenntnis gleicherart nebeneinander stehen und unterrichtet werden. Der religiöse und weltanschauliche Pluralismus ist im England der Gegenwart, wo nur 15 Prozent der Bevölkerung sich zum christlichen Glauben bekennen, längst Realität. Spezifikum dieses Romans: An die Stelle der traditionellen Volksreligiosität ist der moderne Massentourismus getreten, das Reisen hat als säkularisierte Form die Wallfahrt ersetzt. Um dieses Grundthema kreist der Roman.

In Bernard Walsh hat Lodge eine Figur geschaffen, die Reflexionen über die katholisch-christliche Glaubenskrise der nachkonziliaren Gegenwart mit Auseinandersetzungen über die benannte neue religiöse Pluralität verbindet. Als Gegenfigur dient zum einen Bernards irischstämmiger Vater, der noch voll und ganz die vorkonziliare Katholizität repräsentiert. Von einer Schwester des Vaters an ihr Totenbett gerufen, reisen Vater und Sohn für einige Wochen nach Hawaii. Bernard Walshs Tante, die zweite Gegenfigur, hatte sich ihrerseits schon früh vom Glauben losgesagt, wünscht sich nun aber von ihrem Neffen Aufklärung über die katholi-

sche Religion, zu der sie wieder zurückgefunden hat. Die Gespräche der beiden über Krankheit, Sünde, Tod, ein Weiterleben nach dem Tod im Spiegel der modernen Theologie zählen für den an theologischer Reflexion interessierten Leser zu den Höhepunkten dieses Romans, dessen abschließendes „Evangelium", „good news", die Aussicht auf eine glückliche Liebesbeziehung für den Helden ist.

## „How far can you go?" – Die Folgen des Konzils im Alltagsleben von Katholiken

Zentrale Bedeutung für das Christentumsverständnis von Lodge erhält jedoch jener Roman, der als Gelenkstelle zwischen „Adamstag" und „Neueste Paradiesnachrichten" betrachtet werden kann: der 1980 veröffentlichte, leider noch nicht ins Deutsche übersetzte Roman „How far can you go?". Wes Geistes Kind er ist, zeigt schon das dem Buch vorangestellte Motto aus Hans Küngs „Christ sein": Es geht Lodge um eine Betrachtung der katholischen Lebenswirklichkeit aus den loyalen Augen eines aufgeklärt-denkenden modernen Menschen. Wie schon in „The Picturegoers" konzentriert sich Lodge auf eine Gruppe von jungen Katholiken, die er über einen Zeitraum von mehr als fünfundzwanzig Jahren begleitet. In der Anfangsszene in den fünfziger Jahren versammeln sie sich zu einem traditionell-lateinischen Studentengottesdienst in London. Am Schluß des Romans feiern sie Ende der siebziger Jahre als basiskirchliche Gemeinschaft ein freies ökumenisches Osterfestival. Zwischen diesen beiden zeitlichen und kirchlichen Extrempolen spannt sich der unterschiedlich verlaufende Lebensprozeß der einzelnen Mitglieder dieser Gruppe, anhand deren der Wandel der kirchlichen Alltagswirklichkeit gespiegelt wird. In dieser Konzeption ist „How far can you go?" der einzige große Roman seiner Art, der das kirchengeschichtlich-praktische Alltagsleben dieser Epoche explizit zum Thema macht.

Der Titel des Romans weist auf ein Zentralthema hin, das in Lodges Romanen immer wieder zur Sprache kommt: die Sexualmoral. „Wie weit darf man gehen?", diese Frage stellt sich für seine Figuren, junge Katholiken und Katholikinnen, immer wieder. Kein Wunder deshalb, daß neben den Veränderungen in der Liturgie, dem Wandel im Schuld- und Sündenverständnis – von Lodge sehr einfühlsam und anschaulich nachgezeichnet – besonders die Frage der Sexualmoral und insbesondere der Geburtenkontrolle im Zentrum steht. Die großen, von Johannes XXIII. geweckten Hoffnungen gerade auch hinsichtlich dieser Frage erfüllten sich unter Paul VI. für Lodge, für seine Figuren nicht, im Gegenteil: Für die Gruppe seiner Romanhelden wurde speziell „Humanae Vitae" zum Anstoß einer grundsätzlichen Emanzipationsbewegung der katholischen Basis gegenüber der „Amtskirche". Ein Teil der Figuren entfremdet sich von der Kirche, die Mehrheit nimmt jedoch das konziliare Kirchenverständnis als Gottesvolk ernst und beteiligt sich aktiv in der

katholischen Basiskirchenbewegung. Eine kleine Minderheit aber, repräsentiert ausgerechnet durch den Konvertiten Edward, sehnt sich nach den alten Sicherheiten der vorkonziliaren Situation zurück. Lodge selbst emanzipiert sich in Fragen der Sexualmoral als Autor, indem er um so mehr – im Gefolge von D. H. Lawrence – gerade auch die sexuellen Entwicklungen und Probleme seiner Charaktere schildert.

Gerade der Blick auf die einfachen Menschen, die „Durchschnittskatholiken", erweist sich in den Romanen von Lodge als wohlgewählte Perspektive: Er zeichnet Lebensgeschichten nach, in denen menschliches Scheitern und beruflicher Erfolg, glückliches Familienleben und tragisches Einzelschicksal, Ehescheidung und homosexuelles „coming out", Konversion, Glaubensverlust und Überzeugungswandel thematisiert werden können. Grundprinzip der Schilderungen ist dabei eine tiefe Sympathie für seine Figuren, ein mit reichlich britischem Humor gewürztes Mitfühlen, Mitleiden und Mitfreuen. In den Diskussionen der verschiedenen Figuren über die Geschehnisse der Epoche wird ein Lebensgefühl spürbar, das eine kirchliche Achsenzeit von innen spiegelt, von unten ausleuchtet.

Der trotz allen Realitätsbewußtseins von einem Hoffnungsschwung getragene Roman endet mit einem direkten Wort des Autors an den Leser. „Während ich dieses letzte Kapitel schrieb, starb Papst Paul VI. und wurde Johannes Paul I. zum neuen Papst gewählt. Noch bevor ich es abtippen konnte, war Johannes Paul I. gestorben und Johannes Paul II. zu seinem Nachfolger bestimmt ... Eine sich wandelnde Kirche bestimmt einen Papst, der offenbar davon überzeugt ist, daß der Wandel bereits zu weit gegangen ist. Was wird nun passieren? Die Wetten sind offen, die Zukunft ist ungewiß, aber es wird interessant sein, sie zu beobachten" (243 f.). Ob man die skeptisch-pluralistischen „Neuesten Paradiesnachrichten" von 1992 als Antwort auf diesen Ausblick verstehen darf? Es wird spannend sein, Lodges weitere Romane auf seine kirchenpolitische und theologische Einschätzung der Lage hin zu untersuchen.

## Transformationen des „katholischen Romans" – Strukturmerkmale und Perspektiven

In einem haben sich die „katholischen Romane" nicht geändert: In ihnen finden sich nicht Widerspiegelungen der jeweiligen kirchlich-hierarchischen Orthodoxie, sie sind keine amtskirchliche Bestätigungsliteratur. Im Gegenteil: Sowohl Moore als auch Lodge ringen mit ihrer Kirche, an die sie biographisch und religiös gebunden sind und von der sie sich ablösen. Sie ringen mit und um ihren Glauben, reiben sich an den institutionellen Rahmenbedingungen. Eines jedoch hat sich radikal verschoben: Waren frühere „katholische Romane" in ihrer Grundstruktur auf ein positiv christliches Bekenntnis, eine Glaubenswerbung ausgerichtet, so tritt dieses

Motiv nun in den Hintergrund. Aufklärung über katholisch-christliche Überzeugungen und Glaubenspraxis ja, aber kein Bekenntnis: Eher eine Problematisierung. Moores Ringen um den rätselhaft „schweigenden Gott" im Zusammenprall zweier christlicher Paradigmen, Lodges Wahrnehmung der zunehmend beliebigen religiös-weltanschaulichen Pluralität, in der die Standfestigkeit im eigenen Glauben gerade für den aufgeklärt-modernen Menschen mehr und mehr zum Problem wird – in diesen Romanen schildern katholische Autoren anhand von direkter stofflicher Auseinandersetzung mit kirchlicher Realität ihre Glaubenszweifel und Glaubenssuche. Einig sind sie sich darin, daß es kein Zurück geben kann hinter das Zweite Vatikanische Konzil, einig aber auch in dem Bewußtsein, daß die kirchliche Alltagspraxis als konkrete Umsetzung des gewandelten Glaubens ein genauso offenes Problem ist wie die Plausibilität theologisch-adäquater Sprache und Denkform.

Das „Ende des katholischen Romans" zu postulieren, hat sich als vorschnelle Verabschiedung einer nach wie vor wirkmächtigen Literaturgattung erwiesen. Nicht ein Ende, sondern eine – durch das Zweite Vatikanum bedingte – absolut notwendige Transformation ist zu konstatieren, die weiterer Untersuchungen bedürfte: Wie etwa stellt sich die Situation konkret in Deutschland dar, wie in Frankreich, Italien oder Polen? Ist der lateinamerikanische Roman in Teilen zumindest auch ein neues Refugium katholischer – befreiungstheologisch inspirierter – Literatur?[11] Aber auch noch einmal grundsätzlicher gefragt: Läßt sich nach dem Zweiten Vatikanum die theologische und kirchliche Realität nicht viel besser in Anspielungen, indirekten Bezügen und Hintergrundspiegelungen darstellen, so daß die Suche nach direkt „katholischen Romanen" die Blickweise und Suchrichtung unzulässig verengt? Moore und Lodge zeigen jedenfalls, daß zeitgenössische katholische Themen in Romanen der Gegenwart nach wie vor präsent, ja literaturfähig sind, daß sie diskutiert und gestaltet werden.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. die ausführl. „abschließende" Bibliographie: A. J. Menendez, The Catholic Novel. An Annotated Bibliography (New York 1988); G. Kellogg, The Vital Tradition: The Catholic Novel in a Period of Convergence (Chigaco 1970); Zwischen Dogma und säkularer Welt. Zur Erzähllliteratur englischsprachiger katholischer Autoren im 20. Jahrhundert, hrsg. v. B. Engler, F. Link (Paderborn 1991).

[2] B. Herzog, Bemerkungen zur kath. Lit. der Gegenwart, in dieser Zschr. 149 (1951/52) 420–426. Daß es auch differenziertere gegenteilige Einschätzungen gab, belegt J. Stopp, Der kath. Roman im heutigen England. Graham Greene und Evelyn Waugh, ebd. 153 (1953/54) 428–443.

[3] Der „Tod der christl. Literatur" gilt spätestens seit 1968 als feststehender Topos; vgl. W. Ross, Ist die christl. Literatur zu Ende?, in: Moderne Literatur und christl. Glaube, hrsg. v. F. Henrich (Würzburg 1968) 127–146.

[4] M. Spark, My Conversion, in: Twentieth Century 170 (1961) 58.

[5] K.-J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur ([1]1978, München 1987) 85.

[6] R. A. Stelzmann, Zum Tod Walker Percys, in dieser Zschr. 208 (1990) 629–634.

[7] D. Lodge, Write On. Occasional Essays 1965– 1985 (London 1988) 64.

[8] B. Moore, Die einsame Passion der Judith Hearne (Zürich 1990). Moores Werke sind vom Diogenes-Verlag in Zürich hervorragend betreut und liegen größtenteils übersetzt und als Taschenbuch vor. Zu Moore siehe das Sonderheft: Irish University Review 18/1 (Spring 1988).

[9] D. Lodge, The Picturegoers ([1]1960, London 1993). Im Gegensatz zu Moore ist die Situation der verlegerischen Betreuung der Werke von Lodge weniger erfreulich. Nach der eher stiefmütterlichen Behandlung durch die Verlage Paul List und Ullstein hat nun der Züricher Verlag Haffmanns die Rechte im deutschsprachigen Raum übernommen. Nicht alle Romane liegen dt. vor, weitere Übersetzungen sind aber angekündigt.

[10] Vgl. den knappen, aber informativen Überblick: H. Becher, Priestergestalten in der Romanliteratur der Gegenwart, in dieser Zschr. 153 (1953/54) 345–355.

[11] Vgl. hierzu: W. Lustig, Christl. Symbolik und Christentum im spanisch-amerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts (Frankfurt 1989). Lustig weist nach, daß die lateinam. Lit. der 50er und 60er Jahre als Seismograph für die spätere (!) theol. Entfaltung der Befreiungstheologie gesehen werden kann.

*Hermann Pius Siller*

# Kirchenreform

Mehr als der Konforme muß sich der Kritiker über die Voraussetzungen seines Handelns im klaren sein. Das gilt erst recht vom Kirchenkritiker. Die Maßstäbe seiner Kirchenkritik waren meist schon in der Lebensgeschichte des Kritikers nicht immer die gleichen. Deshalb stellen sich etwa folgende Fragen: Hat sich die Kirche in den vergangenen, sagen wir etwa dreißig Jahren zum Schlechteren hin verändert? Oder ist sie nur stehengeblieben, während unsere Erwartungen und Maßstäbe, unsere Zeit und unsere Gesellschaft mit ihren Wertungen und Plausibilitäten sich verändert haben? Wir brauchen also nur unsere Erinnerung in Anspruch nehmen, um in der Kritik nicht leichtfertig zu sein, um uns nicht von den Trends stillschweigend unserer biographischen Identität berauben und einfach mittreiben zu lassen. Woher kommt die heute so spürbare Diskrepanz zwischen dem, was die Kirche uns zumutet, und dem, was wir von ihr erwarten? Was ist es denn, das uns heute an der Kirche leiden macht?

## Kulturelle Voraussetzungen der Kirchenkritik

Wenn wir nicht inhaltlich, sondern formal und wissenssoziologisch hinsehen, lassen sich grob zwei Standpunkte unterscheiden. Erster Standpunkt: Die Kirche scheint in ihren gesetzhaften Traditionen erstarrt. Sie ist unbeweglich geworden. Das Leben geht an ihr vorbei. Sie will uns nicht gestatten, so zu sein wie die Zeitgenossen. In der Tat fühlen viele Christen ihre Kirchenzugehörigkeit unter einem starken negativen Plausibilitätsdruck: Es wird als einfältig und fast als unmoralisch gewertet, sich noch zur Kirche zu zählen. Das ist das Leiden der sogenannten „Progressiven". – Zweiter Standpunkt: Die Kirche scheint sich den gesellschaftlichen Plausibilitäten der Gegenwart zu sehr anzupassen. Es läßt sich in ihr das nicht mehr wiedererkennen, was wir für unsere christliche Identität und unsere biographische Kontinuität als wesentlich erachten. Das sind die Leiden der sogenannten „Konservativen".

Auch theologisch lassen sich ebenso grob zwei entsprechende Standpunkte unterscheiden. Erster Standpunkt: Der okzidentale Modernisierungsprozeß – dazu gehören die Verwissenschaftlichung der Lebenswelt, die Technologie, die Aufklärung und die Säkularisierung – ist nicht hintergehbar. Er ist ein wichtiger Schritt zur Humanisierung. Deshalb muß diesem Modernisierungsprozeß in der Theolo-

gie inhaltlich Raum gegeben werden. Eine Theologie, die sich wissenschaftlich ernst nimmt, muß die historischen, psychologischen und soziologischen Wissenschaften einbeziehen. Sie versteht sich als liberale Theologie. – Zweiter Standpunkt: Sache der Theologie ist ausschließlich die Offenbarung. Diese ist theologisch zureichend und tragfähig. Der okzidentale Modernisierungsprozeß ist so positiv nicht einzuschätzen: weder die Aufklärung noch die historischen Wissenschaften, und schon gar nicht die Säkularisierung. Dieser Typ von Theologie neigt dazu, Kirche, Dogma und Offenbarung ungeschichtlich und unhermeneutisch zu sehen. Er hat kein Auge für die eigene Kulturabhängigkeit. Er tendiert zum Offenbarungspositivismus.

Diese beiden Standpunkte sind natürlich stark vergröbert. Zumeist bewegen wir uns irgendwo dazwischen. Die Gegenüberstellung will lediglich sichtbar machen, daß es in der Kirche und in der Theologie ein unterschiedliches Verhältnis zur Kultur gibt. Und dieses unterschiedliche Verhältnis zur eigenen Kultur bedingt jeweils andere Voraussetzungen für eine Kirchenkritik. Als Beobachter tun wir gut, uns nicht vorschnell mit einem Standpunkt zu identifizieren. Denn die Ambivalenz und Vieldeutigkeit jeder geschichtlichen Entscheidung läßt sich leicht an Beispielen einsichtig machen. Der Zölibat wurde zu Beginn des 4. Jahrhunderts als eine Angleichung des Lebensstils der Kleriker an den des Mönchtums gefordert. Die Kirche, die in eine Totalidentifikation mit der spätantiken Gesellschaft zu geraten drohte, galt es in eine kulturelle Distanz zu dieser und damit in eine Kontinuität zur Kirche der Martyrer zu bringen. Ein wichtiger Schritt in der Durchsetzung des Zölibats wurde allerdings erst im 11. Jahrhundert im Investiturstreit gemacht. Mit dem Zölibat wurde das kirchliche Amt von der feudalen Erbfolge befreit: Ein entscheidender Schritt weg vom Eigenkirchenrecht. Durch diese Zerschlagung der klerikalen Dynastien wurde die neuzeitliche Distanz von Staat und Kirche, von Kultur und Religion vorbereitet.

Ein anderes Beispiel: Die Frau in der Kirche. Wir sind inzwischen darauf aufmerksam geworden, daß Jesus und die frühen Gemeinden die Frauen anders gewürdigt haben als das zumeist in der antiken Kultur und in der späteren Kirche Brauch war. Die Zurückstufung der Frau und die Neudefinition ihrer Rolle geschah im Verlauf einer Angleichung an die in der Antike bei den breiten Massen, nicht bei der emanzipatorischen Intelligenz geltenden gesellschaftlichen Normen, also im Verlauf einer Inkulturation oder, modern gesagt, im Gleichzeitigwerden von Kirche und Gesellschaft. Ähnliches gilt von der Hierarchisierung und Sakralisierung der kirchlichen Ämter in der werdenden Staatskirche des vierten Jahrhunderts, in der die Bischöfe in „politischer Diakonie" etwa das Amt der Zivilrichter zu übernehmen hatten. Ergebnis dieser Überlegungen scheint mir zu sein: Die Kirchenkritik wie auch die praktischen Entscheidungen der Kirche haben ein bestimmtes Verhältnis zur Kultur zur Voraussetzung.

## Unzureichende Grundlagen von Kirchenkritik

Seit etwa drei Jahrzehnten explodiert in den westlichen Ländern der Individualismus und mit ihm der weltanschauliche Pluralismus. Angesichts der Komplexität und Beschleunigung unserer Lebenswelt, angesichts des unübersehbaren Angebots, der historischen Relativierungen, der hermeneutischen Reflexionen, der aufklärerischen Hinterfragungsattitüden wächst das Gefühl der Unsicherheit, die Orientierungslosigkeit, die Unfähigkeit, immer auch notwendige letzte Entscheidungen zu treffen und feste Überzeugungen zu haben. Auf diese verwirrende Situation reagiert der Fundamentalismus. Insofern ist er ein spätneuzeitliches Phänomen. Es werden „Fundamentals" gesucht: Sätze, Bibelworte, Dogmen, Institutionen, die ohne Interpretation, direkt ihren Bedeutungsgehalt hergeben, an denen es nichts zu deuteln gibt, die für die biographischen und sozialen Entscheidungen die Tragkraft unveränderbarer Zuverlässigkeit haben. Solche Fundamentals dienen als sichere Kriterien der Unterscheidung von gut und bös. Die ganze Wirklichkeit wird auf diesen Dualismus von gut und bös reduziert. Eine profane, neutrale, außerhalb dieses Dualismus liegende Wirklichkeit gibt es nicht. Eine Säkularisierung hat nicht stattgefunden. Die politische und die kulturelle Realität sind voll in die Religion integriert. Deshalb nimmt der Fundamentalismus in seinen islamischen, jüdischen, protestantischen und katholischen Varianten nationalistische, rassistische, ethnizistische und moralische Grundsätze in sich auf. Er ist immer auch kulturell eindeutig und festgelegt.

Die deutlichsten Beispiele für den Fundamentalismus finden sich in der Herrschaft der Ayatollahs im Iran oder im Programm der algerischen FIS. Die von ihnen angezielte Gemeinschaft der Muslime, die Umma, prägt durch und durch das Verhalten im Alltag: Ernährung, Kleidung, Gebetszeiten, Geschlechterrollen, Erziehung, und dies nicht nur in der Form moralischer Normen, sondern auch staatlicher Gesetze. Die Scharia wird zugleich als Menschenrechtscharta, Verfassung, Bürgerrecht und Moralkodex angesehen. Der Fundamentalismus in den USA zeigt sicher ein kulturell anderes Gesicht. Doch Jerry Falwells Moral Majority, die auf Ronald Reagans Politik großen Einfluß hatte, nennt „fünf Hauptprobleme, die politisches Eingreifen erfordern und die jeder sittenbewußte Amerikaner bekämpfen muß: Abtreibung, Homosexualität, Pornographie, Humanismus und Zerstörung der Familie" (Kepel 177).

Die zweite Form einer unzureichenden Grundlage von Kirchenkritik ist die bei uns übliche Form der Totalidentifikation von Religion und Kultur: die Zivilreligion. Auch sie ist ein neuzeitliches Phänomen. Die Notwendigkeit, auch nach der Aufklärung eine Religion zu haben, wurde von Rousseau erkannt und von Durkheim soziologisch bestätigt. Ihre Glaubensartikel wurden von Kant als Postulate praktischer, also moralischer Vernunft formuliert. Von Hermann Lübbe wurde die Zivilreligion programmatisch formuliert und auf die heutige Gesellschaft zu-

geschnitten. Meines Erachtens kann kein Zweifel sein, daß sie inzwischen in der okzidentalen Kultur die herrschende, auch die christlichen Kirchen durchziehende Religion geworden ist. Die Zivilreligion ist fest in der liberalen, nachaufklärerischen Kultur verankert. Lübbe begründet ihre Notwendigkeit in Anlehnung an Ernst Wolfgang Böckenförde so:

Auch unsere Gesellschaftsordnung muß bejahbar sein und von daher Legitimation besitzen. Ein Staat, der sich selber legitimieren würde, wäre totalitär. Deshalb ist gerade ein liberaler Staat auf Religion angewiesen. Eine solche Religion kann heute nach Lübbe nur die Zivilreligion sein. Sie ist nämlich in ihrer bekenntnislosen, beinahe institutionslosen Abstraktheit geeignet, unserer pluralistischen Kultur einen umfassenden Rahmen zu geben. Sie erbringt so etwas wie einen Universalkonsens und begründet damit die Voraussetzung des gesellschaftlichen Diskurses. Die Kirchen und die konfessionellen Zugehörigkeiten haben keine konsensbildende und deshalb auch keine legitimatorische Kraft mehr. Die Zivilreligion läßt sie als gesellschaftlich überflüssig erscheinen und bindet sie funktional in sich ein. Aber nicht nur für die Gesellschaft ist die Zivilreligion funktional, sie ist funktional auch für das individuelle seelische Gleichgewicht. Biographische Schicksalsschläge und die gesellschaftlichen Dauerbeanspruchungen werden aufgefangen durch den Trost und den Sinn, den die Zivilreligion in der Kultur etabliert. Sie ist also auch funktional zu den individuellen Bedürfnissen. Die Zivilreligion ist höchst formal und fast ohne signifikante Institutionen. Sie artikuliert sich in den Reden der gesellschaftlichen Repräsentanten an Weihnachten, an Neujahr und am Totensonntag, auf dem Standesamt, bei Beerdigungen und inzwischen auch zunehmend im Religionsunterricht, zum Teil auch im Wort zum Sonntag und in den Morgenandachten.

Für die Zivilreligion beispielhaft ist der Calvinismus der Afrikaans oder John F. Kennedys Appell bei seiner Amtsübernahme an den religiösen Glauben der US-Bürger, ihre weltgeschichtliche Sendung zu ergreifen. Die „Deutschen Christen" im Dritten Reich, Erben des nationalen Liberalismus, sind der Zivilreligion zuzuzählen. Die Gesellschaft der Bundesrepublik ist inzwischen nachhaltig von der Zivilreligion geprägt. Mögen die Kirchen noch einen gewissen Einfluß auf die Parteien haben, in der Gesellschaft hat die konfessionelle, kirchliche Position keine starke Plausibilität mehr. Der Glaube an ein höheres Wesen und die moralische Bindung in irgendeiner Art von Religiosität werden kaum bestritten. Die hilfreiche Funktion von Religion in kritischen Lebensphasen wird bejaht. An Lebenswenden werden – durchaus im Sinn der Zivilreligion – auch die kirchlichen Institutionen und ihre Amtsträger bemüht. Sie werden als mehr schlecht als recht funktionierende gesellschaftliche Einrichtungen betrachtet, die zu einer zivilen Dienstleistung verpflichtet sind. Jedem Anspruch von seiten der konfessionellen Kirchen sucht sich der zivilreligiöse Bürger zu entziehen: der Lehre, der Tradition, dem Amt, der Institution. In all dem werden die Kirchen als bevormundend und ohne Legitima-

tion empfunden. Sie kommen sozusagen „von außen", sind heteronom und haben deshalb keine Plausibilität für sich.

Beide religiöse Totalidentifikationen mit Kultur, der Fundamentalismus mit einer geschlossenen und die Zivilreligion mit einer pluralistischen Kultur, haben zur Folge, daß sie ihre Kulturen jeweils absolut setzen. In beiden Fällen wird Religion unablösbar von ihrer Kultur. Dies gilt bemerkenswerterweise auch von der okzidentalen Kultur und ihrer nachaufklärerischen Religion. Weil eine Distanzierung der jeweiligen Religion von ihrer Kultur nicht möglich ist, erscheint die eigene Kultur als natürliche, eigentlich humane Lebensform. Sie kann deshalb einen universalen Anspruch erheben. Weder der Fundamentalismus noch die Zivilreligion können eine kulturelle Andersheit für legitim halten. Zur Inkulturation in einer fremden Kultur sind sie beide unfähig. Beide bleiben in dem Rahmen ihrer eigenen kulturellen Voraussetzungen befangen. Es fehlt ihnen die Distanz zur Kultur, um das Fremde als Fremdes würdigen zu können. Im Gegensatz zum Fundamentalismus kann und will sich die Zivilreligion wohl Fremdes aneignen. Das Exotische steht bei uns hoch im Kurs. Aber diese Aneignung geschieht unter den eigenen kulturellen Voraussetzungen. Das Fremde wird dabei seiner eigenen Wurzeln beraubt (Kepel 177). Auch die Andersheit des Fremden hat keine Plausibilität. Er ist anders. Kommt er in die Bundesrepublik, darf man von ihm erwarten, daß er sich an die von unserer zivilreligiösen Überzeugung getragene Zivilisation anpaßt (Hoffmann und Evans). In dieser Perspektive wird die Durchsetzung der okzidentalen Lebensform als der einzig humanen im globalen Horizont für legitim gehalten. Sie wird als „Entwicklung" oder als „Befreiung" gesehen.

Der Fundamentalismus und die Zivilreligion sind kulturell befangen. In ihnen ist die Möglichkeit, sich von ihrer eigenen Kultur zu distanzieren und den andern in seiner kulturellen Andersheit zu respektieren, nicht gegeben. Aus diesem Grund können die von ihnen getragenen Plausibilitäten keine Basis und keine Kriterien liefern für eine valente Kritik oder Reform einer Weltkirche. Diese Feststellung ist auch deshalb wichtig, weil das in den Medien vermittelte Bild der Kirche ganz aus der Perspektive der Zivilreligion entworfen ist. Die kolportierte und inzwischen als Vorurteil gängige, undifferenzierte Abneigung gegen *die* Kirche speist sich nicht aus erlittener Treue zur Sache Jesu, sondern aus dieser Quelle.

Auch eine in kirchenkritischer Absicht gründende Berufung auf die Menschenrechte veranlaßt die Nachfrage – soll es nicht bei einer emphatischen Beschwörung oder einem moralischen Appell bleiben, sondern um ein einklagbares Recht gehen –, ob „die Menschenrechte" eine die Kulturen übergreifende Allgemeinheit haben. Viele in der Charta kodifizierte Rechte sind nämlich okzidental geprägte und deshalb kulturell beschränkte Rechte. Andere, inzwischen von anderen Kulturen beanspruchte und bei den Vereinten Nationen schon kodifizierte Menschenrechte werden gerade in unserer Gesellschaft nicht rezipiert und deshalb in ihrer allgemeinen Geltung in Frage gestellt (Hohmann und J. Hoffmann).

Auch die Theologie versteht sich als eine Basis der Kirchenkritik, als Lieferant von Argumenten und Kriterien für eine Kirchenrefom. Dies tut sie gewiß nicht ohne eine legitime Autorität. In das Zweite Vatikanische Konzil ist die Arbeit von Theologen wirkmächtig eingegangen. Aber aus der Theologenküche kommen auch gegenteilige Argumente. Es bleibt also die Frage: Welche Theologie und die Theologie welcher Ortskirche soll Basis von Reformen sein? Etwa die okzidentale Theologie? Ein Konsens im ekklesiologischen Diskurs ist nicht absehbar. In der folgenden Argumentation werden sich zwei begriffliche Ebenen überlagern, die auch in der Sache schwer auseinanderzuhalten sind: Die eine bezeichnet den kulturellen Eurozentrismus, die andere den auf Rom orientierten kirchlichen Zentralismus.

## Die gesuchte Grundlage für Reformen

Kritik und Reform von der Zentrale der Kirche, das heißt vom Papst und vom Bischofskollegium, so wie diese nun einmal geworden sind, zu erwarten, erscheint angesichts der nachkonziliaren Wirkungsgeschichte als naiv. Die Zentrale hat sich als von sich aus irreformabel erwiesen. Nachträglich zu dieser Erfahrung lassen sich folgende Gründe nennen:

– Papst und Bischofskollegium in der bisherigen Gestalt haben einen anderen Horizont als die Ortskirchen, besonders die Ortskirchen an der „kulturellen Peripherie". Gegen alle Selbsttäuschungen der Träger „höchster Autorität in der Kirche": Sie haben weder einen abstrakt universalen Horizont, der von jeder konkreten ortskirchlichen Perspektive absieht, im Sinn eines Verwaltungsapparats, noch einen konkret universalen Horizont, der die zahlreichen ortskirchlichen Perspektiven einbezieht, sondern immer noch vorwiegend einen partikulär universalen Horizont, der die eigene ortskirchliche, kulturelle und theologische Partikularität ungebrochen universalisieren und der eigenen, besonderen Tradition allgemeine, also hegemoniale Geltung verschaffen will.

– In der römischen Zentrale werden die ortskirchlichen Probleme zwar gewußt, aber erfahren oder erlitten werden sie nur als Gefährdungen der Einheit. Die Berufung darauf, daß Belange der Weltkirche tangiert werden, ist mindestens ungenau: Tangiert wird zunächst die begrenzte, ortskirchlich bedingte und als solche legitime Sicht der Zentrale. Die ortskirchlichen Probleme in ihrer Besonderheit, Ungleichzeitigkeit und kulturellen Differenz werden in der Perspektive der Zentrale planiert, ihrer konkreten Tragik, die sie am Ort haben, beraubt und lediglich unter dem spezifischen Gesichtspunkt der Einheit beurteilt.

– Die Zentrale hat einen Platz besetzt, von dem aus das kulturell selbstbewußte Eigenleben der Ortskirchen als Störung und Bedrohung des Gleichgewichts, der Orientierung der Übersichtlichkeit gesehen und als Machtkonkurrenz empfunden

wird. Gerade der sogenannte „Dienst an der Einheit" stellt sich aufgrund seines Monopolanspruchs als Problem von Macht heraus.

– Eine Verantwortung für das Ganze im Sinn einer Universalisierung des Partikulären führt dazu, daß in jedem Konflikt bei den Ortskirchen die partikulären Erfahrungen und Traditionen der Zentrale unmittelbar zur Geltung gebracht werden. Die Zentrale sieht sich und damit das Rechtssystem als Ganzes zur Disposition gestellt. Unter dieser Voraussetzung wird eine Weltkirche unfähig, den besonderen Problemen der einzelnen Ortskirchen zu entsprechen. Sie wird unausweichlich erstarren und irreformabel werden.

– Dazu kommt ein sozialpsychologischer Grund. Im Gegenüber zu zahlreichen, häufig gegenläufigen und sich widerstreitenden Erwartungen bezieht die Zentrale ihre Identität vorzüglich aus der eigenen Kontinuität. Die Identität wird zunehmend an der Kontinuität des Geltenden, an der „Tradition", festgemacht. Die ohne Zweifel zunehmenden zentrifugalen Tendenzen lösen ein ängstliches Festklammern an dieser Kontinuität aus. In dieser Lage schwindet der Zentrale die Reformfähigkeit um so mehr, je schwächer sie sich fühlt. Jeder vergleichbaren Institution würde es ebenso ergehen.

Die Suche nach einer Basis für Kirchenreformen richtet sich nach den bisherigen Überlegungen auf eine sich selber reformierbare Institution. Diese muß die konkreten Probleme der Ortskirchen mit ihrer eigenen Kontinuität in sich selber austragen. Eine solche Basis darf weder abstrakt universal sein – im Sinn einer ortskirchenlosen, freischwebenden Bürokratie –, noch darf sie partikulär universal sein – im Sinn der Hegemonie einer Teilkirche –, sondern sie muß konkret universal sein, das heißt, sie muß die ortskirchlichen Perspektiven und Spannungen mit ihren Problemen und Lösungspotentialen in sich tragen und austragen.

Eine solche Institution hätte sich bewähren müssen bei der Findung des besonderen Wegs der niederländischen Kirche, etwa bei der Korrektur ihres Katechismus. Eine solche Institution hätte sich bewähren müssen bei der Billigung der besonderen Form des Bußritus, den sich die Diözesen in der Schweiz erarbeitet haben. Eine solche Institution hätte sich bewähren müssen, als der Episkopat der USA zusammen mit seinen Gemeinden ein authentisches Wort zum Thema „Frau in der Kirche" sagen wollte. Ein Dazwischenfahren, die Zitierung einer ortskirchlichen Bischofskonferenz nach Rom, die Neutralisierung von konfliktbereiten Bischöfen und die Ernennung von neuen konformen Bischöfen gegen den deklarierten Wunsch der betroffenen Gemeinden, zum Teil gegen das bestehende Staatskirchenrecht, dies sind Erstarrungsphänomene des Zentrums und mit ihm der gesamten Kirche.

Am deutlichsten hat sich diese Tendenz dargestellt bei der vierten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Santo Domingo. Medellin (1968) und Puebla (1979) waren Stationen des authentischen Wegs einer Ortskirche innerhalb der Kirchengemeinschaft der Catholica. Seit Gründung dieser Vollversamm-

lung (1955) wird sie vom Papst einberufen; er bestimmt die Präsidenten, den Generalsekretär, ihre Zusammensetzung, ihre Geschäftsordnung und ihre Beratungsthemen. Eine römische Kurienbehörde, der Päpstliche Rat für Lateinamerika (CAL), bereitet diese Entscheidungen vor. In Santo Domingo zeigte sich eine Ausreizung dieser ohnehin vorkonziliaren und nun wieder im Kirchenrecht festgehaltenen Strukturen: Ein gewählter Teilnehmer wurde von der Liste gestrichen; andere, auch Vertreter römischer Zentralbehörden, wurden mit vollen Rechten auf die Teilnehmerliste gesetzt; dem Generalsekretär wurde ein zweiter an die Seite gestellt; der Papst behält sich in der Geschäftsordnung das Recht vor, was mit den verabschiedeten Dokumenten gemacht werden soll; die Geschäftsordnung sieht eine Stärkung des Präsidiums gegenüber der Vollversammlung vor; so entscheidet etwa der geschäftsführende Präsident über die Tagesordnung. Dazu wurde „die Geschäftsordnung in einem sehr restriktiven Sinn" ausgelegt und gehandhabt (Klein).

Das Zweite Vatikanische Konzil steht zu solchen Strukturen in keinem direkten Widerspruch, weil es kaum eine Entscheidung hinsichtlich der Institutionalisierung seiner Beschlüsse getroffen hat. Aber wenn die theologische Grundintention des Konzils darin zu suchen ist, daß sich die Kirche erstmals als Weltkirche zu begreifen lernte (K. Rahner) und deshalb in der Einheit der Kirchengemeinschaft die kulturelle Vielfalt der Ortskirchen bewahren wollte, um gerade so zu ihrer qualitativen Katholizität zu finden (M. Ried), dann muß festgestellt werden: Diese Einsicht wurde nicht in eine institutionelle Gestalt überführt.

Nach der Einsicht des Konzils realisieren die Ortskirchen in ihrer kulturellen Konkretheit und raumzeitlichen Unterschiedenheiten das volle Wesen von Kirche (Lumen gentium 23). Wie weit die Unterschiede zwischen den Ortskirchen gehen können, zeigt sich andeutungsweise an den unierten orientalischen Kirchen. Der kulturellen Vielfalt der Ortskirchen unter Wahrung ihrer Einheit entspricht in manchen Konzilstexten die Idee einer Einbettung des päpstlichen Primats in das Kollegium der Bischöfe. Mit der Sicht des Bischofskollegiums in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom als Repräsentanz nicht nur der Ortskirchen, sondern auch der Gesamtkirche wurde im Konzil ein lange zurückgedrängter Gedanke wieder freigelegt. Damit ist ein konkretes Allgemeines als Repräsentanz der Weltkirche visionär wieder ins Bewußtsein gerückt. Eine solche Repräsentanz trägt die kulturellen Differenzen in ihrer eigenen Einheit aus. Das Bischofskollegium könnte gerade in der kulturellen Verschiedenheit der repräsentierten Ortskirchen die Identität der Weltkirche, nämlich ihre Katholizität, verbürgen. In dieser konkreten Katholizität wäre das Bischofskollegium selbst reformabel und deshalb eine Basis für Reformen.

In die komplementäre und kritische Kollegialität der Bischöfe im Sinn des Konzils paßt kein Primat, der isoliert, monopolistisch und irreformabel ist. Außerdem versteht sich der Primat unzureichend, wenn er sich nur als Hüter der Einheit

sieht. Er ist auch Hüter der Vielfalt in der Einheit der Catholica. Das Schreiben der Glaubenskongregation „Über einige Aspekte der Kirche als Communio" vom 24. Mai 1992 formulierte den Sachverhalt im Anschluß an eine Papstansprache so (Nr. 15):

„Die Universalität der Kirche bedeutet einerseits feste Einheit und andererseits eine Vielfalt und Verschiedenheit, die der Einheit nicht nur nicht im Weg stehen, sondern ihr im Gegenteil den Charakter der ‚Communio' verleihen. Diese Vielfalt bezieht sich sowohl auf die Verschiedenheit der Ämter, Charismen, Lebens- und Apostolatsformen innerhalb jeder Teilkirche als auch auf die Unterschiede in den liturgischen und kulturellen Traditionen zwischen den einzelnen Teilkirchen. Die Förderung der Einheit, die der Verschiedenheit nicht hinderlich ist, sowie die Anerkennung und Förderung der Vielfalt, die die Einheit nicht behindert, sondern bereichert, ist vorrangige Aufgabe des Bischofs von Rom für die ganze Kirche und jedes Bischofs, im Einklang mit dem allgemeinen Kirchenrecht, innerhalb der seinem Hirtendienst anvertrauten Teilkirche. Aber die Verwirklichung und Bewahrung dieser Einheit, der die differenzierte Vielfalt den Charakter der Communio verleiht, ist ebenso Aufgabe aller in der Kirche, weil alle berufen sind, täglich an ihr zu bauen sowie sie zu achten, vor allem durch die Liebe, die das ‚Band der Vollkommenheit' ist."

Allerdings hat das Konzil versäumt, diesem Gedanken einer weltkirchlichen Repräsentanz rechtliche, institutionelle Gestalt zu geben. Eine solche Realisierung wurde der Zentrale überlassen, im Vertrauen, daß diese sich selber erneuern und eine entsprechende Rechtsform geben könne. Unterblieben ist dies wohl auch, um einen Widerspruch mit den Papstdogmen von 1870 zu vermeiden. Was von der Vision des Konzils dann ausgeführt wurde, blieb ein Rudiment. Die Bischofssynode wurde durch einen päpstlichen Primatialakt eingeführt, um sie einer Behandlung durch das Konzil zu entziehen. Sie darf den Papst nur beraten und Wünsche äußern, nicht aber entscheiden. Der Papst beruft sie ein. Er hat die gewählten Synodalen zu bestätigen oder andere zu bestimmen und sie zu ernennen. Er bestimmt die Verhandlungsgegenstände, die Tagesordnung, den Generalsekretär und den Präsidenten. Er beendet die Synode (CIC 342–348). Eine solche Institution kann keine Reformbasis sein.

Der Abschied von der „einseitigen Einheitsekklesiologie des 2. Jahrtausends", welche ein wesentlicher Grund der Trennung der Ostkirchen von der lateinischen Westkirche war und bis heute geblieben ist, hat nicht stattgefunden (Kasper 74). Eine wirkliche Repräsentanz der Weltkirche fehlt. Sie müßte weit mehr synodale und konziliare Züge enthalten. Sie arbeitete notwendig stärker nach dem Gesetz der Subsidiarität (Wiederkehr 112). Wie der Papst „zugleich der effektive Förderer und respektvolle Bewahrer der Vielfalt in der Kirche werden könne", ist die entscheidende Frage (Pottmeyer 586). Die Zentrale zieht immer mehr Kompetenz an sich. Sie bindet die ortskirchlichen Autoritäten in ihre Monoperspektive ein. Auf diese Weise gehen die peripheren Perspektiven verloren. Damit unterbleiben nicht nur die Reformen, sondern es schwindet die Reformfähigkeit und mit ihr die Einsicht in die Notwendigkeit von Reformen. Ob ein Kurienkardinal schwarzer Hautfarbe ist, bedeutet noch nichts. Das Kriterium ist, ob die Ortskirchen in der

Zentrale die Möglichkeit eines eigenen und besonderen Wegs einsichtig machen und durchsetzen können.

Dazu kommt sozialpsychologisch gesehen eine Lähmung. Die Zentrale dreht sich in einem Zirkel: Ihre Unsicherheit und Angst angesichts der zentrifugalen Kräfte verstärkt die zentralistischen Tendenzen. Denn das monopole und deshalb überzogene Verantwortungsbewußtsein führt dazu, die besonderen Erwartungen der Ortskirchen als illegitim abzuweisen. Diese zentralistischen Maßnahmen wiederum lösen immer stärkere zentrifugale Tendenzen aus. Daraus wachsen erneut im Zentrum Angst und Unsicherheit. Die ganze Kirche leidet unter diesem Zirkel. In einer zentralistischen Kirche ist die Einheit schneller gefährdet als bei einer synodalen Repräsentanz (Wiederkehr 109). Sie gerät schneller in Ausweglosigkeiten. Institutionen, welche die Zentrale entlasten, indem sie an Entscheidungen und deshalb an Verantwortung teilnehmen, fehlen zur Zeit weithin.

## Wiedererlangung der Reformfähigkeit

Wenn die Analyse richtig ist, dann stellt sich die Frage, wie die Reformfähigkeit der katholischen Kirche wiedergewonnen werden kann . Wohlverstanden: Es geht nicht primär um die Durchsetzung einzelner Reformen. Es geht um die Gewinnung einer Basis, die geeignet ist, Reformen ins Werk zu setzen und sie zu tragen, die also den Prozeß der werdenden Katholizität in sich selbst austrägt. Wie eine solche Basis denkbar ist, hätte das Konzil an sich selbst entdecken können. Wie kann sie aber erreicht werden, wenn es unwahrscheinlich ist, daß sich die Zentrale von sich aus in diese Richtung bewegt, also eine „institutionelle Umkehr" (Örsy) vollzieht?

1. Eine „institutionelle Umkehr" wird um so wahrscheinlicher, je mehr sich die verschiedenen kirchlichen Handlungsebenen in den Prozeß der Umkehr hineinziehen lassen. Das meint: Von einem nächsten Konzil, von einem anderen Papst, von einem Bischof oder Pfarrer etwas zu erwarten, das nicht auch selber mitgetan wird, ist kirchliche Magie. In der Zentrale ist eine institutionelle Umkehr nur erwägbar, wenn diese Umkehr kein Risiko in sich birgt, sondern schon nahezu realisiert ist. Wenn also die Getauften in ihren Erwartungen, in ihren amtlichen Funktionen und in ihren Institutionen und Verbänden selbstverantwortlich an dem Prozeß teilnehmen, dann wächst auch die Bereitschaft dazu in der Zentrale. Dabei darf nicht wieder erwartungsvoll auf die Zentrale gestarrt werden, um dann frustriert in einem antirömischen Affekt zu enden. Der Prozeß ist nur aussichtsreich, wenn er in den Gemeinden und Verbänden, in den bischöflichen Ordinariaten, den theologischen Fakultäten, den Synoden und Bischofskonferenzen mit Zivilcourage, aber ganz ohne Aufsehen zu erregen, mit Selbstverständlichkeit durchgreift.

2. In welche Handlungsrichtung soll diese institutionelle Umkehr zielen? Auf

allen Ebenen muß gelernt werden, interkulturell zu handeln. Das meint gerade nicht, für die eigenen kulturellen oder für die als unabhängig von jeder Kultur angesehenen Maximen in bezug auf kulturell anders bestimmte Ortskirchen Geltungsanspruch zu erheben; es meint auch nicht, sofort unser Bedürfnis, anderen zu helfen, wirksam werden zu lassen. Gemeint ist vor allem: die Wahrnehmung, wie unsere okzidentale christliche Lebensform, unsere Ortskirche und die kirchliche Zentrale in der Perspektive anderer Ortskirchen gesehen und erlebt und im Zug zunehmenden kulturellen Selbstbewußtseins erlitten werden. In jedes kirchlich belangvolle Handeln ist der Horizont der Catholica einzubeziehen. Auf allen Ebenen muß gelernt werden, weltkirchlich zu denken und zu urteilen.

3. Die Übernahme dieser Perspektive geschieht nicht so sehr durch Informationen, sondern durch Begegnungen, durch Miteinbeziehen und Miteinbezogenwerden. Der kulturell anders bestimmte Christ und seine Gemeinde müssen einen Ort und eine Autorität in der Biographie des einzelnen Christen bekommen. Er muß vorkommen in der kirchlichen Gemeinde, in den Ordinariats- und Bischofskonferenzen. Wenn die Pflicht der Amtsträger und Entscheidungsgremien, die Betroffenen wenigstens anzuhören, ein Weg zur Kirchenreform ist (W. Böckenförde), so muß dieses Prinzip angesichts dessen, was über die Zivilreligion gesagt wurde, in der Weise erweitert werden, daß die Anhörung beziehungsweise die Offenheit für die Anhörung des kulturell fremden Katholiken eine Entscheidung erst als katholische Entscheidung qualifiziert. Die Entscheidungsträger müssen für den Fremden, seine Perspektive, seine Willensbekundung und seinen Rat offengehalten werden. Das Umgekehrte ist meist wohl der Fall: Der okzidentale Christ kommt in allen kirchlichen Ebenen anderer Ortskirchen zumeist in einer dominierenden Rolle vor. Dies bedeutet dann wieder eine Orientierung am kulturellen und kirchlichen Zentralismus.

4. Werner Böckenförde weist darauf hin, daß es in der Geschichte des Kirchenrechts das Remonstrationsrecht eines Diözesanbischofs gegen eine universale Geltung beanspruchende Norm oder Entscheidung gibt. Die kirchenrechtliche Doktrin sagt, eine solche Einrede habe bis zur Antwort eine suspendierende Wirkung. Durch die Wiederbelebung dieses Rechts würde die Rezeption zu einem mitgestaltenden Faktor gerade auch der Beziehung zwischen der Ortskirche und der Zentrale.

5. Eine umfassende Vertraulichkeit der Beratungen kirchlicher Leitungsgremien schließt die Partizipation der Kirchenmitglieder weitgehend aus (W. Böckenförde). Dadurch erscheint der Konflikt überhaupt, aber auch der interkulturelle, der spezifisch katholische Konflikt als etwas, das nicht sein soll. Die Einbeziehung kulturell anders geprägter Ortskirchen ins Informationsnetz macht wahrscheinlich manche Entscheidung (etwa finanzieller Art) schwerer, aber knüpft auch das Netz der Catholica fester.

Das interkulturelle Handeln in der Kirche impliziert drei Handlungsaspekte:

*Realisierung von Katholizität:* Anerkennung und Hochschätzung der Andersheit einer Ortskirche unter Ausnutzung der ganzen Spannweite des katholischen Identitätsrahmens. Dies kann allerdings sinnvollerweise nur unter gleichzeitiger Hochschätzung der eigenen kulturellen und ortskirchlichen Traditionen geschehen.

*Praxis von Solidarität:* Gemeinsames Handeln aller Ortskirchen im Dienst des Bezeugens der einen eschatologischen Bestimmung aller Menschen und der ganzen Schöpfung. Es gibt also eine doppelte Solidarität: eine Solidarität im gemeinsamen kirchlichen Dienst des Bezeugens und eine Solidarität mit denen, denen dieses Bezeugen gilt (Arens).

*Konfliktbereitschaft:* Konflikte gibt es überall, wo es Solidaritäten gibt. Die notwendigen innerkirchlichen Konflikte betreffen die Bezeugungsfähigkeit der Ortskirchen (einschließlich der römischen) in ihren besonderen Situationen. Wer die Kraft des bezeugenden Handelns einer Ortskirche nicht fördert, sondern schwächt, müßte notwendig in einen Konflikt mit dieser und anderen Ortskirchen geraten. Ein partikulär universales oder abstrakt universales Zentrum muß Gegenstand chronischer Konflikte werden. Konflikte müssen sein. Aber sie werden in der Catholica dann kontraproduktiv, wenn nicht um die Bezeugungsfähigkeit gestritten wird. Jeder Konflikt muß so angelegt werden, daß die Universalität der Zentrale oder anderer Ortskirchen schrittweise konkret wird. Die Zentrale muß die Perspektiven der Ortskirchen hinzugewinnen, und zwar institutionell. Die Konflikte werden damit in die Zentrale hinein verlagert und müssen dort fruchtbar ausgetragen werden.

*Literatur:* E. Arens, Christopraxis (Freiburg 1992); W. Böckenförde, Statement bei der AG dt. Dogmatiker und Fundamentaltheol.; J. Hoffmann (Hrsg.), Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen, 2 Bde. (Frankfurt 1991, 1993); L. Hoffmann, H. Even, Soziologie der Ausländerfeindlichkeit (Weinheim 1984); H. Hohmann, Recht auf Entwicklung in der internationalen Diskussion, in: Vereinte Nationen 2 (1982) 59–64; W. Kasper, Kirche als Communio, in: Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vat. Konzils, hrsg. v. F. König (Düsseldorf 1986); G. Kepel, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch (München 1991); N. Klein, In Kontinuität zu Medellin und Puebla?, in: Orientierung 56 (1992) 259–262; H. Lübbe, Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt pol. Legitimität (Wolfenbüttel: Lessing-Akademie); L. Örsy, The Conversion of the Churches: Condition of Unity. A Roman Catholic Perspective, in: America 166 (1992) 479–487; H. J. Pottmeyer, Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedl. Perspektiven, in dieser Zschr. 210 (1992 ) 579–589; K. Rahner, Theol. Grundinterpretation des II. Vat. Konzils, in: Schr. z. Theol. 14, 287–302; M. Ried, Kirchl. Einheit und kulturelle Vielfalt. Zum Verhältnis von Kirche und Kultur, ausgehend vom Zweiten Vat. Konzil (erscheint demnächst).

*Rainulf A. Stelzmann*

# Das Problem der Heiligkeit in unserer Zeit

## Die Romane Anne Tylers und Ann Patchetts

Die Lebensbedingungen des Mittelstands scheinen sich in den letzten Jahrzehnten in den Vereinigten Staaten zunehmend verschlechtert zu haben. Arbeitslosigkeit, Ehescheidungen, Schwangerschaft der Jugendlichen, Abtreibung, Drogensucht, Selbstmord, Gewaltverbrechen und Obdachlosigkeit, um nur einige Übel zu nennen, stören und bedrohen das tägliche Leben vieler Amerikaner.

In verschiedenen Schattierungen und Abstufungen spiegelt sich diese Lage in den zwölf Romanen Anne Tylers (geboren 1941) und im Erstlingswerk Ann Patchetts (geboren 1961) wider. Gegenüber der strahlenden, von allen angestrebten Welt der Reichen und Mächtigen, mit der sich noch Scott F. Fitzgerald (gestorben 1940) auseinandersetzte, beschreiben diese Autorinnen die Geschicke der wenig vom Glück bedachten Menschen, die im grauen Alltag dahinleben und in „stiller Verzweiflung" oft nicht ein noch aus wissen. Die meisten von ihnen haben Sinn und Richtung verloren und geben so dem harten Wort „loser", mit dem das amerikanische Englisch die „Verlierer" im Lebenskampf benennt, eine weitere Bedeutung.

### Die Welt als Rätsel und Last

Schon in „If Morning Ever Comes" (1964)[1], Tylers erstem Roman, erscheint die Zukunft des Helden fraglich. Ben Joe unterbricht sein Jurastudium in New York, um in seiner Familie in North Carolina nach dem Rechten zu sehen. Seine Schwester Joanne hat nach siebenjähriger Ehe ihren Mann verlassen. Ben will verhindern, daß sich hier das Schicksal seiner Eltern wiederholt, das durch den Ehebruch des Vaters die ganze Familie jahrelang beunruhigt und bedrückt hat. Zwar scheint sich alles zum Besten zu wenden, als Joanne von ihrem Mann zurückgeholt wird, aber Ben ist zutiefst verunsichert. Er sucht bei seiner Freundin Shelley Trost und schlägt ihr vor, ihn nach New York zu begleiten, um dort zu heiraten. Aber auf der Reise überfallen ihn neue Sorgen: Vielleicht würde Shelley „am Ende so werden wie er, unfähig, das, was geschieht und das, was vorbei ist, zu begreifen; ... welche Zukunft war je gewiß?"

Ein noch aussichtsloseres Schicksal scheint Evie Decker, der Heldin in „A Slipping-Down Life" (1970), bestimmt zu sein. Dieses unscheinbare Mädchen verliebt

sich in den Rocksinger „Drumstick" Casey, dessen Namen sie auf ihrer Stirn einritzt, um Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Der obdachlose Musiker beachtet sie zunächst kaum, heiratet sie aber schließlich. Nach dem plötzlichen Tod ihres Vaters verläßt Evie die schäbige Teerpappenbude, in der sie bisher zusammen hausten, und zieht in das leerstehende elterliche Haus. Aber Casey bleibt zurück. Bei einem unangemeldeten Besuch der Hütte ertappt sie ihn beim Ehebruch mit einer ihrer Freundinnen. Trotzdem bittet sie ihn, mit ihr zu kommen, denn sie erwartet ein Kind von ihm. Als er sich auch jetzt noch weigert, leugnet sie, seinen Namen auf ihre Stirn geschrieben zu haben, denn sie sieht ein, daß er „nicht ein einziges Mal getan hat, was sie von ihm erwartete". Sie trennt sich von ihm für immer, und niemand kann Casey nun erklären, warum sein Name in Spiegelschrift auf Evies Stirn steht. Sein Leben, so scheint es, „gleitet" noch schneller „nach unten" als das seiner verlassenen Frau, die ihn einmal liebte.

Verwickelt und aussichtslos ist auch das Leben Jeremy Paulings in „Celestial Navigation" (1974), der wie „eine Wegschnecke" aussieht und zu vegetieren scheint. Nach dem Tod seiner Mutter wohnt er trotz vieler Untermieter ohne menschlichen Kontakt in ihrem alten Haus in Baltimore. Jeremy ist Künstler und arbeitet Tag und Nacht an eigenartigen Skulpturen und aus allerlei Material zusammengeklebten Bildern. Sein eintöniges Leben nimmt eine unerwartete Wendung, als eine junge Frau mit ihrer kleinen Tochter bei ihm ein Zimmer mietet. Mary hat ihren Mann Guy verlassen, um John, ihrem Geliebten, nach Baltimore zu folgen. Sie bleibt hilflos in Jeremys Haus zurück, als John sich mit seiner Frau aussöhnt und sie ohne Mittel sitzenläßt. Jeremy verliebt sich in sie, und sie nimmt seinen Heiratsantrag an, obwohl sie noch nicht von ihrem Mann geschieden ist. Die beiden leben wie ein glückliches Ehepaar und haben sechs Kinder. Erst als Mary nach vielen Jahren erfährt, daß ihre erste Ehe geschieden ist und Jery dringend um die nun mögliche amtliche Berichtigung ihres Verhältnisses bittet, zerbricht die Idylle. Jeremy ist wieder so langsam und unbeweglich wie die Schnecke, mit der er verglichen wird. Mit ihrer Geduld am Ende verläßt ihn Mary, sorgt selbst für ihre Kinder und kann selbst dann nicht zu ihm zurückfinden, als sich eine letzte Gelegenheit dazu bietet. Jeremys Leben verläuft von nun an im Sand. Nur eine alte Mieterin kümmert sich manchmal um ihn. Die „astronomische Navigation" des schönen Titels hat sein Leben am Ende einem Unglücksstern zugeführt.

Fast alle Gestalten Anne Tylers leiden unter der von Walker Percy so oft beschriebenen „Alltäglichkeit". Morgan in „Morgan's Passing" (1980) jedoch empfindet ihre Last besonders schwer. Er versucht durch immer neue Verkleidungen, Berufe und andere Rollen die Langweile des täglichen Lebens zu überwinden. Bei diesen Unternehmungen wird er seiner Frau untreu und hat ein Kind mit seiner viel jüngeren Geliebten Emily, deren Mann Leon sie verlassen hat. Am Ende scheint er glücklich mit Emily zu leben und als Puppenspieler die Rolle Leons, der mit dieser Kunst seine Familie unterhielt, weiterzuspielen.

Während Jeremy durch die Schöpfungen in seinem Atelier nur für kurze Zeit die graue Wirklichkeit aufhellen kann, sieht Morgan „alles hell und schön und reich an Möglichkeiten". Mit Emily scheint er an eine Zukunft in der Illusion des Theaters zu glauben. Diese Überwindung des täglichen Elends durch die selbstgeschaffene Sphäre der Kunst ist einmalig in der Welt Tylers. In ihren übrigen Werken sucht sie nach anderen Lösungen.

## Atlasgestalten

Wie Atlas in der griechischen Mythologie ohne Hoffnung auf Erlösung den Himmel und die Erde auf seinen Schultern stützt, um sie vor dem Einsturz zu bewahren, fühlen sich die Hauptgestalten in den folgenden Romanen ohne metaphysische oder religiöse Begründung dazu verpflichtet, die Last der Welt auf sich zu nehmen, um dadurch das Los ihrer Mitmenschen erträglicher zu machen.

Elizabeth Abbot ist im Wortsinn die Protagonistin unter den verwirrten und verirrten Menschen des Romans „The Clock Winder" (1972). Auf ihrer planlosen Suche nach Arbeit kommt sie von Nord Carolina nach Baltimore, wo sie von Frau Emerson, einer Witwe, die allein in ihrem großen Einfamilienhaus wohnt, als Helferin und Begleiterin angestellt wird. Frau Emerson fühlt sich von ihren sieben Kindern, die ab und zu auftauchen und wieder verschwinden, vernachlässigt und verlassen. Um so mehr stützt sie sich auf Elizabeth. Doch wird dieses Verhältnis jäh unterbrochen, als ihr Sohn Timothy, der Medizin studiert, in Gegenwart Elizabeths, ohne daß diese es verhindern kann, Selbstmord begeht. Diese Tragödie treibt die nun Dreiundzwanzigjährige ins Elternhaus zurück. Ihr Vater, ein hochangesehener Baptistenprediger, hofft, daß sie nun endlich ein geordnetes Leben beginnen wird. Doch enttäuscht sie ihn, weil sie den christlichen Glauben mit der Verpflichtung zur „Wiedergeburt" im besten Fall für „einen Gedanken" hält, zu dem sie sich nicht bekennen kann. Als sie nach einiger Zeit erfährt, daß Frau Emerson einen Schlaganfall erlitten hat, fährt sie wieder nach Baltimore, um sie zu pflegen. Der psychopathische Andrew, einer der Emersonsöhne, der sie schon länger in seinen Briefen bedroht hat, verwundet sie mit einem Pistolenschuß. Trotzdem bleibt sie in dem Haus, heiratet Matthew, einen anderen Sohn, und ist die ruhende Mitte in der Welt der vielgeplagten Emersons. Ohne daß eine Wandlung in ihrer Einstellung zum Christentum angedeutet wird, sehen wir sie zuletzt, ihr jüngstes Kind nährend, „friedlich mit aufgeknöpfter Bluse dasitzen, wie eine breite, goldende Madonna".

In „Searching for Caleb" (1975) versucht Justine Peck der erdrückenden Welt ihrer Verwandten zu entfliehen. Sie ist mit ihrem Vetter Duncan verheiratet, der ebenfalls die Konvention der in Baltimore residierenden Pecks zu brechen versucht. Beide haben ungewöhnliche Beschäftigungen. Sie legt Karten als Wahrsage-

rin, er züchtet Ziegen, handelt mit Antiquitäten und repariert alle möglichen Maschinen. Ihre Tochter Meg sehnt sich nach Ordnung und heiratet mit achtzehn Jahren einen nervösen Prediger, der bei seiner Wunderheilungen verbringenden Mutter wohnt. Justine betreut schon seit langem ihren Großvater Daniel. Sie macht lange Reisen mit ihm, um seinen seit sechzig Jahren verschollenen Bruder Caleb zu finden. Die Suche ist vergebens, bis die Familie Peck einen Detektiv anstellt, der in kurzer Zeit Caleb in einem Altersheim in New Orleans entdeckt. Daniel stirbt aber, ohne seinen Bruder wiederzusehen. Justine sorgt nun für Caleb, der aber bald wieder verschwindet. Am Ende findet das Paar ihren Neigungen gemäß Arbeit in einem Zirkus, dessen Besitzer sich schon seit Jahren auf Justines Wahrsagekunst und Duncans technische Fähigkeiten verlassen hat.

Wie in „Celestial Navigation" und in „Morgan's Passing" scheint auch hier die Illusion der Kunst oder daran grenzender Beschäftigungen die Möglichkeit der Befreiung aus dem Alltag zu versprechen. Doch zeigt der Roman zwei weitere Aspekte, die Justines Handlungsweise erklären. Nach dem frühen Tod ihres Vaters hat ihre Mutter Selbstmord begangen. Da sie ihre Eltern verlassen hat, wird Justine von lähmenden Schuldgefühlen bedrückt, die sie erst überwinden kann, als sie eine Kartenlegerin aufsucht, die sie nach einigen Sitzungen in ihre Kunst einweiht. Sie kann nun auf ihre Weise ihren Mitmenschen helfen, die sich in ihren Nöten an sie wenden. Mit feinem Einfühlungsvermögen gibt sie ihnen guten Rat und tröstet und ermutigt sie. Ihrer eigenen Tochter, die sich in ihrer Ehe schon bald von „Verrückten" umgeben sieht, rät sie, ihren Mann nicht zu verlassen: „Nimm an, was auch immer auf dich zukommt, erdulde es, paß dich an!" Justine selbst bemüht sich, nach diesem Grundsatz zu leben.

Charlotte, die Heldin in „Earthly Possessions" (1977), kann sich zunächst ebenfalls nicht in die ihr vorgezeichnete Rolle schicken. Sie versucht ihrer Ehe mit Saul zu entkommen. Als sie am Bankschalter steht, um Geld für ihre Flucht abzuheben, wird sie von Jake, der gerade die Bank beraubt hat, als Geisel mitgenommen. Zunächst zu Fuß, dann mit dem Bus, schließlich mit einem gestohlenen Auto entkommen die beiden nach Florida, wo Jake Hilfe von einem Freund erwartet. Als dieser Versuch mißlingt, gibt Charlotte ihm ihr eigenes Geld und entkommt mit knapper Not dem mit einer Schußwaffe bewaffneten Räuber. In Rückblicken erfahren wir, daß sie eine Tochter, Selinde, und einen Adoptivsohn namens Jiggs hat. Immer wieder hat sie versucht, aus Clarion, ihrem öden Geburtsort, zu entfliehen, da sie das Leben mit Saul, der als eifriger Baptistenprediger amtiert, zu Tod langweilt. Ihr Haus ist mit Sauls wenig erfolgreichen drei Brüdern und anderen Obdachlosen gefüllt. Für alle muß sie sorgen, nachdem sie schon ihre wenig liebenswerte Mutter bis zu ihrem Tod gepflegt hat. Ihre Flucht ist so der Ausbruchsversuch aus einer sie überfordernden Situation. Sie erscheint aber nicht als letzte Lösung, sondern eher als eine Krise, die sie reinigt und auf einen neuen Weg weist. Denn nach ihrer Rückkehr erträgt Charlotte geduldig die tägliche Last des

Familienlebens. Sie versucht, ihren Mann zu verstehen; wenn er an seiner Aufgabe zweifelt und sich fragt, ob „am Ende alles recht sein wird", beruhigt und ermutigt sie ihn.

Die „irdischen Güter" des Titels, nach denen sie so verzweifelt suchte, haben sie offenbar enttäuscht. Wir wissen nicht, was sie glaubt oder hofft. Aber es sieht so aus, als ob sie geduldig in der Sorge um ihre Familie „bis ans Ende beharren wird".

In „Dinner at the Homesick Restaurant", einem späteren Roman (1982)[2], begegnen wir wieder den Plagen und Nöten, die in den früheren Werken beschrieben werden. Auf ihrem Totenbett überdenkt Pearl Tull ihr Leben. Ihre drei Kinder, Cody, Ezra und Jenny, hat sie allein aufziehen müssen, nachdem Beck, ihr Mann, sie 1944 verlassen hat. Oft hat sie die Geduld mit ihnen verloren und sie brutal behandelt. Cody, der Älteste, war immer roh und gemein, besonders gegenüber seinem Bruder, auf den er eifersüchtig ist. Als der schüchterne Ezra schließlich eine Freundin findet, spannt Cody sie ihm aus und heiratet sie. Ezra ist zutiefst erschüttert, bleibt aber, seiner Natur gemäß, passiv und rächt sich nicht an seinem Bruder. Jenny hat ebenfalls ein unruhiges Leben. Als Studentin heiratet sie einen genialen Kommilitonen, dann einen Künstler, von dem sie ein Kind hat, und schließlich einen kinderreichen, gutmütigen Mann, der von seiner Frau geschieden ist. Während dieser Ehe schließt sie endlich ihr Medizinstudium ab und wird Kinderärztin. Obwohl die Lebenswege der drei Kinder auf eine dunkle und chaotische Welt deuten, ist das Buch nicht ohne Hoffnung. Ezra hat eine Gaststätte geerbt, die er „Restaurant Heimweh" nennt. Immer wieder versucht er seine Eltern und Geschwister dort zu versammeln, um Frieden unter ihnen zu stiften. Seine Versuche haben wenig Erfolg. Aber er scheint zu den „Sanftmütigen" und „Friedfertigen" zu gehören, die die Bergpredigt seligpreist.

Auch Jenny überwindet die negativen Seiten ihrer Familie und ihrer eigenen Veranlagung, wenn sie sich geduldig und liebevoll um die vielen Kinder ihres Mannes kümmert, und als gewissenhafte Ärztin die vielen Patienten ihrer Praxis betreut. Beide Geschwister fügen sich dem rätselhaften Heimweh nach einer besseren Welt, das der Titel andeutet: „Das Graue der Dinge, das Halbrechte und Halbfalsche der Dinge, die Verstrickung und Mischung und Unvollkommenheit" unserer Welt versuchen sie mit Geduld und Liebe zu überwinden.

Mit „Breathing Lessons" (1988)[3] scheint die Dichterin den Themenkreis der Atlasgestalten abzuschließen. Maggie und Ira Moran, die seit achtundzwanzig Jahren verheiratet sind, führen beide „eine Art Übungsleben..., mit dem man es sich leisten kann herumzuspielen", da es so aussieht, als ob ihnen noch weitere Lebensmöglichkeiten geboten werden. Sie verbringen ihre Zeit im Dienst anderer Menschen. Maggie arbeitet als geringbezahlte Hilfskraft in einem Altersheim, obwohl sie hätte studieren können. Ira hat die Gelegenheit verpaßt, Arzt zu werden, um nach dem frühen Tod der Mutter für seine beiden geistesgestörten Schwestern und den hypochondrischen Vater zu sorgen. Aber er fragt sich oft, ob er nicht sein

Leben „verschwendet" hat. Das Paar hat zwei Kinder, Jesse und Daisy. Jesse hat als Siebzehnjähriger seine Freundin Fiona geheiratet, die von ihm ein Kind erwartete. Maggie hat sie auf Wunsch ihres Sohnes vor der Abtreibungsklinik abgefangen und überredet, ihr Kind auszutragen. Als die Ehe der jungen Leute trotz allem geschieden wird, fühlt sie sich verantwortlich für ihre Enkelin Leroy. Immer wieder versucht sie, die Eltern zu versöhnen.

Erst nach sieben Jahren, nach einem weiteren gescheiterten Versuch, erkennt sie, daß alles vergebens ist: „Ihr Leben bildet einen Kreis. Es wiederholte sich immer wieder und war ganz ohne Hoffnung." Der „Atemunterricht", durch den sie Fiona auf die Geburt vorzubereiten versuchte, scheint die Sinnlosigkeit aller Bemühungen zu versinnbildlichen, die Last anderer zu übernehmen. Jeder „muß selbst wissen, wie man atmet". Keiner kann dem anderen dabei helfen. Maggie scheint ihr Leben in nutzlosen Bemühungen dieser Art vertan zu haben. Nur die Möglichkeit, mit ihrem Mann ihre Tochter zum Studienbeginn in eine ferne Stadt zu fahren, gibt ihr am Ende etwas Hoffnung. Vielleicht kann sie unmittelbar im engsten Familienkreis etwas Gutes tun.

## Heiligkeit als mögliche Lösung

Die Aussage der bisher besprochenen Romane deutet darauf, daß die Neubesinnung und Wendung zum Guten fast ein zufälliges Geschehen ist, dessen Wirkung auf die Helden und ihre Umwelt zweifelhaft bleibt oder völlig sinnlos ist. Alle Gestalten wenden sich bewußt von kirchlich festgelegten Dogmen, Geboten und Riten ab[4]. Mit Charlotte in „Earthly Possessions" könnten sie alle sagen: „Ich habe keine Kirche, bin in keiner Weise religiös." Sie verrichten ihre guten Werke ohne übernatürliche Beweggründe. Um so überraschender ist es darum, daß Tyler in drei weiteren Romanen die Nächstenliebe mit christlichen Motiven zu begründen versucht.

Joan Pike in „The Tin Can Tree" (1965) gerät als Außenstehende in die verwikkelte Familiensituation der Familie ihres Onkels und der Brüder Green, James und Ansel, die in demselben Häuserkomplex wohnen. Sie möchte James gerne heiraten, doch schreckt sie davor zurück, da sie dann auch für seinen trunksüchtigen, neurotischen Bruder Ansel sorgen müßte. Weil ihr die Lage aussichtslos zu sein scheint, entschließt sie sich, zu ihren Eltern zurückzureisen. Doch der Gedanke, nun auch ihren kleinen Neffen Simon zu verlassen, der nach dem tödlichen Unfall seiner sechsjährigen Schwester von seiner tief deprimierten Mutter vernachlässigt wird, ist ihr unerträglich: „Sie glaubt, daß das von all den schlechten Dingen, die sie je getan hat, wohl die einzige wirkliche Sünde ist." Sie fährt mit dem nächsten Bus zurück und gerät mitten in ein Familienproblem, das sie lösen kann, indem sie Simon zeigt, wie sehr ihn seine Mutter trotz allem liebt. Das Gruppenbild, das Joan am Ende

macht, scheint anzudeuten, wie ihr weiteres Leben verlaufen wird. Sie wird bei ihren Verwandten und Freunden bleiben, ihnen helfen und dienen, nicht, weil „jemand es von ihr verlangt", sondern weil sie es selbst will und ihre Lebensaufgabe darin sieht. Die Abwendung von der Sünde hat sie auf den Weg des Heils geführt.

Dieser Weg scheint Macon Leary in „The Accidental Tourist" (1985)[5] zunächst völlig verborgen zu sein. Seine Ehe mit Sarah zerbricht, nachdem sein zwölfjähriger Sohn Ethan bei einem Raubüberfall erschossen wurde. Dem vereinsamten Macon verbleibt nur sein schlechttrainierter Hund, den er jeden Tag ausführt. Bei dieser Gelegenheit trifft er die Hundetrainerin Muriel. Nach einigen Wochen leben die beiden zusammen und Macon bemüht sich um ihren kränklichen Sohn Alexander. Als Sarah wieder zu ihm zurückkehren will, steht er vor einer schweren Entscheidung. In seinem Alter ist jede Wahl mit einem Verlust verbunden, den man nicht mehr gutmachen kann. In Paris, wohin ihm Muriel und Sarah folgen, entschließt er sich, mit Muriel weiterzuleben, da Sarah selbständig ist und ohne ihn auskommen kann, während Muriel auf seine Hilfe hofft. Er weiß, daß beide Möglichkeiten Leid und Schuld in sich tragen. Aber vielleicht wird seine bisher so „zufällige" Lebensreise Ziel und Sinn bekommen, wenn er Muriel hilft, ihren Sohn aufzuziehen. Als er sich an seinen eigenen Sohn erinnert, richtet sich seine Hoffnung, unsicher tastend, aber unverkennbar auf eine andere Welt: „Und wenn die Toten älter würden, wäre das kein Trost? Sich vorzustellen, daß Ethan im Himmel wächst – vierzehn Jahre alt nun, statt zwölf –, erleichterte den Schmerz ein wenig."

Das Sündenbewußtsein und die Hoffnung auf Erlösung, von denen die Helden dieser beiden Romane beeinflußt werden, sind das Hauptthema von „Saint Maybe" (1991)[6], Tylers bisher letztem Buch. Das friedliche Leben der Musterfamilie Bedloe in Baltimore wird jäh unterbrochen, als Danny, der älteste Sohn, bei einem Autounfall umkommt. Nur Ian, sein jüngerer Bruder, weiß, daß es kein Unfall, sondern Selbstmord war. Durch unfreiwillig verlängertes Kinderhüten in Dannys Haus verärgert, hat er seinem Bruder klargemacht, daß Daphne, sein vor kurzem geborenes Kind, nicht von ihm stammt. Dannys Frau Lucy kann nach dem Tod ihres Mannes nicht mehr mit dem Leben fertig werden. Sie vernachlässigt Agatha und Thomas, ihre Kinder aus erster Ehe, und den Säugling Daphne. Sein „unerträgliches schuldiges Gewissen" läßt Ian keine Ruhe. Weder die Abreise zum Studium in einer anderen Stadt noch der häufige Geschlechtsverkehr mit seiner Freundin Cicely, die ihn am Wochenende besucht, kann ihn davon befreien. Als seine Mutter ihm nach einigen Wochen telefonisch mitteilt, daß Lucy an einer zu starken Dosis von Schlaftabletten gestorben ist, treibt ihn sein Schuldgefühl fast zur Verzweiflung. Selbst das Gefühl, im Gebet und Gesang einer christlichen Gemeinde „wiedergeboren" zu sein, das ihn am Ende der Begräbnisfeier in der reformierten Kirche seiner Eltern von „allem Schmerz und aller Selbstbeschuldigung" zu befreien scheint, hält nicht vor, und der Versuch, es in einer Kirche am Studienort wiederzufinden, ist vergeblich.

Die Lösung von Sünde und Schuld erfordert mehr als Singen und Beten. Ian erfährt diese Wahrheit, als er in den Ferien in seiner Heimatstadt eine Gemeinde mit dem seltsamen Namen „Kirche des Neubeginns" entdeckt, deren Mitglieder beim Gottesdienst ihre Sorgen und Sünden bekennen und um das stille Gebet ihrer Brüder und Schwestern bitten. Nachdem Ian unerklärlicherweise über die verzweifelte Bitte einer Mutter, deren einziger Sohn in Vietnam gefallen ist, gelacht hat, überwältigt ihn die Scham, und er wendet sich an die Gemeinde: „Betet für mich, damit ich wieder gut werde, betet für mich um Vergebung." Nach dem Gottesdienst erfährt er jedoch zu seiner großen Enttäuschung von Rev. Emmet, dem jungen Prediger der Gemeinde, daß sein Bekenntnis und das folgende Gebet in keiner Weise seine Erlösung verbürgen. Es genügt nicht zu sagen: „Es tut mir leid, mein Gott", sondern alle Vergebung erfordert „Wiedergutmachung – konkrete, praktische Wiedergutmachung nach den Regeln der Kirche". Auf seinen Einwand: „Aber was passiert, wenn es keine Wiedergutmachung gibt, wenn es etwas ist, das nichts reparieren kann", muß er ein weiteres „kratzendes Wort" hören: „Dann kommt Jesus hinzu. Er hilft mit allem, was du selbst nicht rückgängig machen kannst. Aber nur, nachdem du *versucht* hast, es rückgängig zu machen." Seine Kirche, so beschließt Emmet die Katechese, ist auf 1 Johannes 3, 18 gegründet: „‚Lasset uns nicht lieben mit Worten noch mit der Zunge, sondern mit der Tat und mit der Wahrheit' ... Es ist die Religion der Buße und der völligen Vergebung ... Es ist die Religion des Neubeginns."

Das Wort und die Persönlichkeit des Predigers sind so überzeugend und Ians seelische Not ist so groß, daß er sich entscheidet, sein Leben zu ändern und den Weg der Buße und Sühne zu beschreiten. Zunächst muß er seine Eltern davon überzeugen, daß er für die verwaisten Kinder verantwortlich ist und sie aufziehen muß. Das „zerbrochene und zersplitterte" Gefühl, das sein Bekenntnis bei diesen verursacht, offenbart eine „stahlartige, unmenschliche" Seite der Religion, die ihn erschreckt. Trotzdem läßt sich die Wahrheit nicht verhüllen, wenn „die Wunde heilen" soll. Ian gibt sein Studium auf, trennt sich von Cicely und sorgt im elterlichen Haus für die drei Kinder, bis sie erwachsen sind. Irgendwie lernt er nebenher das Schreinerhandwerk.

Obwohl nach seiner Entscheidung zum Guten die Alpträume mit dem toten Danny aufhören und Ian „sein ganzes Gewicht, heiter und vertrauensvoll, auf Gott ruhen läßt", ist sein Weg beschwerlich. Zwei Versuchungen plagen ihn am meisten. Ein anziehendes junges Mädchen auf seiner Arbeitsstelle erklärt ihm, daß er sein Leben „verschwendet" und dadurch am schwersten sündige. Denn wir haben nur „ein einziges Leben auf diesem Planeten". Aber Emmet belehrt ihn, daß gerade dieses unbedeutend erscheinende Leben sein „einziges Leben" ist, dessen Bürde ihm als „Thema" gegeben ist, das er „bearbeiten, annehmen und verkraften" muß. Außerdem bedrückt es ihn, daß er nicht weiß, ob ihm vergeben ist. Er bittet um ein, wenn auch noch so unbedeutendes „Zeichen", ohne sich daran zu erinnern, daß „die Leute, die die Antwort *nicht* wissen, in den Himmel kommen".

Trotzdem glaubt er durch ein solches Zeichen seinen weiteren Lebensweg angedeutet zu sehen, als er die nun sechzehnjährige Daphne mit „ausgelassener, sorgloser Haltung" über den Rasen seines Vorgartens hüpfen sieht. Sie erinnert ihn an ihre Mutter Lucy, deren Schuld und seine sündhafte Verwicklung in ihr Leben er nun nicht mehr abwiegen kann und will. Er fühlt sich von seiner Bürde erlöst und weiß, daß er den Wunsch Emmets, ihm als Prediger zu helfen, nicht zu erfüllen braucht, sondern ein unbeschwertes Leben führen darf. Als Vierzigjähriger heiratet er die dreißigjährige Rita, die beruflich Wohnungen „entrümpelt". Sie hat Ians altes Familienhaus von allem unnützen Kram gereinigt, und alles deutet darauf hin, daß sie mit ihm ein geregeltes und glückliches Leben führen wird.

Wer ist „vielleicht ein Heiliger" in diesem Roman? Es mag der geduldig büßende Ian sein; aber auch der Prediger Emmet, der ein selbstloses, reines Leben führt, mag diesen Titel verdienen. Denn sein Vorbild, seine Güte und sein „beseligendes (beatific) Lächeln" haben Ian und andere auf den Weg des Heils geführt.

## Ein Leben der Lüge

„The Patron Saint of Liars"[7], der erste Roman Ann Patchetts, hat zwar nicht so viele Leser gefunden wie die letzten vier Bücher Anne Tylers, ist aber von der Kritik sehr günstig beurteilt worden[8]. Dieser Erfolg ist um so überraschender, als das Buch in einen Rahmen katholischer Volksfrömmigkeit gefaßt ist, der viele Amerikaner befremden muß. Das „Fühlen mit der Kirche" der Hauptfiguren oder eine Abwandlung dieses Gefühls, die sich im guten Willen und den guten Werken ausdrückt, bestimmen Form und Inhalt des Buchs. Zwanglos und vielleicht manchmal ohne bewußtes Zutun der Autorin entfalten sich Grundwahrheiten des Glaubens in Symbolen und Gleichnissen.

Von Anfang an vertrauen die Menschen dieser Welt auf die Heiligen der Kirche und bezweifeln auch nicht die Möglichkeit, ihrem Beispiel zu folgen. Diese Nachfolge jedoch ist besonders schwer in unserer Zeit. Schon der Titel deutet auf die Problematik unseres Lebens. Wir sind von Sünden umgeben und durchsetzt. Als Hauptsünde erscheint die Lüge, durch die der Mensch der unerträglichen Wirklichkeit zu entfliehen sucht, seine Mitmenschen und sich selbst betrügt und am Ende, im Netz seiner eigenen Unwahrheiten gefangen, nur noch auf die Gnade Gottes hoffen kann, daß sie ihn befreit.

Martha Rose, die erste Heldin des Romans, beginnt ihren Bericht mit dem Geständnis, daß sie „den Rest ihres Lebens eine Lügnerin sein" wird. Ihre erste Lüge ist zwar „nur eine Unterlassungslüge", aber sie ist der erste Faden eines Gewebes, an dem sie immer weiterarbeiten muß. Nach dreijähriger Ehe hat sie ihren „guten Mann" Thomas verlassen, weil sie ihn nicht liebt und nie geliebt hat. Es sieht so aus, als ob Gott selbst sie getäuscht hat. Denn seine Leitung, um die sie als junges

Mädchen betete, schien ihr Thomas zuzuführen. Doch erkennt sie später, daß sie sich selbst täuschte, da sie „den Geschlechtstrieb einer Neunzehnjährigen... für ein Zeichen Gottes hielt". Sie verheimlicht ihrem Mann in ihrem kurzen Abschiedsschreiben, daß sie seit drei Monaten von ihm ein Kind erwartet. Aber mit ihm weiterzuleben wäre eine unerträgliche Lebenslüge, da sie ihm dauernd Liebe vortäuschen müßte. So flieht sie mit dem Auto von Kalifornien nach Kentucky, um dort in St. Elizabeth, einem katholischen Heim für schwangere Mädchen, ihr Kind auszutragen und zur Adoption aufzugeben.

Wie kann Rose, wie sie nach dem tödlichen Unfall ihres Vaters genannt wird, in dieser Entwurzlung weiterleben? Ihr alter Pfarrer mahnt sie, daß Scheidung eine Sünde ist. Aber sie will sich nicht scheiden lassen, sondern nur für immer von Thomas trennen. Anders steht es um das Verhältnis zu ihrer Mutter, an der sie mit doppelter Liebe hängt, da sie sich kaum an ihren Vater erinnert. In einer eigenartigen Wendung antwortet sie dem Priester: „Ich gebe sie auf", als ob dieser Verzicht als Sühneopfer dienen könnte, das sie Gott anbietet, „damit er vielleicht ihre große Verzweiflung ansieht" und ihr verzeiht. Rose wundert sich über die Wahl der hl. Elisabeth als Schutzpatronin eines Heims für schwangere Mädchen, die alle über den Ursprung ihres Kindes lügen. Die einzige Parallele scheint die Tatsache zu sein, daß auch sie ihre Schwangerschaft für unmöglich hielten und, wie Elisabeth den hl. Johannes, ihre Kinder verlieren werden. Das in der Heiligen vorgebildete Geheimnis der Menschwerdung, der Geburt und des schmerzlichen Verlusts überschattet so das Leben der armen Mädchen.

Viel unmittelbarer jedoch werden sie von Schwester Evangeline, die für das Essen verantwortlich ist, beeinflußt. Die fünfundsiebzigjährige Nonne, die früher als Hebamme arbeitete, hat die Gabe, Geschlecht und Geschick der Kinder und ihrer Mütter vorauszuahnen. So erklärt sie Rose, daß sie ihr Kind, ein Mädchen, behalten wird. Aber erst als ein anderes Mädchen im Heim mit großen Schmerzen ihre Geburtswehen verheimlicht, um ihre Zwillinge im Heim zur Welt zu bringen und so wenigstens für kurze Zeit bei sich zu haben, wartet Rose wieder auf ein Zeichen von Gott, das nun „wirklich zählen" soll, um ihren Weg zu bestimmen.

Es kommt ganz unerwartet, als Son, das Faktotum des Heims, sie aus einem Schneetreiben rettet. Er erscheint ihr als eine Gestalt, die „hochragend und groß genug ist, um der Sohn Gottes zu sein". In einem verwirrten Wortspiel auf den Vornamen des Mannes fügt sie hinzu: „Er, der die Menschen so sehr liebte, daß er seinen einzigen Sohn sandte." Son ist schon seit mehreren Monaten in Rose verliebt. Als sie ihn um Rat fragt, was sie mit ihrem Kind tun soll, bittet er sie, ihn zu heiraten. Rose nimmt seinen Antrag an: „Gott mahnte mich, daß er trotz allem recht hatte. Ich sollte verheiratet sein, ein kleines Leben mit einem Mann leben, den ich nicht liebte." Ihr „altes Leben" ist wie ausgelöscht, und sie heiratet noch in derselben Nacht. Nach der Geburt ihres Kindes lebt sie fünfzehn Jahre in der Nachfolge ihrer Namenspatronin Martha, deren demütige Rolle sie übernimmt,

indem sie ohne Entgelt in der Küche arbeitet und schließlich außerdem die alternde Schwester Evangeline pflegt.

Roses Kind wird auf den Namen Cecilia getauft, auf dem die Mutter besteht, obwohl Son Einwände dagegen erhebt. Der Name ist auf seine Schulter tätowiert und erinnert ihn an das schmerzlichste und entscheidendste Erlebnis seines Lebens. Als junger Mann liebte er eine Cecilia, die ihn aber jahrelang hinhielt und erst im Zweiten Weltkrieg, als er sich freiwillig zum Militär meldete, die Heirat versprach. Als Son wegen einer lähmenden Schußwunde bei der Ausbildung vorzeitig entlassen wird, endet das Verhältnis in einer Katastrophe. Cecilia ertrinkt bei einem Ausflug in einem Steinbruch trotz des Rettungsversuchs ihres Verlobten, der aber einen Augenblick gezögert hat, ins Wasser zu gehen, um auch sie einmal „leiden und nach ihm verlangen zu sehen, wie er sein ganzes Leben lang nach ihr verlangte". Das Schuldgefühl treibt ihn aus seiner Heimat. Er führt ein unstetes Leben, bis er die Stelle in dem Heim findet, wo er vor dem Eintreffen Roses schon achtzehn Jahre lang für die Schwestern und Mädchen gearbeitet hat.

Nach der Geburt der neuen Cecilia übernimmt er die Aufgabe ihres Vaters und sorgt mit unermüdlicher Geduld für Mutter und Kind. Aber nach einer unerwarteten Erbschaft trennt sich Rose von ihm und wohnt allein in dem nun ihr gehörenden Haus bei dem Heim.

Obwohl Son nicht katholisch ist, scheint er dem Vorbild zweier Heiliger zu folgen. Wie der hl. Josef arbeitet er als Zimmermann und Schreiner für die ihm Anvertrauten. Er fügt sich schweigend in das Geheimnis der Geburt des ihm übergebenen Kindes und dient ihm und seiner Mutter nach besten Kräften. Sodann erkennen wir in ihm Züge des hl. Isidor, der, so erfahren wir von Schwester Evangeline, „arm sein ganzes Leben lang immer für denselben Herrn arbeitete und ihm ein getreuer Diener war". Son ist im wahren Sinn des Wortes demütig. Bescheiden und unermüdlich nutzt er seine gewaltige Körperkraft für andere Menschen.

Cecilia hat das letzte Wort in den Berichten über St. Elizabeth. Sie ist in der eigenartigen Atmosphäre des Heims aufgewachsen und von vielen der Mädchen und vor allem von Schwester Evangeline bemuttert worden, während sie sich von ihrer eigenen Mutter vernachlässigt fühlte. Als Fünfzehnjährige hat sie ein weiteres schmerzhaftes Erlebnis, als die gleichaltrige Lorain sie für eine der schwangeren Heimbewohnerinnen hält, mit denen man sie nicht verwechseln darf.

Ein weiteres Problem, das sie beunruhigt, ist die Schönheit ihrer Mutter, der sie in keiner Weise ähnlich sieht. Bei einer Gelegenheit wirft sie ihren bestürzt schweigenden Eltern vor, von ihnen adoptiert zu sein. Aber sie erfährt selbst dann nichts über ihre Herkunft, als Rose einen völlig unerwarteten Brief von ihrem Mann Thomas erhält, der sie veranlaßt, trotz der dringenden Bitten Evangelines noch in derselben Nacht das Heim auf immer zu verlassen. Erschüttert müssen Cecilia und Son sich in ihr Schicksal fügen. Auch als Thomas dann selbst nach St. Elizabeth kommt, um Rose vom Tod ihrer Mutter zu benachrichtigen, erfährt Cecilia nur

etwas über diese Großmutter, nichts über ihre Verwandtschaft zu Thomas. Sie muß mit diesem Geheimnis weiterleben und kann sich nur an den Rat der neunzigjährigen Schwester halten, die mit Humor behauptet, nur deshalb so lange zu leben, um eine gute Katholikin, vielleicht sogar eine Heilige aus Cecilia zu machen.

Auf deren Protest antwortet sie: „Heilige sind zuerst einmal Menschen. Sie sind sehr gute Menschen... Jedes dieser Mädchen hier, sie alle. Es ist möglich." Aber es gehört noch mehr dazu. Wie in „Saint Maybe" hören wir auch hier vom Paradox des Heiligen, wenn die Schwester erklärt: „Wenn du dich selbst dafür hältst, wirst du aus dem Rennen ausgeschieden. Ich habe Leute gekannt, die sich für Heilige hielten, haufenweise, und glaube mir, sie waren alles andere." Sie zeigt Cecilia den „kleinen Weg" der hl. Therese von Lisieu, die mehrfach erwähnt wird. Lorrain, die nicht katholisch ist, glaubt in der Freundschaft Cecilias ein Zeichen dieser Heiligen zu erkennen, das ihr aufgibt, ihr Kind zu behalten und mit Hilfe der Freundin selbst aufzuziehen. Diesen Glauben wiederum hält Cecilia für ein göttliches Zeichen, dem sie folgen muß. Es deutet auf den Weg der geduldigen Nächstenliebe.

Beide Dichterinnen beschreiben die graue Welt des täglichen Lebens. Während jedoch die meisten Heldinnen und Helden Tylers darin ohne Glauben und religiöse Leitung ihren Weg finden müssen, können sich die Gestalten Patchetts von Anfang an auf die katholische Tradition stützen. Die Frauen beider Autorinnen scheinen sich in Schuld und Unglück zu verwickeln, weil sie ihrem eigenen Stern folgen auf der Suche nach Glück und Selbsterfüllung. Die Möglichkeit des Scheiterns ist selbst im letzten Roman Tylers, der auf Glauben und Hoffnung baut, nicht ausgeschlossen. Trotz ihres religiösen Fundaments ist auch die Welt Patchetts nicht völlig abgesichert. Der etwas erzwungene Lebenslauf wenigstens einer ihrer Heldinnen, der in einer Katastrophe enden mag, deutet darauf hin.

Beide Autorinnen sehen Heiligkeit in unserer Zeit als mühevolle Arbeit im kleinen, die sich mit den Auswirkungen des laut angepriesenen „freien Lebensstils", der gerade die Frauen zu belasten scheint, auseinandersetzen muß. In unserem Zeitalter der Reklame, des extremen Feminismus, der Gewinnsucht und der Lüge erscheint ihre Botschaft von der dienenden Liebe neu und ungewöhnlich.

## ANMERKUNGEN

[1] Wenn nicht anders angemerkt, sind alle Romane Tylers nach der TB-Ausgabe Berkley Books, New York, zitiert.
[2] Über vier Monate auf der Liste der meistgelesenen Bücher des New York Times Book Review.
[3] Mit dem begehrten Pulitzerpreis ausgezeichnet und auf der Liste der meistgelesenen Bücher.
[4] Vgl. C. Voelker, Art and the Accidental in Anne Tyler (Columbia 1989) 124; Anne Ricketson Zahlan, The Psychological Drama of Anne Tyler's Accidental Tourist, in: The Fiction of Anne Tyler, hrsg. v. R. Stephens (Jackson 1990) 86.
[5] An erster Stelle auf der Liste der meistgelesenen Bücher des New York Times Book Review; verfilmt.
[6] Taschenbuchausgabe Ballantine Books (New York 1992); über zwei Monate auf der Liste der meistgelesenen Bücher. [7] New York 1992.
[8] A. McDermott, A Sense of the Miraculous, in: New York Times Book Review, 26. 7. 1992, 6.

# BESPRECHUNGEN

## Kirchengeschichte

Oorschot, Theo G. M. van: *Friedrich Spee von Langenfeld.* Zwischen Zorn und Zärtlichkeit. Göttingen: Muster-Schmidt 1992. 98 S. (Persönlichkeit und Geschichte. 140) Kart. 18,80.

Der Jesuit Friedrich von Spee (1591–1635) wird von vielen bewundert und ist zugleich für diese ein Rätsel; denn wie lassen sich die Werke seines Lebens zusammenbringen? Das „Güldene Tugend-Buch" für fromme Frauen in Köln, die „Cautio Criminalis", in der er gegen das Unrecht der Hexenverfolgung vorgeht, die „Trutz-Nachtigall", in der er sich als einer der großen Liederdichter von Sensibilität und poetischer Kunst erweist. Er geht bald mit Toleranz, bald mit Strenge in den Auseinandersetzungen der Gegenreformation mit den Menschen um; er lehrt Moraltheologie an den Ordenshochschulen; er hat Zeit seines Lebens mit seinen Mitbrüdern und Oberen Spannungen. Es werden ihm die letzten Ordensgelübde aufgeschoben, und bevor er diese endlich ablegen darf, rafft ihn der Tod hinweg. Er hatte sich bei der Pflege verwundeter Soldaten eine Infektionskrankheit zugezogen. Er starb „voller Hoffnung".

Diesem merkwürdigen großen Mann geht der Speekenner Theo G. M. Oorschot in diesem Taschenbuch nach. Seine Absicht, „umfassend auf den Menschen Spee selbst einzugehen" und seine „innere Biographie" (10), also seine Motive, herauszuarbeiten, gelingt ihm mit Bravour. Er erzählt nicht nur die bewegte Lebensgeschichte Spees; er berichtet auch die strittigen Fragen über die Veröffentlichung der „Cautio Criminalis", über die theologischen Grundsätze im „Tugend-Buch" und über die poetische Kunst der Kirchenlieder Spees, die sich noch heute im „Gotteslob" befinden. Kein Detail wird ausgelassen, auch dort, wo sich Spee unverständlich seiner Zeit anpaßte, und dort, wo er – ärgerlich für viele – seiner Zeit weit voraus ist. Dort entstehen dann die Spannungen mit Mitbrüdern und die Konflikte mit allerdings weitsichtigen Obern. Gegen den ersten Eindruck muß man sagen: Es sind doch in ihm keine „zwei Menschen" zu entdecken. Am Ende erweist er sich in allen Spannungen als ein Sohn des Ignatius von Loyola. „Seine aufmerksame Sorge für Mitmensch und Kreatur und sein Protest gegen jede Ungerechtigkeit strömten aus einer gemeinsamen Quelle: aus seiner Nächsten- und Naturliebe, die sich auf die Liebe zu Gott gründete" (96). Eine kleine, lesenswerte Summe der modernen Spee-Forschung. *R. Bleistein SJ*

Paczensky, Gert v.: *Teurer Segen.* Christliche Mission und Kolonialismus. München: Knaus 1991. 543 S. Lw. 44,–

Die Frage, welche Rolle das Christentum im Prozeß der neuzeitlichen europäischen Expansion gespielt hat, ist ein großes Thema, das einer fundierten Darstellung und Diskussion bedarf. Für den Journalisten Paczensky aber war es, wie sein Buch zeigt, ein viel zu großes Thema. Daher läßt er sich nicht auf eine chronologisch oder geographisch angeordnete Darstellung ein, sondern löst die Missionsgeschichte im wesentlichen in ein kunterbuntes Puzzle von Stories auf, die er kontextlos und beliebig aus allen Epochen und Kulturräumen herbeizitiert. Sollte bei dieser Methode „Schuld überwiegen, liegt es nicht am Chronisten, sondern ist Werk der Täter" (13). Im Grunde will der „Antikolonialist" (13) nur einmal mehr seine These beweisen, daß die Missionare „bei der Unterdrückung und Verelendung der Länder und Kontinente, die Europa und dann Nordamerika sich aneigneten, eine wichtige Rolle gespielt" (12) haben. Diese verderbliche Rolle beschreibt der Autor in neun Kapiteln, deren erstes die Vorgeschichte der Mission an den Kreuzzügen („Schule für Mörder") und an der Sklaverei („Schule für Schinder") festmacht. Die weiteren Kapitel befassen sich mit der moralischen Botschaft der christlichen Mission, mit dem Verhältnis zur Fremdkultur, mit dem Erziehungs- und Gesundheitsaspekt, mit dem Verhältnis von Mis-

sion und Kolonialmacht, mit der Machtausübung und der konfessionellen Konkurrenz, mit dem „Opfermut" der Missionare und dem angeblichen Mißerfolg der Mission.

Das Buch krankt nicht nur an seiner verzerrenden Perspektive, sondern läßt auch im Detail das erforderliche Niveau vermissen. Bezüglich Lateinamerika etwa kennt der Autor kaum zeitgenössische Quellen oder die neuere deutsch-, englisch- oder spanischsprachige Standardliteratur. Er zitiert äußerst selektiv, weil ihn vor allem das Wüten der „christlichen Fanatiker" (66) interessiert, auch wenn er bisweilen „zur Abwechslung" Positives zu berichten weiß. Da für ihn die katholischen Missionare „im ibero-amerikanischen Bereich besonders verheerend gehaust" haben (148), ist auch sein Urteil über die heutige Kirche in Lateinamerika nicht mehr verwunderlich; unter dem Einfluß von Johannes Paul II. sei sie wie früher „Bewahrer der herrschenden Ungerechtigkeit" (240 ). Geht man noch weiter in Einzelheiten, entdeckt man eine Schlampigkeit, die man nicht einmal einem angehenden Journalisten nachsehen würde: Der Kapuzinerorden wurde nicht 1209, sondern 1528 gegründet; die Gesellschaft Jesu wurde weder 1534 (1540) gegründet noch 1747 (1773) aufgelöst; 1549 gehen die Jesuiten nicht nach Bolivien (das erst seit Beginn des 19. Jahrhunderts existiert), sondern nach Brasilien; Ricci war schon 1583 in China und nicht erst 1601 (493 ff.). Kurzum: Das Buch ist nur ein Deschner der Missionsgeschichte und lohnt daher die Lektüre nicht. Wer sich seriös und umfassend informieren will, greife besser zum neuen Werk des Münsteraner Historikers Horst Gründer, „Welteroberung und Christentum" (Gütersloh 1992).

*M. Sievernich SJ*

## Ethik

Irrgang, Bernhard: *Christliche Umweltethik.* Eine Einführung. München: Reinhardt 1992. 351 S. (UTB. 1671.) Kart. 39,80.

In der gegenwärtigen ökologischen Diskussion taucht fast stereotyp ein Begriff immer wieder auf: Anthropozentrik bzw. Anthropozentrismus. In seiner stärksten Form behauptet der Anthropozentrismusvorwurf auch eine massive Schuldzuweisung an das Christentum: Das biblisch grundgelegte Menschenbild habe letztlich die Ausbeutung der Natur durch den Menschen legitimiert.

Irrgangs These, „daß auf dem Boden jüdisch-christlicher Tradition ein Ethos grundgelegt wurde, welches – vernünftig reflektiert – Vorbildfunktion übernehmen und – in gewissen Grenzen – zur Ausformulierung und Rechtfertigung konkreter umweltethischer Weisungen beitragen kann" (16), steht gewissermaßen quer zum Trend. Deshalb muß sie die Beweislast erbringen. Mit größter Akribie behandelt Irrgang sämtliche im Literaturverzeichnis angeführten 240 Autoren, um die jeweilige Position im Kerngehalt zu erfassen und sodann aus eigener Perspektive dazu Stellung zu beziehen. Durchgängig bleibt sein erklärtes Ziel, nicht nur die Vereinbarkeit von Anthropozentrik und christlicher Umweltethik, sondern darüber hinaus die Unverzichtbarkeit der Anthropozentrik als Denkform für die Umweltethik auszuweisen.

Jede gegenläufige Forderung, recht öffentlichkeitswirksam etwa durch Meyer-Abich vertreten, der für die Idee einer „Rechtsgemeinschaft der Natur" eintritt, erweist sich als nicht konsistent. Faktisch würde ein solches Verfahren die Selbstaufhebung der Ethik bedeuten. Der Fehler vieler von Irrgang kritisierter Positionen besteht darin, daß man Anthropozentrik mit Egoismus verwechselt. Dabei wird aber völlig verfehlt, daß Ethik sich unverzichtbar auf den Menschen bezieht.

Irrgang führt seine anspruchsvolle Untersuchung in einem dreischrittigen Verfahren durch. Er rekonstruiert zunächst die Diskussion um die ökologische Ethik (Kap. 1–3), schließt dann exegetische Überlegungen zum Themenbereich Schöpfung an (Kap. 4 und 5) und führt im dritten Teil (Kap. 6–8) eine problemgeschichtliche Analyse zur Anthropozentrik bzw. zur Genese des modernen Anthropozentrismus durch. Kap. 9 schließlich wendet die Ergebnisse des Untersuchungsverfahrens praktisch an, indem auf dem

Boden der bis dahin gewonnenen Erkenntnisse die Möglichkeiten eines neuen Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie untersucht werden.

In seinem Urteil verrät der Verfasser ein umfassendes Wissen über die Linien der Problemgeschichte, die er in seine Argumentation einbringt. Als „Perlen" – auch für den Fachkundigen im engeren Sinn – müssen zwei Forschungserträge besonders hervorgehoben werden: Es ist dies zum einen die Thomas-Interpretation – angegangen in Auseinandersetzung mit J. B. Metz –, die von Irrgang als Versuch einer systematischen Rekonstruktion der Handlungstheorie beim Aquinaten entwickelt wird, zum anderen die kritische Sichtung der Frankfurter Schule, als deren interessantestes Ergebnis er eine bemerkenswerte Übereinstimmung nachweist zwischen dem gegenwärtig erhobenen Anthropozentrismusvorwurf und dem, was Horkheimer/Adorno als Dialektik der Aufklärung diagnostizierten. Nicht die Anthropozentrik, sondern erst ihre Preisgabe ermöglicht die Herrschaft der sogenannten instrumentellen Vernunft.

Die Untersuchung überzeugt durch das Niveau der Argumentation und die Souveränität der Darstellung. Obwohl der Verfasser seinen Lesern einiges abverlangt und gewiß keine leichte Kost bietet, hat er ein Kompendium von hohem Informationswert verfaßt. *P. Fonk*

## Gesellschaft

Aziz, Namo: *Fremd in einem kalten Land.* Ausländer in Deutschland. Freiburg: Herder 1992. 207 S. (Herder Spektrum. 4130.) Kart. 16,80.

Der Titel klingt pathetisch. Die Beiträge des Buchs selbst entbehren jedes feierlichen, bekennerischen und larmoyanten Charakters. Ihre Autoren qualifizieren sich im Gegenteil durch äußerst präzise Sachkenntnis. Ihre Herkunft aus verschiedenen Ländern erlaubt zudem einen vielperspektivischen Zugriff auf die Situation von Ausländern in Deutschland. Außer Deutschen kommen ein Kurde (der Herausgeber), eine Türkin, eine Iranerin, ein Syrer und ein Guinese zu Wort. Neben Artikeln, die eine Bestandsaufnahme der Fremdenfeindlichkeit dokumentieren, erhellen andere aus soziologischer, politologischer, volkswirtschaftlicher, juristischer und psychoanalytischer Sicht die Hintergründe der Problematik. Vor allem die Zeugnisse der ausländischen Autoren illustrieren anhand konkreter Begebenheiten die breite Palette rassistischen Verhaltens. Der Standpunkt der Betroffenheit führt jedoch nicht zu einem moralisierenden Tenor.

Schwarzweißmalerei fehlt auch weithin in den anderen Beiträgen. Ihre Verfasser sind vielmehr bemüht, die widersprüchlichen Daten zu sichten und vorsichtig zu deuten. So lassen die Befunde der empirischen Sozialforschung keine eindeutigen Rückschlüsse auf die Motive für den ausländerfeindlichen Rechtsradikalismus zu. Im Licht der politischen Psychoanalyse wird die Genese des Freund-Feind-Denkens ergründet. Die Autorin plädiert für die Akzeptanz des anderen, lichtet jedoch gleichzeitig die vielfältigen Hintergründe der Angst und Unsicherheit, die zur Verurteilung des Fremden führen. Ein Politologe zeichnet die Verwurzelungen des aktuellen Problems in der völkischen Tradition deutschen nationalstaatlichen Denkens nach. Er verlangt dezidiert den Abschied von dieser Politik, um Deutschland und Europa für einen weltoffenen republikanischen Geist zu öffnen. Ein Ethnologe und Volkswirtschaftler lenkt den Blick auf den Mythos des allzeit sühnebereiten Deutschen in der Zeit nach dem Nationalsozialismus. Gemessen an der massiven Einwanderung zerbreche dieser. Oft zitierte volkswirtschaftliche Bilanzierungen der Einwanderung zieht der Verfasser in Zweifel. Die Fakten erforderten eine Offenheit, die sich jenseits empörter Aufschreie der Anhänger einer multikulturellen Gesellschaft einerseits und Fremdenfeindlichkeit andererseits wisse. Das eigentliche Problem sei die Verteilungsungerechtigkeit innerhalb der Gesellschaft. Einer rein ökonomischen Verengung der Ursachenforschung wirken andere Aufsätze entgegen, die sich vor allem der Situation in der ehemaligen DDR widmen. Der sehr geringe Ausländeranteil dort könne nicht über Konkurrenzdruck Haß auf Nichtdeutsche lenken. Die Wurzeln werden u. a. in Altlasten des

SED-Regimes gesehen. Seine Politik sei trotz aller offizieller Bekundungen von Internationalismus auf die Erhaltung einer monokulturellen Gesellschaft hinausgelaufen. Schließlich setzt sich ein Staats- und Völkerrechtler mit den selbstgemachten Fallstricken der Politikerklasse hinsichtlich des Asylrechtsparagraphen auseinander.

Man hätte den Herausgebern wünschen mögen, das Buch um Beiträge in der Bundesrepublik lebender ausländischer Künstler zu erweitern. Zu sehr wird die Perspektive auf die Sicht von Hochschullehrern, Journalisten und ausländischen Studierenden beschränkt. Das Lektorat war offensichtlich auch unter Zeitdruck; anders erklären sich eine Reihe von orthographischen Mängeln nicht. Trotz dieser Gravamina ein notwendiges und gelungenes Buch in einer Zeit, die der differenzierten Aufklärung bedarf. *J. Röhrig*

# ZU DIESEM HEFT

Häufig wird für moralische Normen deswegen absolute Geltung eingefordert, weil sie Gebote Gottes selbst seien. Wissen wir aber so sicher, daß es sich wirklich um Gebote Gottes handelt? Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, geht dieser Frage nach.

Die Trennung im Herrenmahl wird gerade in konfessionsverschiedenen Ehen besonders schmerzlich erlebt. Peter Neuner, Professor für Dogmatik an der Universität München, weist darauf hin, daß auch die konfessionsverschiedene Ehe Sakrament ist und damit Kirche vollzieht. Daher sei der Ausschluß von der Eucharistiegemeinschaft hier nicht gerechtfertigt.

Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, diskutiert die Problematik der Tierversuche. Auf dem Hintergrund der verschiedenen tierethischen Konzepte entwickelt er eine vermittelnde und daher weiterführende Position.

Der klassische „katholische Roman" ist spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil an sein Ende gekommen. Doch entwickelte sich im englischsprachigen Raum eine neue Form, die sich mit der gegenwärtigen katholischen Kirche auseinandersetzt. Georg Langenhorst stellt einige Beispiele vor.

Hermann Pius Siller, Professor für Praktische Theologie an der Universität Frankfurt, fragt nach den Voraussetzungen einer echten Kirchenreform. Als zentralen Punkt nennt er die Vielfalt der Ortskirchen, die auch institutionell zur Geltung kommen muß.

Auf der Liste der meistgelesenen Bücher der New York Times Book Review standen lange Zeit die Romane Anne Tylers und Ann Patchetts, die sich mit den Menschen auf der Schattenseite des Lebens befassen. Rainulf A. Stelzmann, Professor an der University of South Florida, würdigt diese Werke.

# Kirchenkritik in der pluralistischen Gesellschaft

In der Kirche mehren sich die Klagen über die Kritik in den Medien, vor allem im Fernsehen; sie werde immer böswilliger, tendenziöser und aggressiver. Von „zunehmender Hetze" wird gesprochen, von einem „drohenden Kulturkampf", in dem die Kirche „sturmreif geschossen" werden solle. Glaubenssätze und moralische Normen würden lächerlich gemacht, die Kirche insgesamt an den Pranger gestellt. Diese Vorwürfe sind nicht völlig unberechtigt. Es gibt eine ganze Reihe von Sendungen – Kommentare, Talkshows, Magazinbeiträge –, die die Grenzen einer fairen, an der Sache orientierten Kritik eindeutig überschreiten. Solche Entgleisungen darf man nicht beschönigen, und es ist nur recht und billig, wenn sich die Betroffenen wehren.

Im Blick auf das Bild der Kirche, das die Medien insgesamt bieten, handelt es sich allerdings um Einzelerscheinungen, die für das Ganze nicht symptomatisch sind. Im Gesamtprogramm der Rundfunkanstalten – nur auf dieses kann sich ein Urteil stützen, nicht auf einzelne Sendungen – wird die Kirche durchweg positiv behandelt. Darüber hinaus verfügt sie über Sendezeiten, die sie in eigener Verantwortung nutzen kann, ein Vorrecht, das nur die Kirchen und Religionsgemeinschaften besitzen. Und daß sich in der Gesellschaft eine prinzipiell kirchenfeindliche Stimmung breitmache, gar ein Kulturkampf drohe, der die Kirche aus dem öffentlichen Leben verdrängen wolle, dafür fehlen die Beweise.

In einer demokratischen, pluralistischen Gesellschaft kann die Kirche keinen Schonraum beanspruchen, der anderen nicht zukäme. Von außen betrachtet, also auch von den Medien her, ist sie zunächst eine Gruppe neben vielen. Die Kriterien, nach denen ihr Verhalten beurteilt wird, sind für alle gleich. Sie muß daher mit Kritik rechnen und sich ihr stellen. Im allgemeinen werden Parteien, Politiker und andere führende Persönlichkeiten von den Medien viel härter angefaßt als die Kirchen und ihre Vertreter. So betrachtet befinden sie sich sogar in einer vergleichsweise bevorzugten Position.

Das heißt natürlich nicht, daß man alles untätig über sich ergehen lassen dürfte, obwohl in vielen Fällen einfaches Ignorieren die wirkungsvollste Antwort ist. Wenn jedoch eine Entgegnung sinnvoll erscheint, muß sie souverän, selbstsicher, gelassen und, vor allem, argumentativ sein. Wer wehleidig reagiert, den Verletzten und Beleidigten herauskehrt oder gar mit gleicher Münze heimzuzahlen versucht, bestätigt nur die Kritiker und veranlaßt sie zu noch schärferen Angriffen. Immer fehl am Platz ist eine Apologetik, die sich Argumente spart. Unwahre Behauptungen müssen sachlich richtiggestellt, falsche Interpretationen mit allgemein einsichtigen Gründen widerlegt werden.

Es ist von vornherein nicht zu erwarten, daß die Medien einfach das Selbstbild der jeweiligen Institution wiedergeben. Sie stellen dar, was sie wahrnehmen und wie sie es wahrnehmen. Wenn dies mit dem jeweiligen Selbstverständnis nicht übereinstimmt, muß dies nicht immer in schlechter Recherche, ungenügender Sachkenntnis oder gar böser Absicht seinen Grund haben. In den meisten Fällen ist es der Institution nicht gelungen, sich so darzustellen, daß auch der Außenstehende erkennen kann, was sie sein will. Daher muß sie zunächst einmal selbstkritisch das eigene Erscheinungsbild überprüfen.

In einer offenen, demokratischen Gesellschaft kann eine Institution nur dann Ansehen und Hochachtung gewinnen, wenn sie Mißstände, Fehler und Irrtümer erkennt, ehrlich zugibt und zu korrigieren sucht. Wie schadet es der katholischen Kirche, daß sie so selten eingesteht, sich geirrt zu haben, daß sie Korrekturen und Revisionen häufig als organische Weiterentwicklung ausgibt, als ob nur mit anderen Worten dasselbe gesagt würde wie vorher. Dabei ist nicht zu übersehen, daß sie ihre Lehre in vielen wichtigen Fragen geändert hat, von der Religionsfreiheit über die Heilsnotwendigkeit der Kirche und das Verständnis von Ehe und Sexualität bis zur Interpretation der Heiligen Schrift, um nur einige Beispiele zu nennen. Nicht die Änderung einer Lehre beeinträchtigt das Ansehen der Kirche und die Autorität ihrer Amtsträger, sondern wenn sie dies nicht offen zugibt.

Eine glaubwürdige Auseinandersetzung mit der öffentlichen Kritik wird auch durch ein typisch kirchliches Harmoniebedürfnis erschwert. Die moderne Gesellschaft lebt von der offenen Diskussion. Bei zu vielen kirchlichen Amtsträgern herrscht aber die Auffassung, ihre Autorität würde Schaden leiden, wenn der Eindruck entstünde, sie seien nicht alle einer Meinung. Das Gegenteil ist jedoch der Fall. Welches Ansehen könnten etwa die deutschen Bischöfe erwerben, wenn sie ihre zweifellos vorhandenen Meinungsverschiedenheiten auch in der Öffentlichkeit austrügen. Und wenn dies fair, in gegenseitiger Hochachtung und Verständigungsbereitschaft geschähe, trügen sie durch ein solches Beispiel mehr zur Gesprächs- und Diskussionskultur in unserer Gesellschaft bei als durch noch so beredte Aufforderungen dazu.

Natürlich liegt die Kirche als in der Offenbarung Christi begründete Gemeinschaft in vielem quer zu dem Denken, den Normen und dem Verhalten der Menschen unserer Zeit. Sie würde ihren Auftrag verraten, wenn sie sich einfach an die gesellschaftlichen Standards anpaßte. Aber bei der Kritik in den Medien und anderswo geht es in den meisten Fällen gar nicht um solche zentrale Glaubensgrundsätze, sondern um Formen und Strukturen, die nicht zur unaufgebbaren Botschaft des Evangeliums gehören, sondern in der Geschichte gewachsen sind und daher auch überprüft und geändert werden können. Nichts hindert die Kirche und ihre Vertreter, die Herausforderung einer solchen Kritik anzunehmen und sich ihr unbefangen zu stellen.

*Wolfgang Seibel SJ*

*Medard Kehl SJ*

# Kirche in der Fremde

## Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche

Die Buchentdeckung dieses Jahres war für mich die in Holland sehr verbreitete, bei uns leider ziemlich wenig bekannte Schrift des Amsterdamer Studentenpfarrers Bernard Rootmensen: „Vierzig Worte in der Wüste“ [1]. In vierzig kurzen, didaktisch und sprachlich gut formulierten, von analytischer Nüchternheit und spiritueller Inspiration zugleich geprägten Kapiteln wendet er die Wüsten-Metapher auf den gegenwärtigen dramatischen Wandlungsprozeß der mitteleuropäischen Kirche an: Das neue Volk Gottes wird hier im Augenblick – wie einst Israel aus Ägypten – aus jahrhundertelang vertrauten Lebens- und Strukturformen herausgerissen; es muß sich auf den mühsamen Weg durch christlich zunehmend „versteppte“, „verwehte“ und „verwüstete“ Landstriche machen, viele verlockende Flucht- und Irrwege dabei zu vermeiden suchen, verborgene Quellen des Glaubens und Oasen der Hoffnung neu entdecken und in noch so angefochtener Zuversicht der Verheißung trauen, daß Gott sein Volk nicht verläßt, sondern es zu neuen, ungeahnten Lebensräumen führen will. Ich kann B. Rootmensen in seiner Kirchen- und Kulturanalyse weitgehend zustimmen (auch wenn Holland in mancher Beziehung schon „weiter“ in die Wüste gelangt sein mag als wir im deutschsprachigen Raum).

Darüber hinaus möchte ich aus meiner Perspektive einige „Wegzeichen“ noch schärfer markieren. Zunächst – im ersten und zweiten Teil – auf eher *phänomenologische* Art, um klarer zu sehen und verstehen zu können, wo wir uns als Kirche im Augenblick auf diesem Weg genau befinden, was unsere „Wüste“ ausmacht, wie wir dahinein geraten sind u. ä. Die Hauptintention meiner Ausführungen richtet sich aber auf den dritten, mehr *persönlich-spirituell* geprägten Teil: Was können wir tun (einzeln oder gemeinsam), um diese Situation der „Fremde“ in menschlicher und christlicher Würde zu bestehen? Was kann uns vor Wehleidigkeit, Überdruß, Bitterkeit, Kleinmut, zermürbenden Selbstvorwürfen oder Verteufelung der anderen bewahren?

### Die Moderne als „Fremde“

Fragen wir zunächst: Was macht unser Leben als Kirche und in der Kirche denn augenblicklich so schwierig, daß wir es zutreffend als „Wüstenwanderung“ be-

zeichnen können? Ich bin zutiefst überzeugt, daß es nicht primär unsere innerkirchlich-hausgemachten Schwierigkeiten sind (Stichworte: die Unbeweglichkeit bei den Zulassungsbedingungen zum kirchlichen Amt, bestimmte Bischofsernennungen, der weiterhin anhaltende Zentralismus des römischen Leitungsstils, die Behandlung vieler kirchenloyaler wiederverheirateter Geschiedener oder auch ehemaliger Priester, die Sexualmoral, der Fall Drewermann usw.). Das sind zwar alles höchst ärgerliche und betrübliche Erscheinungen; sie erschweren und behindern unsere Gesprächsposition innerhalb unserer Gesellschaft ganz erheblich, so daß man im Religionsunterricht, in der Gemeindekatechese, in der Jugend- und Erwachsenenpastoral vor lauter „Kirchenkram" fast kaum mehr an den Kern unserer Botschaft herankommt. Und dennoch: Die eigentlichen *Wurzeln* der gegenwärtigen Überlebenskrise von Christentum und Kirche in Mitteleuropa reichen viel tiefer; sie betreffen gleichermaßen die katholische wie (sogar noch stärker) die evangelische Kirche, die sich ja nicht zusätzlich mit solchen internen (und in der Öffentlichkeit weidlich ausgeschlachteten) Problemen belastet.

Meine *These* lautet: Die augenblickliche Lebens- und Überlebensfrage der Kirche steht im engsten Zusammenhang mit unserer gesamten „modernen" bzw. „postmodernen" Kultur und ihrer Lebens- und Überlebensfrage. Die großen Kirchen sind massiv in die gegenwärtigen Krisenphänomene unserer neuzeitlichen Kultur hineinverstrickt und teilen darum auf ihre Weise die Problematik dieser Kultur.

*Was bedeutet „Moderne"?* Ohne hier auf den sehr unterschiedlichen Begriffsgebrauch von „Moderne" und „Postmoderne" einzugehen[2], möchte ich aus der *kultursoziologischen* Perspektive heraus nur ein charakteristisches Merkmal unserer Epoche hervorheben, die sich eben in ihren Selbstdeutungskonzepten heute vornehmlich als „Moderne" bzw. als „Postmoderne" (der gegenwärtige, die Ambivalenzen überdeutlich bezeugende Entwicklungsstand der „Moderne") bezeichnet. Dieses Charakteristikum liegt in der grundsätzlichen „Veränderlichkeit aller Dinge" und Zustände[3]. Das meint nicht nur eine Faktenbeschreibung, daß sich also bei uns die gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse ständig verändern; nein, es hat den normativen Unterton der „Legitimation fortgesetzten Wandels"[4]. Es ist gut und richtig, daß sich alles ständig verändert. Der „Geist der ewigen Revision" (J. Burckhard) ist der Zeitgeist der Moderne. Die „moderne" Kultur legitimiert ihre Normen und Werte, ihre Verhaltensweisen und Verhaltensänderungen nicht mehr aus einer als verpflichtend angenommenen Tradition (also aus der Vergangenheit); aber auch nicht mehr (wie noch vor einigen Jahrzehnten, zumal in den 60er und 70er Jahren) aus der Leitidee des notwendigen Fortschritts der Geschichte auf einen universalen gesellschaftlichen Idealzustand hin (weil Geschichte und Zukunft als ein zu realisierendes „Projekt" betrachtet wurden).

Denn die großen innerweltlichen Zukunftsideen, die für die ganze Menschheit eine Befreiung zum allgemeinen Glückszustand verheißen haben, sind durchweg

in eine schwere Krise geraten; sie verlieren rapide an Überzeugungskraft. Ob das die Idee der Aufklärung von der universalen Emanzipation der Vernunft und der Freiheit aus allen institutionellen und traditionellen Vorgaben ist (dagegen steht die reale Erfahrung der Unvernunft unseres modernen Umgangs mit der Schöpfung, des neuerwachten irrationalen Nationalismus, der großen Bereitschaft zur Gewalt usw.); oder die Idee der durch Arbeit befreiten klassenlosen Gesellschaft im Sozialismus und Kommunismus (dagegen steht der Zusammenbruch der realen gesellschaftlichen Systeme dieser Ideologie); schließlich die Idee des Fortschritts auf einen allgemeinen Wohlstand hin durch die Entwicklung des freien Marktes und seiner Indienstnahme von Naturwissenschaft und Technik im Kapitalismus (dagegen steht die zunehmende Verelendung der Massen der Weltbevölkerung bei wachsendem Wohlstand einer relativ kleinen Elite)[5].

Daher kommt es, daß die Moderne in ihrer gegenwärtigen Phase ihre verschiedenen inhaltlichen Fortschrittsverheißungen aufgibt und den unaufhörlichen Wandel zum jeweils Neuen hin bereits als eigentlichen Wert in sich ansieht: Er legitimiert sich aus sich selbst. Offenheit, Flexibilität, Mobilität, schnelle Anpassung an die neuesten Bedürfnisse, Innovation sind darum auch die solcher kulturellen Selbstdeutung am besten entsprechenden Tugenden. Aber sie sind weithin inhaltsleer; denn die Zukunft ist nur noch der „Raum des Möglichen" für schlechthin alles, was einigermaßen der Steigerung einer diffus ersehnten „Lebensqualität" für die einzelnen und ihre kleinen Lebenswelten dienen könnte.

*Die jüdisch-christliche Grunderfahrung.* Wie fremd dieses moderne Lebensgefühl dem christlichen Glauben gegenübersteht, wird uns klar, wenn wir uns die jüdisch-christliche Grunderfahrung ins Gedächtnis rufen: Sie beruht auf einem Geschehen der *Vergangenheit* (Exodus und Bundesschluß im Alten Testament, seine Erfüllung im neutestamentlichen Christusgeschehen), das als bleibend verbindlicher, identitätsstiftender Grund des Volkes Gottes über alle Zeiten und Räume hinweg überliefert und – in Verkündigung, Liturgie und Diakonie – stets neu *vergegenwärtigt* wird und so für das Volk Gottes und (durch seine Vermittlung) für alle Menschen, besonders die Armen, eine inhaltlich bestimmte *Zukunftsvision* eröffnet, nämlich die durch Gottes Liebe und Gerechtigkeit versöhnte Schöpfung im Reich Gottes.

Daß die Akzeptanzchancen einer solchen glaubenden Sicht der Geschichte innerhalb einer Kultur des sich selbst begründenden und damit auch ständig beschleunigenden Wandels nicht allzu groß sind, läßt sich leicht einsehen. Denn weder die für die persönliche und gemeinsame Identität konstitutive Rückbindung an eine verbindlich vorgegebene Tradition noch die Bereitschaft, Schritt für Schritt in diese Traditionsgemeinschaft des Glaubens hineinzuwachsen (die Faszination des immer Neuen und immer mehr Erlebenwollens ist viel stärker, gerade bei jungen Menschen), noch die Hoffnung auf ein universales Heilwerden unserer Wirklichkeit können sich heute auf einen kulturell mitgetragenen Konsens stützen; und seit

Ende der 60er Jahre auch immer weniger auf die „konfessionellen Sozialmilieus", die rapide auseinanderbrechen[6]. Je schwächer aber solche allgemein- oder subkulturellen „Plausibilitätsstrukturen" werden, und je mehr der christliche Glaube auf persönliche Einsicht und freie Zustimmung angewiesen ist, um so eher wird er eben zur religiösen Weltsicht einer partikulären Gruppe, die es schmerzlich lernen muß, mit ihrer Partikularität und damit auch ihrer wachsenden Fremdheit für einen Großteil unserer Zeitgenossen fertigzuwerden. Die selbstverständliche Erfahrung Israels und der alten Kirche, daß wir als Volk Gottes „Fremdlinge" in dieser Welt sind, wird uns im Augenblick kulturell immer spürbarer zugemutet.

*Gegen die Dämonisierung der Moderne.* Es hat nun wenig Sinn, in dieser Situation in das heute in vielen katholischen Kreisen wieder sehr beliebte antimodernistische Klagelied einzustimmen, als ob die moderne Kultur schlechthin vom Bösen wäre und es in ihr keine Brücken, keine Anknüpfungspunkte für die christliche Botschaft mehr gäbe. Mitnichten! Auch diese Kultur ist in das Erlösungswerk Christi eingeschlossen, auch ihr ist das Evangelium in einladender Sympathie zu verkünden, auch sie gehört zur universalen „Weggemeinschaft" aller Kinder Gottes zum verheißenen Reich Gottes. Darüber hinaus sind manche zentralen Werte, die sich verstärkt in der gegenwärtigen Phase der Moderne herausbilden, durchaus in ihren anthropologischen und ethischen Grundimpulsen „kompatibel" mit unserem gläubigen Selbstverständnis, ja sogar eine ernste Anfrage an uns[7]: die *Toleranz* gegenüber anderen Grundüberzeugungen, also das grundsätzliche Geltenlassen des anderen als anderen, ohne ihn in falscher missionarischer und universalistischer Manier vereinnahmen oder zwangsbeglücken zu wollen (W. Welsch spricht darum von der „radikalen Pluralität" der Moderne, die es zu akzeptieren gilt[8]); oder die Betonung des eigenen *Gewissens* als Letztentscheidungsinstanz in allen ethischen Fragen; oder die hohe Wertschätzung von *Kommunikation* und *Partizipation* in allen den einzelnen, die Gesellschaft und die Umwelt betreffenden Prozessen; oder das Verlangen nach *Freiheit* und *Selbstbestimmung* in der persönlichen Lebensgestaltung usw. Diese Werte, die ja durchaus in der abendländisch-christlichen Überlieferung wurzeln, aber in den vergangenen Jahrhunderten im Christentum nur wenig Spielraum bekamen und darum heute auch häufig aggressiv gegen die christliche Vergangenheit unserer Kultur eingeklagt werden, diese Werte müssen durchaus auch in der Kirche eindeutig ihr legitimes Heimatrecht haben, wenn diese nicht zu einem traditionalistischen Ghetto mitten in der Moderne werden will[9].

Wenn wir dennoch eine wachsende Entfremdung zwischen moderner Kultur und der jüdisch-christlichen Grunderfahrung konstatieren, dann bezieht sich dies vor allem auf die *Kehrseiten* dieser modernen Werte, den „smarten Verwandten" der „radikalen Pluralität", eben den „Pluralismus der Oberflächenbuntheit" (W. Welsch), der sich auf breitester Ebene in „Beliebigkeit und Oberflächlichkeit", in Unverbindlichkeit und Individualismus, in Gleichgültigkeit und Indifferenz gegenüber dem anderen, in Desolidarisierung mit den Leidenden und im überzo-

genen Selbstverwirklichungskult usw. manifestiert. Insoweit diese Gestalt der Moderne das Bewußtsein unserer Gegenwart prägt (und sie tut es praktisch immer stärker), kann der christliche Glaube in der Tat nur als unintegrierbarer Fremdkörper erlebt werden. Hier sind wir wirklich – biblisch gesprochen – zum Exodus aus dem Ägypten unserer modernen Kultur herausgefordert – nicht zur defensiven Abschottung oder zum völligen Rückzug auf uns selbst, sondern eher zu einem partiellen „kulturellen Ungehorsam" (B. Rootmensen): Wir müssen heute unsere eigene Identität als Volk Gottes auch verstärkt in der Abkehr von den Irrwegen dieser Kultur finden; also in der Bereitschaft zum Wagnis eines Zuges durch die „Wüste", in der wir als einzelne und als Volk Gottes wieder primär aus unserer gläubigen Grunderfahrung leben müssen und uns nicht mehr in kultureller Absicherung bewegen können.

Darum gewinnt dieses Urwort der religiösen Erfahrung Israels und Jesu für die heutige Situation unseres Glaubens wieder eine stärkere symbolische Kraft:

„Die Wüste ist wörtlich und übertragen der Raum zwischen Ägypten und Kanaan. Es ist der Ort, an dem die Thora gegeben wurde, der Ort der ersten Liebe. Darum sagt Hosea später: ‚Ich werde dich in die Wüste locken' (Hos 2,16);

die Wüste ist der Ort eines Lernprozesses von 40 Jahren oder 40 Tagen. Sie ist eine ziemlich harte Lebensschule, in der es viel Gemurre gibt;

die Wüste ist der Ort, wo Menschen in Stille und Einsamkeit zur Erleuchtung kommen und wo Gott manchmal zu den Menschen spricht;

die Wüste ist der Ort am Rande der Gesellschaft. Menschen sind dort ‚Insider' und gleichzeitig auch ‚Outsider'. Doch letzteres, das ‚Fremdling- und Gast-Sein', überwiegt dort;

die Wüste ist ein Symbol der Entwurzelung und zugleich der Erneuerung. In dieser letzten Bedeutung findet man ‚Wüste' vor allem in Jes 40–55 verwendet, ein Niederschlag der Wüstentheologie des babylonischen Exils." [10]

In dem Maß, wie wir uns diese gläubige „Wüstentheologie" des Alten und Neuen Testaments wieder neu zu eigen machen, kann die Fremdheitserfahrung innerhalb der modernen Kultur durchaus zu einer befreienden *Herausforderung* werden, die uns neu an unsere Ursprünge heranführt, die uns läutert, die uns neue Klarheit und neuen Lebenswillen schenkt, die uns befähigt, der modernen Kultur kreativ zu begegnen und dadurch zur Überwindung der kulturellen Fehlentwicklungen und Überlebenskrisen beizutragen.

## Faktoren wachsender Kirchenverdrossenheit

Diese noch recht allgemein gehaltene Situationsbeschreibung der Kirche in der europäischen Moderne läßt sich durch eine ganze Reihe von Faktoren näher konkretisieren; und zwar in der Hinsicht, daß sie einsichtig machen können, wie die zunehmende Fremdheit zwischen bestimmten Entwicklungen des modernen Selbstverständnisses und der jüdisch-christlichen Glaubenserfahrung inzwischen

häufig die Form einer aggressiven Kirchenverdrossenheit und Kirchenkritik annimmt. Auch hier spielen die kircheninternen Faktoren gegenüber den gesellschaftlich bedingten eine durchaus nachgeordnete Rolle, was zwar zu ihrer Relativierung, aber keineswegs zu ihrer Bagatellisierung führen darf.

*Ein sozialgeschichtlicher Faktor.* Die gegenwärtig verbreitete kritische Stellung zur Kirche muß im Zusammenhang mit dem schwierigen Verhältnis des neuzeitlichen, seiner Freiheit und Individualität bewußt gewordenen Menschen gegenüber *Institutionen* überhaupt gesehen werden. Bereits Hegel sah das Grundproblem der neuzeitlichen Gesellschaft in der wachsenden Entfremdung zwischen dem einzelnen Subjekt und den größeren, formalisierten gesellschaftlichen Organisationen. Diese Entfremdung führt einerseits immer stärker zum Rückzug in die Privatheit der einzelnen; ihre private Lebenssphäre, vor allem die Suche nach Geborgenheit und Intimität, wird fast zum ausschließlichen Ort der eigentlichen Lebenserfüllung. Andererseits gelten die gesellschaftlichen Institutionen nur noch als öffentliche Instanzen zur Erfüllung der individuellen Lebensbedürfnisse. So kommt es zu einem krassen, unvermittelten Gegenüber zwischen Individuum und gesellschaftlicher Realität, und zwar in fast allen größeren gesellschaftlichen Institutionen: in Politik (wie viele würden bei uns aus dem Staat „austreten", wenn sie es könnten!), Bildungssektor, Gesundheitswesen, Kulturbetrieb, Gewerkschaften usw. Überall in unserer Gesellschaft gehört die distanzierte (und darum auch undialektisch-naive und unwirksame) Institutionenkritik zum normalen Bewußtsein vieler unserer Zeitgenossen. Als Alternative steht die Suche nach kleineren, überschaubaren, partizipativen Lebensformen oder auch nach verändernden sozialen Bewegungen hoch im Kurs.

In diesen allgemeingesellschaftlichen Bewußtseinsprozeß sind auch die großen Kirchen auf ihre Weise einbezogen: Sie werden primär nicht als „Glaubensgemeinschaften" wahrgenommen, sondern als „Amtskirche", das heißt als öffentliche, durch ihre Hauptamtlichen repräsentierte Organisationen zur Erfüllung der allgemeinen und privaten religiösen Bedürfnisse (wie Angstbewältigung, Verarbeitung von Kontingenz- und Grenzerfahrungen, Hilfe in Sinnkrisen, rituelle Integration individueller und familiärer Lebensstationen usw.). Je weniger die Kirchen diesen Erwartungen gerecht werden, zumal diese sich ja oft nur sehr wenig mit dem Auftrag der Kirche decken, das Evangelium Jesu Christi zu verkünden, um so mehr verlieren sie an gesamtgesellschaftlicher Bedeutung; ab einem gewissen Enttäuschungsmaß sucht man sich dann sehr schnell kompetentere oder auch „pflegeleichtere" Sinnagenturen.

*Ein religionssoziologischer Faktor.* Während bis vor einigen Jahren noch das Schlagwort: „Jesus ja – Kirche nein" die Stellung vieler Menschen in unseren Ländern gegenüber der Kirche kennzeichnete, gilt heute ein ganz anderes Motto: „Religion möglicherweise ja – personaler Gott nein" (J.B. Metz). Das bedeutet: Sofern Religion sich versteht als Offenheit für Transzendenz (in welchem Sinn

auch immer), für letzten Sinn, für den Geheimnischarakter des Lebens, für kosmische Numinosität, für die Erfahrung einer umgreifenden kosmischen Einheit und Ganzheit, findet sie heute bei uns ein ernstzunehmendes Echo, wie die Faszination durch Esoterik, naturmystisch-ökologische Strömungen, New Age, Neue Gnosis, Alte Mythen usw. beweist. Es ist heute durchaus gesellschaftlich legitim, angesichts der hohen Komplexität und Differenziertheit unseres gesellschaftlichen Lebens nach einer letzten, einfachen, sinngebenden Synthese zu suchen. Aber man sucht sie immer weniger im christlichen Glauben. Seine Botschaft vom personalen, ja sogar menschgewordenen Gott wirkt für viele einfach zu anthropomorph, zu konkret, ja zu verbindlich. Die Offenheit für „das Göttliche" will und kann sich bei vielen nicht mehr konkretisieren zu einer personalen Bindung an ein „göttliches Du". Wenn zudem die Kirche diese Bindung an Gott noch in eine die Glaubenden verbindende, eben verbindliche Sprache (Glaubensbekenntnis, Dogma) faßt, wird der christliche Glaube dem modernen religiösen Empfinden gegenüber völlig unverständlich. Religion gilt eben weithin als rein subjektive Gefühlssache, die in keiner Weise intersubjektiv verbindlich formuliert werden kann.

*Ein kirchensoziologischer Faktor.* Es scheint, daß wir uns im deutschsprachigen Raum in einem rasanten Tempo auf die *Trennung von Kirche und Gesellschaft,* trotz weiterhin funktionierender staatlicher Zusammenarbeit, hinbewegen. Die jahrhundertelange kulturprägende Verbindung zwischen den Kirchen und der Gesellschaft, zumal mit ihren mittleren und oberen Schichten, schlägt im Augenblick um in teilweise aggressive Emanzipationsprozesse. Am deutlichsten wird dies in Buchveröffentlichungen und in bestimmten bürgerlich-liberalen Medien. Während nach dem Konzil einige Jahre lang ein entspannteres Verhältnis gerade zwischen katholischer Kirche und den öffentlichen Medien herrschte, ist seit etwa zehn Jahren hier deutlich eine Wende zu spüren. Sicher spielt dabei auch die verstärkt restaurative und antimodernistische Linie der offiziellen katholischen Kirche in diesen Jahren eine Rolle. Wie auch immer, man findet heute weite Zustimmung, wenn die Geschichte, die Lehre und die Gegenwart der Kirche unter der Hermeneutik des Verdachts und der Entlarvung betrachtet wird: Die Kirche will mit autoritärer Macht die Freiheit unterdrücken und die Wahrheit niederhalten, die Wahrheit über Jesus, über Gott, über die eigene Geschichte, über den Menschen, zumal über die Frauen.

Musterbeispiele solcher öffentlicher Kirchenentlarvung sind die journalistischen Bestseller über den plötzlichen Tod Papst Johannes Pauls I., über die Qumran-Rollen („Verschlußsache Jesus"), über das Turiner Grabtuch, über die Hexenprozesse des Mittelalters, ja über die gesamte „Kriminalgeschichte des Christentums" (Karl-Heinz Deschner); aber auch solche neueren Fundamentalangriffe wie der von Franz Buggle gegen Judentum und Christentum: „Denn sie wissen nicht, was sie glauben." Leider lassen sich auch christliche Autoren wie Eugen Drewermann,

Uta Ranke-Heinemann u. a. von diesem erfolgreichen Strom literarischer Kirchendestruktion mitreißen und instrumentalisieren.

Mit diesen Feststellungen sollen keineswegs die unendlich vielen und schrecklichen Sünden der Kirche in Geschichte und Gegenwart verleugnet oder verharmlost werden. Auch daran, daß sie im Augenblick eine so große Resonanz selbst unter Christen finden, ist die Kirche keineswegs unschuldig; die Scheu, ihre Verfehlungen und Verirrungen offen einzugestehen, die unselige, noch immer andauernde Praxis autoritärer Entscheidungen und die mangelnde Transparenz vieler innerkirchlicher Vorgänge nährt schließlich ständig den Boden für eine solche Hermeneutik der Entlarvung.

*Ein psychologischer Faktor.* Dennoch scheint mir dieses (gegenüber vielen vorkonziliaren Epochen ja doch auch erheblich verbesserte) Verhalten der Kirche allein nicht hinreichend zu sein, um die gegenwärtige Schärfe der Polemik gegenüber Kirche und Christentum zu erklären. Ich vermute dahinter auch ein tiefenpsychologisches Phänomen: Es könnte sein, daß die *Trauer* über den verlorengehenden Glauben an den christlichen Gott, über die eigene, wachsende Unfähigkeit zu glauben eben doch nicht spurlos an vielen Menschen vorübergeht; sie wird von vielen wohl auch als Wert- und Kulturverlust erfahren. Die öffentliche Verarbeitung dieses Verlusts geschieht nun u. a. auch durch eine Schuldzuweisung an die Kirche: *Sie* ist schuld daran, daß wir nicht mehr an Gott glauben können; denn einer so unmenschlichen, erstarrten Institution kann man eben nichts glauben; wenn sie sich selbst so unglaubwürdig darbietet, taugt auch ihre Glaubensbotschaft nichts. Dieser geläufige Sündenbockmechanismus kann einen schließlich selbst weitgehend entschuldigen. Ja, mehr noch: Mit immer neuen, durchaus auch berechtigten Sündenregistern aus Vergangenheit und Gegenwart der Kirche kann man sich ja auch immer undurchdringlicher abschirmen gegen die eigene Verantwortung in der religiösen Wahrheitsfrage und gegen den Ruf, eine in der Sache des Glaubens selbst begründete Entscheidung für oder gegen ihn zu treffen[11].

*Ein glaubensgeschichtlicher Faktor.* Wir kommen zu einem letzten, entscheidenden Faktor: Ich sehe ihn in unserer generellen *kirchlichen Hilflosigkeit*, den Glauben an Gott als personale „Urquelle" allen Lebens, als je und je persönlich tragende, formende, begleitende Sym-pathie so zu verkünden, daß der Funke bei den Menschen überspringt, daß sie mit Herz und Kopf verstehen: Es ist gut und zutiefst befreiend, auf diesen Gott sein Leben zu gründen, ihm mit und in Jesus nachzufolgen und an seinem Reich mitzubauen. Diesen Kern der christlichen Botschaft können wir immer schwieriger „rüberbringen", sei es im Wort oder durch unser Leben. Die klassischen Institutionen der Glaubensvermittlung (Familie, Religionsunterricht, Katechese, Predigt usw.) greifen nur noch sehr vereinzelt; es scheint fast allein noch über persönliche Beziehungen, Gespräche, Vorbilder zu gelingen, was aber naturgemäß sowohl intensiv wie extensiv nur sehr begrenzt möglich ist. Die zentralen Begriffe und Realitäten unseres Glaubens (Gott, Schöpfung, Erlö-

sung, Jesus Christus, Gnade, Sünde, Heil, Auferstehung usw.) sterben in vielen Herzen der mittleren und jüngeren Generation den Tod des Nichtverstehens, des Kaltlassens, der Bedeutungslosigkeit, so daß B. Rootmensen sogar von einer „Gottesfinsternis" in unserer Kirche und Kultur sprechen kann (S. 33).

Weil wir diesem Grundproblem der existentiell ansprechenden Glaubensbezeugung weithin hilflos gegenüberstehen, kommt es auch in vielen anderen Bereichen zu einem drängenden „Problemstau"[12]: die religiöse Ineffizienz weiter Teile der kirchlichen Jugendarbeit; der ständig wachsende Priestermangel; der massive Rückgang der Ordensberufe; die unklare Rolle der Kirche in der modernen Gesellschaft überhaupt: Was ist denn ihre „Sendung", wenn ihr „Herzstück", eben der persönliche Glaube an Gott, so wenig gefragt ist? Wenn der Durst nach Gott scheinbar erloschen ist oder zumindest auf vielfältig andere Weise gelöscht werden kann, wozu braucht es dann noch die Verkündigung der Kirche?

Solche bohrenden Fragen nähren bei vielen die Zweifel an der Zukunftsfähigkeit des Glaubens in Europa überhaupt. Die Erfahrung einer „nachchristentümlichen Gesellschaft" (Ludwig Bertsch) stellt eben für uns etwas völlig Neues und zutiefst Beunruhigendes dar, gerade wenn man sie immer unverblümter im eigenen Familien-, Freundes- und Wirkungskreis feststellt. So wandern heute verständlicherweise viele sehnsüchtige Blicke nach einer lebendigen Kirche in Südamerika, in Nordamerika, in Südkorea, in Afrika usw., was ja durchaus relativierend und ermutigend sein kann. Andere flüchten sich in permanente Kirchen- und Amtskritik; aber sie ist letztlich frustrierend und vertreibt die letzten treuen Mitglieder. Andere wiederum beschwichtigen und verharmlosen: „So schlimm ist es doch gar nicht; es ging der Kirche schon viel schlechter; da und da und da gibt es doch blühendes kirchliches Leben usw." Ohne Zweifel; aber dem Ernst der gesamten gegenwärtigen Situation der Kirche innerhalb der modernen europäischen Kultur werden solche Ausflüchte nicht gerecht. Es hilft nichts: Wir müssen der Situation offen und realistisch ins Auge sehen und *darin* Spuren und Zeichen einer neuen Hoffnung zu entdecken suchen. Nur eine realistische, eine *geerdete Hoffnung* bringt uns einige Schritte auf der Wüstenwanderung der Kirche näher an *die* Kirchengestalt heran, die Gott ihr für die „Moderne" möglicherweise zugedacht hat.

## Zum geistlichen Umgang mit dieser Situation der Kirche

In diesem Schritt geht es um die Frage: Was kann jeder *persönlich* tun, um selbst bei diesem Weg der Kirche und der Glaubenden nicht auszutrocknen und zu verdursten, müde und schlaff, zynisch und bitter zu werden? Ich möchte einfach ein paar *persönliche Erfahrungen* mitteilen, die mir und Freunden von mir geholfen haben, mit gutem Mut, mit Hoffnung und Humor den Weg der Kirche in unserer Kultur weiter mitzugehen[13].

*Sich um ein realistisches Bild der Kirche bemühen.* Eine möglichst weite und sachgemäße Wahrnehmung der kirchlichen Situation, wobei wir über den Tellerrand der kleinen eigenen Erfahrungen hinausblicken, kann sehr befreiend und entlastend wirken. Durch die Kenntnis größerer Zusammenhänge läßt sich vieles besser verstehen und einordnen; da merkt man, daß wir selbst als Kirche an vielen Entwicklungen nicht unmittelbar schuld sind und deswegen zunächst auch gar nicht viel ändern können. Diese Einsicht soll uns keineswegs von allem und jedem entschuldigen; aber sie bewahrt doch etwas vor dem verbreiteten innerkirchlichen Masochismus (gerade unter den Engagierten!), der durch seine unbarmherzige Kirchenkritik, durch sein ewiges unproduktives Kreisen um die gleichen ungelösten Probleme und durch ständige Forderungen an die Kirche und die Kirchenleitungen („die Kirche sollte...") jeden Keim der Freude an und in der Kirche tötet.

*Sich ehrlich die Ratlosigkeit eingestehen,* und zwar jene Ratlosigkeit, die uns angesichts des verständlichen Wunsches nach umfassenden, gleichsam „flächendeckenden", die Situation spürbar verbessernden Ansätzen für einen neuen Aufschwung der Kirche hier bei uns befällt[14]. Wir haben unendlich viele gute Ideen und Programme, wir reden heute viel von der „Neuevangelisierung Europas". Aber im Grunde weiß keiner, weder Papst noch Bischöfe, Pfarrer, Propheten, Theologen und sonstige Charismenträger in der Kirche, wie diese Ideen so in die Realität umgesetzt werden können, daß sie auf breiter Ebene wirksam werden. Weder der nachkonziliar begonnene, noch recht schleppende Dialog der Kirche mit der modernen Kultur noch die direkte Konfrontation unserer Zeitgenossen mit dem Evangelium (im Sinn evangelikaler oder freikirchlicher Missionsmethoden), noch eine traditionalistische Abschottung gegen die Moderne im kirchlichen Binnenraum zeigen sich im großen Stil als erfolgreich. Wir machen im Augenblick die Erfahrung einer zwar nicht materiell und strukturell, aber doch spirituell armen und ratlosen Kirche.

Dies ehrlich und demütig anzunehmen, kann ein wichtiger Schritt zur Heilung sein; eben nach dem alten (christologischen) Motiv der Kirchenväter: „Was nicht angenommen ist, kann auch nicht geheilt werden." Oder, etwas profaner ausgedrückt: Können wir gute Verlierer sein im gesellschaftlichen (auch innerkirchlichen) Spiel um Einfluß und Geltung? Können wir es mit Noblesse und Anstand, ohne lähmende Passivität und ohne Beschimpfung der anderen wirklich annehmen, daß wir eine kulturelle Minderheit werden? Können wir uns sogar im privaten Bereich unserer eigenen Kinder, Enkel, Freunde oder Partner zu der Gelassenheit „durchbeten", die sie ihren eigenen, von unserem Glauben (anscheinend) wegführenden Weg gehen läßt, ohne sie mit Vorwürfen, mit Druckmitteln, ja mit der Minderung unserer Zuneigung zu strafen?

*Ganz selbstverständlich das Gebotene tun.* Hier greife ich einen guten Vorschlag von Ulrich Ruh auf[15]: Nicht das betriebsame und krampfhafte Bemühen, auf jeden Fall aktuell und erfolgreich sein zu wollen, immer auf dem modernsten Bedürfnis-

stand der Leute sein zu wollen, hilft uns weiter, sondern die treue, selbstverständliche Pflege unserer zentralen Glaubensvollzüge: Das persönliche und gemeinsame Gebet, der ansprechend gestaltete Gottesdienst (auch wenn immer weniger daran teilnehmen), das persönliche und gemeinsame Lesen in der Bibel, das verstehenwollende Gespräch über unseren Glauben, das absichtslose Tun der Nächstenliebe, die durchgetragene christliche Motivation im Alltag und in der beruflichen Arbeit usw. „Die Einsicht, daß Christen zuallererst das ihnen im Glauben Gebotene möglichst selbstverständlich und absichtslos tun sollen, ohne dabei ständig nach rechts und links zu schauen und auf Beifall zu warten, kann und sollte auch befreiend und entlastend wirken. Sie ist ein Mittel sowohl gegen vorschnelle Resignation angesichts fehlender sichtbarer Erfolgserlebnisse wie gegen ein Übermaß an Betriebsamkeit." [16]

Mir persönlich kommt da in letzter Zeit die Stelle Röm 4,17f. sehr zu Hilfe: „Abraham ist unser aller Vater vor Gott, dem er geglaubt hat, dem Gott, der die Toten lebendig macht, und das, was nicht ist, ins Dasein ruft. Gegen alle Hoffnung hat er (der fast Hundertjährige) voll Hoffnung geglaubt, daß er der Vater vieler Völker werde." In diesem Stammvater unseres Glaubens erscheint die ganze Hoffnungsgeschichte Israels und der Kirche personifiziert: Eine Hoffnung, die ständig gegen den Augenschein anhofft, gegen alle Prognosen und Wahrscheinlichkeiten; eine Hoffnung auf den totenerweckenden Gott, der in der Geschichte seines Volkes den „normalen" Ablauf der Ereignisse immer wieder signifikant „unterbrochen" hat und so selbst aus abgestorbenen Baumstümpfen neues Leben hervorsprießen lassen kann. Warum nicht auch heute in seiner Kirche? Trauen wir es ihm wirklich noch zu? Die Haltung des „überschwänglichen" Zutrauens ist die Anfrage Gottes an uns in dieser Zeit.

*Die Kirche auf das Reich Gottes hin relativieren.* In einer Predigt in Tübingen hörte ich einmal eine köstliche Abwandlung des bekannten Jesus-Wortes aus der Bergpredigt (Mt 6,33): „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, alles andere wird euch dazu gegeben – auch die Kirche." In der Tat: Die Kirche ist nur eine „Zu-Gabe" zum Reich Gottes! Wo auch immer wir uns für das Ankommen des Friedens-, Gerechtigkeits- und Lebenswillens Gottes gerade unter den Armen einsetzen (und dafür gibt es unendlich viele Möglichkeiten, auch außerhalb der institutionellen Kirche), da beginnt Kirche im guten Sinn zu wachsen; da sammelt sich das Volk Gottes, oft recht klein und unscheinbar, aber voller Leben und Hoffnung. So etwas strahlt dann auch auf die große Kirche aus, und vielleicht ändert sich dadurch mit der Zeit auch etwas in ihren oft so verhärteten Strukturen.

Je mehr es uns gelingt, die Kirche auf das Reich Gottes hin zu relativieren, um so mehr werden wir befreit von einer engen Fixierung auf innerkirchliche Zu- und Mißstände. So hat für mich konkret die „Arche" (nach Jean Vanier), also das Leben in Gemeinschaft mit geistig Behinderten, durchaus eine „ekklesiologische" Bedeutung: Hier kann ich immer wieder ein Gleichnis des Reiches Gottes, einen Kristal-

lisationspunkt gemeinsamen Glaubens erfahren, der genügend Nachschub an Gelassenheit und Humor unserer kirchlichen Situation gegenüber schenkt.

*Die Kirche meditieren.* Darüber hinaus habe ich eine alte geistliche Übung der Kirchenväter wieder entdeckt, die mir augenblicklich recht gut weiterhilft: Die alten Väter und Mütter der Kirche haben über sie nicht so sehr reflektiert, diskutiert oder räsoniert, sondern vor allem meditiert. Das heißt: Sie haben fast jeden Text der Hl. Schrift symbolisch auf das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche ausgelegt und ausgekostet. Ich versuche, es ihnen ein wenig nachzumachen; beim Lesen und Betrachten der Bibel frage ich mich jetzt sehr oft: Kommt hier auch die Kirche vor? Welches Bild von Kirche steckt in dieser Szene, in diesem Gleichnis, in dieser Erzählung, in dieser Ermahnung? So entdecke ich mit der Zeit immer tiefere, schönere, verheißungsvollere Möglichkeiten der Kirche, die mir ihr „Geheimnis" etwas erschließen und mich mit ihrer Realität ein wenig mehr versöhnen.

In Verbindung mit dem vorher genannten Weg besteht auch nicht allzusehr die Gefahr, daß ich mich in ein schönes spirituelles Idealbild von Kirche hineinträume. Nein, es ist bloß eine andere Weise einer heilsamen Relativierung der Kirche: Die institutionelle Gestalt der Kirche ist nicht die ganze Kirche; diese hat bedeutend mehr an Sinn, an Perspektive und an Hoffnungspotential zu bieten, als wir auf den ersten Blick wahrnehmen können. „Man sieht nur mit dem Herzen gut"; das gilt eben auch für die Kirche[17].

*Sich den Freimut zu offenem Widerspruch in der Kirche bewahren.* Und zwar gerade da, wo Institutionen oder einzelne Mitglieder, Gruppen, Amtsträger der Kirche ihrer Sendung, nämlich Jesus Christus und sein Evangelium heute transparent zu machen, nicht oder zu wenig gerecht zu werden scheinen. Gerade in der gegenwärtigen innerkirchlichen Situation eines von bestimmten römischen und bischöflichen Kreisen selbst geförderten Rückschritts hinter die Reformbemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die Kirche als Communio, als geschwisterliche Gemeinschaft der Glaubenden auch *rechtlich-strukturell* ausbauen wollte, gerade da dürfen wir nicht den Eindruck der Feigheit und Ängstlichkeit machen. Wir lassen sonst zu viele Christen, die vom Konzil und *seiner* Einstellung zur „Moderne" inspiriert sind und sich darum nach einer neuen Weise des innerkirchlichen Umgangs miteinander sehnen, mit ihren Enttäuschungen und Verletzungen allein. Auch wird man uns sonst mit Recht in einigen Jahren oder Jahrzehnten den Vorwurf machen: „Warum habt ihr damals geschwiegen?"

Aber unser Widerspruch sollte in einer Sprache formuliert sein, die auf *Versöhnung* zielt, die nicht durch Polemik und Unterstellungen die Gräben zwischen den verschiedenen Richtungen noch vertieft; eine Sprache, die den anderen in seinem religiösen Empfinden nicht verletzt, sondern die ihn zu verstehen sucht, die aufmerksam den Wahrheitskern in seiner Meinung herauszufinden sucht. Dazu noch einmal B. Rootmensen, der im Rückblick auf sein Engagement in den 60er und 70er Jahren innerhalb der Kirche schreibt: „Drittens machte man den Fehler, daß

man an die Überzeugungskraft der Polemik glaubte und dachte, daß man dadurch das Gute triumphieren lassen und das Böse besiegen könne. Nun darf es ja ruhig Meinungsunterschiede geben und ist auch nichts dagegen einzuwenden, daß man aufs schärfste miteinander diskutiert, doch die Meinung, wenn man nur genügend polarisiere, werde die eigene Wahrheit schon von selbst siegen, hat sich als eine Illusion herausgestellt" (174). Dagegen hat eine auf Versöhnung zielende Sprache durchaus die Kraft, sowohl die Dinge beim Namen zu nennen und die Geister zu unterscheiden (z.B. zwischen geistlicher Vollmacht und politischem Machtmißbrauch in der Kirche) als auch verhärtete Fronten in Bewegung zu bringen. Sie kann sich zudem an einem realen Modell orientieren: an dem Stil der Communauté von Taizé und ihres Priors Roger Schutz. Da wird uns weithin sichtbar das anziehende Bild einer versöhnten Kirche vorgelebt.

*Die größere Weite der Universalkirche im Blick behalten.* Es besteht heute ein starker Trend zu kleinen, überschaubaren Gemeinschaften, auch im Glauben und in der Kirche. Das ist gut so; die Kirche braucht notwendig solche „kommunikativen Glaubensmilieus" als primäre Lebensräume des Glaubens. Aber wo dieser Trend einseitig wird, wo er die überörtliche, übernationale, weltweite Gemeinschaft der Kirche zu sehr ausblendet und mißachtet, da führt dieser Trend zu einer starken Verarmung des katholischen, das heißt weltweiten Kirchenbewußtseins. Auch wenn vielen die konkrete Form der universalkirchlichen Leitung im Augenblick oft Probleme bereitet, so sollten wir nicht deswegen kurzatmig das Prinzip der Kirche als Universalkirche aufgeben. Die Kirche ist eine „Gemeinschaft von Gemeinschaften", und sie lebt grundlegend von der – durchaus oft auch strittigen – Spannung zwischen den kleinen, persönlichen Gruppierungen, den Pfarrgemeinden, den Bistümern, den Einzelkirchen im Bereich einer Bischofskonferenz, den Kontinentalkirchen und der Weltkirche. Diese Spannung bewahrt uns davor, zu provinziell in unserer Kirchenperspektive zu werden oder gar auf die Ebene von reinen Nationalkirchentümern abzusinken, deren Gefährdung heute wieder allzu deutlich sichtbar wird. Zugleich befreit sie uns dazu, den ungeheuren spirituellen und kulturellen Reichtum der Kirche in den verschiedensten Ländern und Kontinenten wahrzunehmen, uns daran zu freuen, uns davon anregen, beschenken und korrigieren zu lassen.

Ich möchte meine Anregungen mit einem plastischen, von Realitätssinn und Liebe zur Kirche gewürzten Text des katholischen Münchener Psychoanalytikers Albert Görres schließen:

„Die Kirche ist, wie die Sonne, für alle da. Für Gerechte und Ungerechte, Sympathen und Unsympathen, Dumme und Gescheite; für Sentimentale ebenso wie Unterkühlte, für Neurotiker, Psychopathen, Sonderlinge, für Heuchler und solche wie Natanael, ‚an denen kein Falsch ist' (Joh 1,47); für Feiglinge und Helden, Großherzige und Kleinliche. Für zwanghafte Legalisten, hysterisch Verwahrloste, Infantile, Süchtige und Perverse. Auch für kopf- und herzlose Bürokraten, für Fanatiker und auch für eine Minderheit von gesunden, ausgeglichenen, reifen, seelisch und geistig begabten, liebesfähigen Naturen.

Die lange Liste ist nötig, um klarzumachen, was man eigentlich von einer Kirche, die aus allen Menschensorten ohne Ansehen der Person, von den Gassen und Zäunen wie wahllos zusammengerufen ist und deren Führungspersonal aus diesem bunten Vorrat stammt, erwarten kann – wenn nicht ständig Wunder der Verzauberung stattfinden, die uns niemand versprochen hat. Heilige, Erleuchtete und Leuchtende sind uns versprochen. Wer sie sucht, kann sie finden. Wer sie nicht sucht, wird sie nicht einmal entdecken, wenn sie jahrelang neben ihm gehen, weil er sie vielleicht nicht wahrhaben will oder kann."

Mancher scheint zu meinen, „er könne eine andere Kirche fordern, der die Heiligkeit, Weisheit und Liebe aus den Augen leuchtet. Das kann er nicht. Der immer und überall in ihr anwesende Geist ist ein verborgener Gott, Latens Deitas, sagt Thomas von Aquin, Deus absconditus, sagt Luther. Ein Gott, der sich zeigt, wann und wem er will. Er preist die selig, die nicht sehen und doch glauben. Sie brauchen keine strahlende Kirche, weil sie den Glanz des Heiligen auch durch rußgeschwärzte Scheiben wahrnehmen. Sie sind auch frei von der verbreiteten Neigung, den verdrängten Haß auf den quälenden Jesus Christus auf die Kirche zu verschieben." [18]

## ANMERKUNGEN

[1] B. Rootmensen, Vierzig Worte in der Wüste. Werkbuch für Gemeinden zur Krise von Kirche, Glaube und Kultur (Düsseldorf 1991).

[2] W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne (Weinheim 1987); H. L. Ollig, Philosophische Zeitdiagnose im Zeichen des Postmodernismus, in: ThPh 66 (1991) 338–364; B. Laux, Moderner als die Moderne. Zur Zukunftsfähigkeit des Christentums, in dieser Zschr. 208 (1990) 482–496.

[3] F. X. Kaufmann, Religion und Modernität (Tübingen 1989) 19. [4] Ebd. 35.

[5] J. F. Lyotard, Postmoderne für Kinder (Wien 1987) 32ff.

[6] Kaufmann 218ff.; K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Freiburg 1992); M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie (Würzburg [2]1993) 167ff.

[7] Vgl. dazu ebd. 199ff. [8] Welsch 320ff.

[9] Daß z. B. der christl. Glaube an den universalen Heilswillen Gottes und an die universale Heilsvermittlung der Kirche nicht zu Intoleranz, Vereinnahmung u. a. führen muß, wird im konziliaren Kirchen- u. Missionsverständnis deutlich; vgl. Kehl 93ff.

[10] Rootmensen 50f.

[11] „Viele, die heute als Kirchenkritiker in der Öffentlichkeit das Wort führen, befinden sich noch in einem unbewältigten Ablöseprozeß von der Kirche. Da kann auch viel Haßliebe im Spiel sein. Man hat ein fernes Idealbild von der Kirche und bekämpft eben um so heftiger das Realbild. Man erwartet von der Kirche immer noch viel und ist gerade deshalb hart im Urteil. Und was wohl noch entscheidender ist: Man sieht die Kirche noch, hört aber deren Botschaft nicht mehr. Anstatt sich allzusehr durch solche pubertären Ablösekämpfe einer von der Kirche sich entfernenden Generation irritieren zu lassen, sollte die Kirche deshalb nachdrücklicher auf die nachkommenden Generationen setzen. Sie wachsen mehr oder weniger ohne Berührung mit der Kirche auf, sie wissen von ihr so gut wie nichts mehr – besonders gilt das für den Bereich der neuen Bundesländer –, haben aber auch nicht mehr unter ihr gelitten und schleppen deswegen auch weniger Vorurteile mit sich herum. Wo die Vorurteilsbarrieren niedriger sind, kann auch wieder unvoreingenommener auf die kirchliche Botschaft gehört werden" (D. Seeber in: HK 47, 1993, 113).

[12] U. Ruh, Deutscher Katholizismus heute, ebd. 46 (1992) 245ff.

[13] Über mögliche strukturelle Konsequenzen aus dieser Situation s. meine Ekklesiologie „Die Kirche" 115–125, 147–159, 199–210, 226–261 u. a.

[14] M. Bongardt, Entschieden ratlos, in: Pastoralblatt 43 (1991) 39–51.

[15] U. Ruh, Kein Grund zur Resignation, in: HK 47 (1993) 1–3. [16] Ebd. 3.

[17] Ein schönes Beispiel dafür ist K. Rahners Auslegung von Joh 8,1–11 auf die Kirche: Die Kirche als Ehebrecherin, die von den Ältesten angeklagt, aber von Jesus nicht verurteilt wird, in: Schr. VI, 319f.

[18] A. Görres, in: Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?, hrsg. v. A. Görres, W. Kasper (Freiburg 1988) 134.

*Roman Bleistein SJ*

# Sexualerziehung zwischen Norm und Individualisierung

## Lehrstücke aus der kirchlichen Jugendarbeit

Der Wertwandel geht schnell voran. Nicht ohne Grund stellt sich deshalb die Frage, was diese Hektik mehr voranbringe: die unruhigen und kurzlebig aufeinander folgenden Jugendgenerationen oder die Mediengesellschaft, die nicht nur das trivialste Ereignis veröffentlicht, sondern es auch aufbauscht, in vorliegende ideologische Muster einordnet und darin allgemeine Standards suggeriert. Einen nicht zu übersehenden Teilzug in diesem Wertwandel stellen die Einschätzungen sexueller Verhaltensweisen dar, machen die Imperative der Sexualerziehung aus, bieten endlich die impliziten Menschenbilder in beiden. Bereits im Jahr 1978 faßte Elisabeth Noelle-Neumann das Ergebnis ihrer Wertwandelstudien so zusammen: „Was die unkodifizierten Legitimationsprinzipien betrifft, so läßt sich der außerordentliche Wandel in kurzer Zeit besonders an der veränderten Rolle von Mann und Frau in der Familie zeigen und ebenso an dem gegen das Gebot der Kirche gerichteten Wandel der Moral."[1] Offensichtlich sind die Veränderungen inzwischen weiter fortgeschritten.

In diesem Zusammenhang verdient Aufmerksamkeit, was im Feld kirchlicher Jugendarbeit geschieht. Welche Analysen jugendlicher Praxis werden geboten? Welche Imperative werden gesetzt und wie wird versucht, die Differenz zwischen der überkommenen kirchlichen Lehre und den alltäglichen Verhaltensweisen junger Menschen zu überwinden? Die Entfremdung zwischen Jugend und Kirche folgenlos festzustellen, reicht nicht aus. Demnach drängen sich diese Fragen auf: Gibt es Möglichkeiten einer neuen, notwendigen Begegnung? Oder haben Jugend und Kirche endgültig voneinander Abschied genommen? Und dies gerade im Lebensbereich Liebe, Freundschaft, Sexualität, der für junge Menschen von besonderer Bedeutung ist?

### Neubewertung menschlicher Sexualität (1973–1975)

Unter den Themen, die auch aufgrund der Synodenumfragen der Würzburger Synode aufgetragen waren, stand an vorderster Stelle die Bewertung und Gestaltung der menschlichen Sexualität. So lag es auf der Hand, daß, auch angestoßen durch die Enzyklika „Humane Vitae" von 1968, eine eingehende und zuweilen

heftige Diskussion über diesen Lebensbereich stattfand, die sich am Ende in zwei Texten niederschlug: im Arbeitspapier „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität", das am 3. November 1973 vom Präsidium der Synode zur Veröffentlichung freigegeben wurde[2], und im Synodenbeschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie"[3], der am 9. Mai 1975 nach einer zehneinhalbstündigen Debatte mit einer Stimme über der Zweidrittelmehrheit angenommen wurde – ein Beweis dafür, daß die neuen Problemlösungen bis zum Ende heiß umstritten waren.

Beide Texte stimmen in den christlichen Grundaussagen überein: Sexualität ist ein gutes Geschenk Gottes an den Menschen und darf deshalb weder abgewertet noch negativ gesehen werden; Sexualität geht immer den ganzen Menschen an und muß deshalb gestaltet und geformt werden. Der sexuelle Trieb sollte der Liebe untergeordnet werden, damit wirklich von einem humanen Vollzug die Rede sein kann. Und Liebe sagt bekanntlich: „Es ist gut, daß es dich gibt". Dieses Wort von Josef Pieper sprengt auf jeden Fall eine narzißtische und hedonistische Fixierung, weitet Sexualität auf eine gewiß in ihren Folgen unabsehbare und deshalb wagemutige Annahme des geliebten Menschen. Solche Aussagen stehen auch im zeitgenössischen Kontext der „emanzipatorischen Bewegungen" der Jahre zwischen 1960 und 1970, in denen bei aller kritischen Auseinandersetzung mit der Autorität jede Bindung, die erst menschliche Freiheit ermöglicht, leicht aus dem Blick geriet. Eine kleine Summe dieses anthropologischen Ansatzes bot das „Arbeitspapier":

„Den sinnbestimmenden Faktoren entsprechen für die Orientierung des Sexualverhaltens folgende Gesichtspunkte: Im Sexualverhalten des einzelnen müssen seine eigenen berechtigten Belange, Wünsche und Ziele zum Ausdruck kommen und realisiert werden (Prinzip Eigenliebe). Im Sexualverhalten des einzelnen müssen die berechtigten Belange und Wünsche des Partners berücksichtigt werden (Prinzip Nächstenliebe). Im Sexualverhalten des einzelnen und der Partner muß auch den sozialen Aspekten der menschlichen Sexualität Rechnung getragen werden (Prinzip soziale Verantwortung)."[4]

Alle drei Aussagen zusammen bieten eine Kurzformel zum Verständnis menschlicher Sexualität. Wie nicht zu übersehen ist, wird darin Lust bejaht und zugleich in Partnerschaftlichkeit und gesellschaftliche Verantwortung eingeordnet. Sie stellen die entscheidenden Weisungen einer christlichen Sexualerziehung dar.

Ausgehend von diesem anthropologischen Ansatz konnten die Synodentexte zu den brennenden Problemen der vorehelichen Begegnung, der ehelichen Fruchtbarkeit und der Homosexualität Stellung beziehen. Alle Äußerungen wurden von der Grundeinsicht getragen, daß es eine normenfreie Sittlichkeit nicht gibt und daß eine „ersatzlose Streichung" aller bisherigen Regelungen und Orientierungen die Probleme nicht löse, weil an deren Stelle alsbald andere Standards und soziale Zwänge träten. Der Mensch wird immer das Wesen bleiben, das nach dem Sinn des Ganzen und damit nach sittlichen Maßstäben sucht.

In der Frage der *vorehelichen Beziehung* wurde zwar die Ehe als der eigentliche Verwirklichungsraum einer vollen sexuellen Beziehung festgehalten, dennoch aber wurde die voreheliche Beziehung von jeder Gleichstellung mit einer promiskuen

Beziehung ferngehalten. Mit dieser Aussage wurde der personale Charakter dieser Beziehung zu würdigen versucht, selbst wenn ihr noch die soziale Anerkennung innerhalb der Gesellschaft (und einer christlichen Gemeinde) als ein sozialer Mangel anhaftet. Diese Unterscheidungen gaben natürlich zu weiterem Nachdenken über ihre impliziten Kriterien Anlaß.

Zu den Fragen der *Empfängnisregelung* wurden die Aussagen der „Königsteiner Erklärung" der deutschen Bischöfe vom 30. August 1968 festgehalten, daß ein Christ nach einer angemessenen Information über die kirchlichen Orientierungen als letzte Norm seines sittlichen Verhaltens an sein Gewissen verwiesen ist. Wohl im Blick auf die spätere römische Anerkennung dieses deutschen Textes wurden im Anhang die entscheidenden Abschnitte abgedruckt[5].

Im Problembereich der *Homosexualität* wurde jede Abwertung einer solchen sexuellen Anlage oder Beziehung, die allerdings deutlich von ähnlichen erotischen Beziehungen in der Jugendphase unterschieden wird, abgelehnt. Dennoch wurde gesagt, daß die Theologie „in der fundamentalen Anlage des Menschen zur Liebe und in der damit eröffneten Möglichkeit zur Arterhaltung das Schöpfungsziel der Sexualität"[6] sieht. Infolgedessen wurde theologisch diese homosexuelle Veranlagung als „Verlust an Integrität", als existentieller Mangel beurteilt. Die pastoralen Konsequenzen versuchten, der individuellen Veranlagung und ihren Nöten gerecht zu werden, indem sie ihre positiven Möglichkeiten zur Gestaltung einer solchen Lebenssituation aufwiesen und zur Personalisierung der gleichgeschlechtlichen Zuneigung ermutigten.

Diese Texte und Entscheidungen der Würzburger Synode wurden sowohl wegen ihres anthropologisch-biblischen Ansatzes als auch wegen ihres Rückgriffs auf psychologische und soziologische Erkenntnisse allgemein als befreiend empfunden. Sie stellten im Religionsunterricht in den Schulen und in der kirchlichen Jugendarbeit die argumentativen Modelle dar, durch die man mit jungen Menschen über ihre wichtigen Lebensprobleme ins Gespräch kommen konnte. Eine neue Sexualerziehung konnte beginnen. Einige später von römischen Kongregationen kommende Einsprüche konnten die Wirkungsgeschichte dieser beiden großen Texte nicht mindern[7]. Mit ihnen gelang es der katholischen Kirche wieder, mit den Menschen über diese Lebensfragen zu reden.

## Rezeptionsversuche (1980–1990)

Nachdem bereits Ende der siebziger Jahre die hektischen Sexualreformen in Öffentlichkeit und Schule zu einer gewissen Ruhe gekommen waren, deuteten die Lexiken und Handbücher zum Problembereich an, daß man bereits am Sammeln der Ergebnisse war[8] und eine „Bilanz der Sexualpädagogik" ziehen konnte. Hans-Jochen Gamm[9], der noch vor Jahren „Liebeszimmer in den Schulen" für die fru-

strierten Jugendlichen gefordert hatte, entdeckte jetzt wieder „Meditation und Askese" als Kräfte, „die dem Verschleiß des Phänomens der Liebe entgegenwirken". Vor allem sah er den Sinn der Sexualität nicht mehr nur in ihrer tatsächlichen Praxis. Vielmehr stellte sich ihm die Sinnfrage neu im Kontext der Sexualität. Damit waren wichtige Veränderungen signalisiert, die das kommende Jahrzehnt bestimmen sollten. Dieser Einstand ins Problem verband sich mit eher konservativ-beruhigenden Entwicklungen in der Jugendszene, die von der empirischen Jugendforschung beobachtet wurden[10].

Auf diesem Hintergrund standen die „Zehn Leitsätze" des Erzbischofs von Köln, Josef Kardinal Höffner, unter dem Titel „Sexualmoral im Lichte des Glaubens", ein Text aus dem Jahr 1976, der 1980 als achte ergänzte Auflage im 310. Tausend vorlag. Diese geistliche Flugschrift versuchte, die Auseinandersetzung um diese subtilen Fragen auf einer konservativen Linie zu halten und wehrte die zeitangemessene Übernahme der Würzburger Aussagen eher ab, statt auf dieser Grundlage die modernen Fragestellungen anzugehen.

Mitten ins Jahrzehnt fiel die Synode der Diözese Rottenburg-Stuttgart (1985/1986). In allen wichtigen Aussagen zu Fragen der Sexualität griff sie – wie übrigens auch die spätere Hildesheimer Diözesansynode (1989/1990) – auf die beachtlichen Würzburger Texte zurück. Zudem äußerte sie sich zu Fragen der Sexualerziehung im Beschluß „Jugendarbeit" und realisierte dort die Wegsituation junger Menschen. Es hieß:

„Jugendarbeit wird gerade heute junge Menschen auf dem Weg zu einer sinnvollen erotisch-sexuellen Kultur begleiten. Angesichts des verbreiteten Konsumdenkens und der sozialen Zwänge wird es jungen Menschen nicht leichtfallen, sich als Wesen der Sexualität und Liebe anzunehmen und sich so in einer auch vor der Zukunft verantworteten Partnerschaft einzubringen. Weithin sehen sie einen Widerspruch zwischen Lust und christlicher Lebensform, zwischen Freiheit und Bindung, zwischen Liebe und kirchlichem Gesetz." [11] Durch eine solche Aussage wurde die Gesprächssituation offengehalten.

Nicht mit der gleichen Offenheit bezog die Augsburger Diözesansynode (1990) in diesen Fragen ihre Position. Sie stand, zumal in der „Lehramtlichen Darlegung", eher defensiv den Lebensfragen junger Menschen gegenüber, indem sie diese Fragen wieder unter die Begriffe „Verführung" und „Sünde" brachte. Im Gegensatz dazu formulierte der Beschluß „Pfarrgemeinde als Lebensort für junge Menschen" gute geistliche Impulse und allgemeine Orientierungen. Wie an anderer Stelle wurde auch hier der Widerspruch in den Grundorientierungen zwischen „Lehramtlicher Grundlegung" und (allerdings auch fremdüberarbeitetem) Beschluß nicht aufgelöst.

In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre erschienen zwei Bände zum Thema von Wolfgang Bartholomäus[12]. Sie brachten einen modernen Ansatz in die Debatte und weckten neue Aufmerksamkeit für das Problem. Eine angemessene Diskussion beider Bücher, die notwendig gewesen wäre, fiel leider aus. Offensichtlich war dies durch anderes als die Thematik verursacht. Unbestreitbar waren aber in diesen

Veröffentlichungen jene Themen vorausgeahnt, die in den neunziger Jahren auf der Tagesordnung der kirchlichen Jugendarbeit stehen sollten und die bereits damals konservative Jugendgruppen nach vorkonziliaren Moralvorstellungen zu lösen versuchten.

## Die unruhigen neunziger Jahre

Obgleich die diözesanen Jugendpläne und Leitlinien zwischen 1990 und 1992[13] sich eher zurückhaltend zu den Fragestellungen der Sexualerziehung äußerten, deuteten bald Vorkommnisse in der kirchlichen Jugendszene darauf hin, daß fortan Widerspruch und Unruhe angesagt sind. In den Texten von Jugendversammlungen und Verbandsgremien zeigte sich zunehmend nicht nur eine große Skepsis gegenüber überkommenen kirchlichen Moralvorstellungen; es wurde auch für Offenheit, für die Aufhebung von Geboten und Verboten, für das (freie) eigene Gewissen plädiert. Diese Entwicklung ging in Schritten voran. Einige dieser Schritte seien aufgewiesen.

Als im September 1991 beim „Jugendforum der Diözese Rottenburg-Stuttgart" das Thema Liebe, Freundschaft, Sexualität in zwei Arbeitskreisen behandelt wurde, stimmten deren Ergebnisse in den Grundaussagen überein. Dafür zwei Beispiele:

„Viele Jugendliche und junge Erwachsene haben Probleme mit der Meinung der Kirche zu Partnerschaft und Sexualität (z. B. vorehelicher Geschlechtsverkehr, Selbstbefriedigung, Homosexualität). Sie fühlen sich in ihrer persönlichen Situation unverstanden, allein gelassen oder bevormundet. Sie wissen zu wenig, daß kirchliche Normen Richtlinien und Ziele sind und daß das eigene Gewissen die letzte Entscheidungsinstanz ist. Jede(r) von uns muß sich der Verantwortung, die er/sie dadurch trägt, bewußt sein oder werden."[14] In die gleiche Richtung wies auch der andere Arbeitskreis, der als Ziel von Sexualerziehung definierte: „Selbstbestimmte, verantwortungsvolle Sexualität in Freiheit, die dem eigenen Gewissen unterstellt ist. Forderung: Lebenshilfe im Sinn von Weggemeinschaften rund um Sexualität anstelle von Verboten und Normen; Tolerieren unterschiedlicher Lebensgemeinschaften wie nichteheliche und homosexuelle Paare."[15]

Wie aus den Texten ersichtlich, berief man sich nicht nur auf das eigene Gewissen, sondern ging auch über bisherige kirchliche Normen hinweg. In der Plenumsveranstaltung des Jugendforums, bei der diese Aussagen vertreten wurden, sah Bischof Walter Kasper sich veranlaßt, darauf hinzuweisen, daß das Gewissen „auf das Evangelium und auf den Glauben der Kirche verwiesen" werde und daß die Ehe heute „entschieden aufgewertet" werden müsse. „Sie kann nicht mit anderen Lebensgemeinschaften auf eine Ebene gestellt werden."[16] Diese Korrekturen nannten sowohl das prinzipielle Problem um das Verhältnis des Gewissens zu einer kirchlich orientierten Sittlichkeit als auch die konkreten Fragen, um die es in großer Offenheit ging: vorehelicher Geschlechtsverkehr, Selbstbefriedigung, Homosexualität.

Was im Jugendforum im Herbst 1991 geäußert wurde, kam in einer Vorlage des Bundesvorstands des BDKJ (Düsseldorf) ebenso wie in einem Positionspapier des BDKJ Mainz zum Vorschein: die Berufung auf das eigene Gewissen und die kritische Infragestellung überkommener kirchlicher Normen.

Der Bundesvorstand des BDKJ trug unter der Überschrift „Sexualität und Kirche" (als „Vorlage für eine innerverbandliche Verständigung")[17] im März 1992 zumindest zu einer weiteren Präzisierung der Fragestellung bei. Es wurde eine „Bruchlinie zwischen einem überkommenen und normfixierten Kirchenbild und ‚postautoritärem' jugendlichem Widerspruchsgeist" ausgemacht und gefragt, ob man diese Bruchlinie fortbestehen lassen wolle. Dies solle nicht der Fall sein. Damit die Jugendlichen wieder „mehr mit der Kirche anfangen können", solle man in einen Prozeß des Dialogs in der Kirche eintreten. Dieser Prozeß wurde dann in einem Dreischritt vorgezeichnet: 1. die jeweilige offizielle kirchliche Lehrmeinung, 2. die Beschreibung der gesellschaftlichen Realität, 3. Forderungen an eine veränderte kirchliche „Praxis". Als zentrale Problembereiche wurden dabei ausgewählt: nichteheliche Partnerschaft, Verhütung, Homosexualität.

Um exemplarisch die Denkweise in diesem Papier vorzustellen, seien die Aussagen zu nichtehelichen Partnerschaften gewählt: Die kirchliche Lehrmeinung fordere die Ehe als Raum sexueller Intimität. Auch die Merkmale Dauer und Ausschließlichkeit einer nichtehelichen Partnerschaft vermöchten nicht die fehlende institutionelle Bestätigung auszugleichen. Im Gegensatz dazu müsse die gesellschaftliche Realität so beschrieben werden, daß junge Menschen nicht an vordergründiger Sexualität interessiert seien, daß aber zu einer liebenden Beziehung durchweg auch der Intimverkehr zähle. „Zur Lebenswirklichkeit Jugendlicher und junger Erwachsener gehört heute die Sehnsucht und Suche nach dauerhaften Beziehungen. Zusammenleben ohne Trauschein, feste, nichteheliche Partnerschaften mit und ohne Kinder sind heute selbstverständliche gesellschaftliche Realität." Trotz dieser von der Gesellschaft gebilligten Praxis würden junge Christen, die sich für eine solche Lebensform verantwortlich entschieden, „von ihrer Kirche und Pfarrgemeinde verlassen und ausgestoßen". Um diesem Mißstand abzuhelfen, ergäben sich die folgende Forderungen:

„Geforderte Veränderungen: Anerkennung nichtehelicher Partnerschaften als Möglichkeiten christlicher Lebensgemeinschaft; Schaffung und Bereitstellung von Möglichkeiten für die Begleitung und Beratung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen in Fragen ihrer Beziehung zum Partner oder zur Partnerin; Überdenken des Umgangs der Kirche mit Wiederverheiratet-Geschiedenen."

Ähnlich wird der Dreischritt zum Thema Homosexualität gegangen. Dabei wird in der Darstellung der kirchlichen Lehrmeinung auf das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe über die Seelsorge an homosexuellen Personen (Rom 1986) zurückgegriffen, in dem sehr dezidierte Äußerungen zu diesen Fragen enthalten sind. In der Beschreibung der gesellschaftlichen Realität wird festgestellt, daß sich heute viele homosexuelle Frauen und Männer in ihrer

Identität als Lesben und Schwule zu erkennen geben, daß allerdings soziale Ächtung, Unverständnis und soziale Sanktionen sie zum Rückzug in äußerlich angepaßtes Verhalten zwängen, mit der Folge der „Unsichtbarkeit" Homosexueller und ihrer Lebensform in der Öffentlichkeit. Die Gefahr des Ausweichens in „Subszenen" sei groß. Daraus die „Geforderten Veränderungen":

„Akzeptanz der gelebten homosexuellen Liebe mit ihren emotionalen und körperlichen Anteilen; Anerkennung der homosexuellen Partnerschaft als Möglichkeit christlicher Lebensgemeinschaft; Forderung der Entwicklung von pädagogischen Möglichkeiten, Jugendliche zu einer Auseinandersetzung mit den verschiedenen sexuellen Orientierungen und der individuellen Lebensentscheidung zu befähigen."

Die Forderungen des BDKJ Mainz [18] bewegten sich in der gleichen Richtung; sie waren in weitergehende kirchenkritische Anfragen eingeordnet. Sie provozierten bereits eine ausführliche, wenn auch keineswegs ausgewogene bzw. hilfreiche Stellungnahme eines „Kreises katholischer Priester" (November 1992).

Einen vorläufigen Endpunkt dieser Entwicklung stellte das „Positions- und Diskussionspapier des BDKJ der Diözese Rottenburg-Stuttgart" dar, das unter dem Titel „Total verknallt und keine Ahnung" am 31. Januar 1993 von der Diözesanversammlung des BDKJ beschlossen wurde. Dieses Papier ist locker geschrieben und in sechs Kapiteln gebaut, die logisch aufeinander folgen. Im ersten Kapitel wird versucht, Sexualität zu definieren und Jugendliche zur positiven Annahme ihrer Sexualität, die ihr ganzes Wesen als Mann/Frau bestimmt, zu motivieren. Grundaussage dabei ist: „Menschenwürdig gelebte Sexualität ist lustvoll und lebensbejahend." Im zweiten Kapitel wird erfahrungsbezogen die Entdeckung von Sexualität in der männlichen und weiblichen Variante beschrieben. Bei aller Sensibilität für diesen Intimbereich läßt sich eine Fixierung auf das eigene lustvolle Ich – angesichts eines fragwürdigen pubertären Narzißmus – nicht übersehen. Erst im dritten Kapitel kommt die soziale Dimension von Sexualität zur Darstellung. Als klare Zielvorstellungen werden genannt:

„Auseinandersetzung mit Werten und Normen, die jungen Menschen in unserer Gesellschaft mitgegeben und vorgegeben werden, und mit den biblischen Grundlagen unseres christlichen Menschenbildes

– Raum zu geben für die Suche nach der eigenen sexuellen Identität, nach einem eigenen Standpunkt

– durch offensive und ehrliche Aufklärung und Prävention Erfahrungen zu ermöglichen, die zu einem positiven Erleben und verantwortungsvollen Umgang mit sich selbst und anderen befähigen

– die notwendige Aufklärung und Information zur Bedrohung durch Aids leisten, zu befähigen, unverklemmte angstfreie und vor allem lustvolle Beziehung zu sich selbst und anderen entwickeln zu können und unterschiedliche Ausdrucksformen schwulen, lesbischen und heterosexuellen Lebens zu akzeptieren und anzuerkennen."

Im vierten Kapitel taucht erstmals die Verantwortung in diesem Lebensbereich auf: „Sexualität verantwortlich leben steht immer auch unter Vorzeichen von Belastungen und Bedrohungen." Bedrohungen sind: Aids, die ungewollte Schwangerschaft, sexuelle Gewalt. Es wird auffallen, daß erst hier vom Kind und damit von der Fruchtbarkeit die Rede ist und auch hier nur unter der Optik der Frau, die mit

der Realität eines ungewollten Kindes konfrontiert ist. Das Lebensrecht des Kindes selbst ist ausgeblendet. Die abschließende Kapitel enthalten Aussagen zu „Aufklärung und Prävention" und bieten am Ende die bereits bekannten Forderungen des BDKJ (März 1992).

Dieser Rottenburger Text führte zu einer Kontroverse zwischen Bischof und BDKJ, wobei wichtig ist zu wissen, daß in der Diözese Rottenburg die Leitung des bischöflichen Jugendamts (in drei Personen) mit der Leitung des BDKJ identisch ist. Der Bischof hielt den Ansatz des Papiers für zu eng und führte zum Begriff der Partnerschaft aus:

„Auch die Partnerschaft zwischen Mann und Frau kreist nicht in sich. Sie findet ihre Erfüllung normalerweise in Kindern. Die Fruchtbarkeit ist zwar nicht der einzige, aber ein ganz wesentlicher Aspekt der Sexualität. Schockierend ist es darum, daß für das Papier dieser Aspekt nur unter dem Stichwort ‚Verhütung' von Interesse ist, und daß von Fruchtbarkeit paradoxerweise unter der Überschrift ‚Ungewollte Schwangerschaft' die Rede ist. Was dort zum Thema Abtreibung steht, ist für einen kirchlichen Jugendverband schlechterdings skandalös... Wenn Fruchtbarkeit ein wesentlicher Aspekt der Sexualität ist, dann kann es schließlich keine Gleichstellung von gleichgeschlechtlichen Beziehungen mit geschlechtsverschiedener Partnerschaft geben... Das Positions- und Diskussionspapier des BDKJ widerspricht mit seiner hedonistischen Grundorientierung in fundamentaler Weise der Lebensordnung, wie sie sich aus dem christlichen Menschenbild ergibt."

Die Diözesanleitung des BDKJ hob in ihrer Antwort vom 7. April 1993 heraus, daß sie den Text als Diskussionspapier verstehe und daß mit ihm die Sprachlosigkeit in der Kirche überwunden werden sollte. In der folgenden Diözesanversammlung des BDKJ erklärte man sich bereit, den Text zu überarbeiten und dabei die folgenden, bereits von der Diözesanleitung des BDKJ genannten Punkte zu betonen:

„Bindung von Sexualität an personale Liebe

– Die Verbindung von Sexualität mit Verbindlichkeit und Treue; Ehe und Familie als institutioneller Ausdruck davon und wichtiger Lebensraum für Kinder

– Die Verbindung von Selbstliebe und Zuwendung gegenüber einem Du (‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst')

– Eine Differenzierung des Umgangs mit homosexuellen Neigungen, Orientierungen und Lebensformen.

Außer Frage steht für uns, daß Abtreibung keine verantwortliche Lösung von Schwangerschaftskonflikten ist."

Der tiefe Konflikt zwischen Bischof und bischöflichem Jugendamt machte den Ernst der Diskussionslage bewußt. Die Gesprächssituation war fortan überschattet von der Forderung nach der Beachtung kirchlicher Normen – und dies angesichts einer großen Kirchenkritik –, aber ebenso von einem ähnlich indiskutablen Anspruch von Funktionären (als Vertretern von Jugendlichen?), die sich zwar immer wieder auf ein biblisch-christliches Ethos beriefen, ohne dies zu entfalten, und die auch die Rottenburger Synode zitierten, allerdings nur im gefälligen Zitat. Das sachliche Problem wurde am Ende zu einem Machtproblem, wobei die Dialogunfähigkeit auf beiden Seiten zu entdecken war. Keiner verstand mehr, die eigenen

Anliegen im Blick auf einen Konsens zu vermitteln, der anzustreben wäre, wenn von der Sexualpädagogik eines kirchlichen Jugendverbands die Rede sein sollte. Auf der einen Seite also das kirchliche Amt, auf der anderen Seite der (amtliche?) kirchliche Jugendverband, der auch aufgrund seiner kirchenpolitischen Ziele in diesen Konflikt geriet[19]. Insoweit zeigte sich das Grundproblem, welches Selbstverständnis einen kirchlichen Jugendverband heute trägt, in dieser Frage der Sexualerziehung. Sie wurde zum Lehrstück eines prinzipiellen Dissenses.

## Die Chance einer verspäteten sexuellen Revolution

Diese teilweise aufregenden „verspäteten" Entwicklungen in der kirchlichen Jugendarbeit bringen wie jeder soziale Wandel Chancen und Risiken mit sich. Um zum Kern des Problems zu kommen, wären erst die Überlagerungen der sexuellen Thematik bewußtzumachen. So wird das Engagement für die Anerkennung der Homosexualität[20] bestimmt durch den demokratischen Grundsatz der Gleichheit aller; so wird die Bevorzugung der vorehelichen Sexualität getragen von dem neuen Verständnis der Jugendphase, daß diese in sich abgeschlossen sei, nicht mehr als Durchgang zum Erwachsenenstatus gelte und gerade angesichts einer undurchschaubaren Zukunft einzig wertvoll sei; so wird die darin eingeschlossene Kirchenkritik in ihrer Schärfe motiviert von einem Wahrheitsbegriff, der sich aus endlicher Realisierbarkeit gelöst und sich an die technische Machbarkeit verloren hat; so wird die Wahl dieses Themas überhaupt auch gefördert durch die politische Verantwortung für eine Gesellschaft, die sich durch sexuelle Gewalt auszeichnet. Das allgemeine sexuelle Problem wird also überlagert von den Grundprinzipien der Moderne: von Individualisierung und Pluralisierung, deren innerster Kern Freiheit heißt. Der moderne Mensch ist der freiheitsbewußte Mensch.

Daß diese neue Freiheit nun angesichts der Modernitätsfalle gelebt werden muß, also angesichts der überforderten und durch soziale Zwänge „exekutierten" (U. Beck) Freiheit zu bestehen ist, wird oft übersehen. Nicht jede Freiheitsmöglichkeit bringt Freiheit; oft führt sie unmittelbar in die Unfreiheit. Auffallen muß deshalb: Von den Nöten der sozial gestanzten Standards sittlichen Verhaltens, von den Suggestionen der Werbung und der Medien, von der Kommerzialisierung auch der intimsten Lebensbereiche, von der Trivialität vordergründiger Befriedigungen – von Drogen über Medien bis zu sexueller Lust – wird kaum gesprochen. Will man die Ängste verdrängen?

Wie läßt sich einerseits die Freiheit junger Menschen vorbehaltlos bejahen und wie können diese andererseits vor dem Sturz in die Modernitätsfalle zurückgehalten werden? Sie stellt einen Katarakt dar, mit seinem Sog, mit seinem Sturz in das rauschende Abenteuer, mit der Bruchladung eben dort, wo die Trümmer vom auslaufenden Strom angeschwemmt werden.

Eine *erste Antwort:* Der Rückgriff auf die Entscheidungen der Würzburger Synode bietet keine Hilfe mehr, weil dieses kirchliche Ereignis für die jungen Menschen rein zeitlich zuweit weg ist und in seiner kirchlichen Aufbruchstimmung und in seinen Wertvorstellungen nicht mehr realisierbar scheint. Diese Tatsache wird um so gewichtiger, als die Mehrheit der Mitarbeiter in einer professionalisierten kirchlichen Jugendarbeit aus Sozialarbeitern und Jugendpflegern (höchstselten aus Pastoralreferenten) besteht. Ihnen mangelt es oft an einer „spirituellen Kompetenz", an einer alltäglichen Praxis des Glaubens und an einer zeitgemäßen Reflexion der Geheimnisse des Glaubens. Damit erheben sich existentielle Barrieren, die gewiß für die Zukunft Aufgaben benennen, aber nicht schnelle Lösungen ermöglichen – von der durchgängigen Distanz zur Kirche als Institution, wie sie heute in allen Altersstufen üblich ist, gar nicht zu reden.

Eine *zweite Antwort:* Die Berufung auf römische Entscheidungen in diesen Fragen weckt eher eine verschärfte Kirchenkritik. Leider bewegen sich diese Aussagen, für alle Welt bestimmt, auf einer jugendfernen Ebene und bieten eine eher essentialistische Ethik. Eine existentielle Zuwendung zum Lebensverständnis junger Menschen fehlt diesen Texten durchwegs. Hilfreiche Orientierungen für die konkrete Situation sind nicht zu erwarten. Und was an spiritueller Hilfe unterstellt wird, bewegt sich teilweise wieder in einem vorkonziliaren Horizont, ist im Inhalt vormodern.

Eigentlich bleibt als *dritter Weg* nur der glaubwürdige Dialog zwischen den Generationen, zwischen der amtlichen Kirche und den Jugendverbänden, zwischen lebendigen Christen und suchenden jungen Menschen übrig. In diesem Dialog bestünde die Möglichkeit, einmal eine christliche Anthropologie darzustellen, die schon von der Endlichkeit des Menschen her für die Modernitätsfalle sensibilisiert und die zum anderen geistlich (das heißt spirituell und mystisch) Lebenserfahrung deuten kann, weil sie nicht in den Verdacht der Rekrutierung gerät. Je mehr Kirche auf diese Weise als Verbündete in der Freiheitsgeschichte Jugendlicher erfahrbar ist, um so mehr kann es gelingen, jenen geheimen Fundamentalismus der Progressiven aufzubrechen, der oft nur eine Maske der Unsicherheit ist, und das Innovationspotential der jungen Generation vor der Selbstzerstörung zu bewahren, indem es ermutigt wird, seine Hoffnung und seine Kraft in den Dienst an allen Menschen wegzugeben.

Wird damit die Herausforderung der Enttraditionalisierung bestanden werden? Wie läßt sich jungen Menschen – auch in einem Jugendverband – nahebringen, daß sie selbst im Kontext einer Geschichte stehen, die durch die „totale" Reform nur zerbrechen kann? Die Identität eines kirchlichen Jugendverbands läßt sich nicht ausschließlich im Protest gegen die Kirche – als Amt und in lebendigen Christen bzw. Gemeinden – festhalten, obgleich sich gerade in der „Perspektivdebatte" ein Weg des exzessiven Protests als Selbstbestätigung nahelegen mag. Spannungen gab es in der Geschichte der kirchlichen Jugendarbeit immer. Nur gab es auch immer

Treuhänder des jugendlichen Aufbegehrens, denen es weder um das eigene Profil und Prestige noch um die Provokation von Autorität zu tun war. Wer hilft heute, die Krisen und Konflikte erfolgreich für alle mitzubestehen?

Eine solche Konfliktarbeit wird – bei allem Respekt vor der „Beziehungsebene" – sich immer wieder auf die Sachebene einlassen müssen. Im konkreten Fall bedeutet das: Sie wird am Ende die polare Struktur menschlicher Existenz sichtbar machen müssen, also: Freiheit *und* Bindung, Selbstverwirklichung *und* Pflicht des Gemeinwohls, Lust *und* Dienst am Leben, das Geheimnis Gottes *und* die jeweils nur verschattete Annäherung an dieses Geheimnis des Lebens. Die Formulierung solcher anstregender Spannungen entsteht nicht aus der Angst, sich festlegen zu müssen. Im Gegenteil: Sie spiegelt nur die Lebenssituation des modernen Menschen, die im Verhalten Jugendlicher scharf und unduldsam aufbricht. Diese Lernaufgabe bei beiden Dialogpartnern (auf welchen Ebenen auch immer) wird darin bestehen: Geduldig und hörend miteinander umzugehen; nicht Macht einzusetzen, um Sachfragen zu klären – im einen Fall die Macht des Amtes, im andern Fall die Macht der Öffentlichkeit; miteinander zu hoffen, daß der kleine Schritt auf dem gemeinsamen Weg, ein Schritt in der „christlichen Richtung", immer als ein großer Erfolg zu werten und ein Ablaß zur Freude ist.

Welche Wege Gott mit seiner Kirche gehen will, läßt sich – auch getrübt durch menschliche Schuld – vermutlich nur im Rückblick auf die Geschichte feststellen. Die Treue zum gemeinsamen, aus der Geschichte der Kirche gehörten Glauben, bei dem auch die Differenz zwischen den Alten und den Jungen produktiv ist, wird das Bewußtsein fördern, für die eine Kirche der Zukunft verantwortlich zu sein. Im letzten wird also über die Kirchlichkeit der „kirchlichen" Jugendarbeit entschieden, wenn von Sexualerziehung die Rede ist. Man sollte sich nicht auf den Nebenschauplatz (ver-)führen lassen. Nicht um die Sexualität dreht sich der Streit. Eher schon um das Grundverständnis eines Christen in der Moderne (auch um das eines Jugendverbands in der Moderne), um eine neue Kirchlichkeit, selbst wenn diese Kirchlichkeit nicht mehr die des Katholizismus des 19. Jahrhunderts sein wird[21].

Kirche wird dann jene Weggemeinschaft sein, in der Menschen – indem sie Wahrheit und Leben Jesu bezeugen – miteinander lernen, glaubhaft durch die Geschichte zu gehen. Da sie ihrem Anspruch als Liebesgemeinschaft treu bleiben will, werden ihr deshalb die Fragen um Liebe, Freundschaft und Sexualität junger Menschen besonders am Herzen liegen. Allerdings wird dort, wo von der Liebe gesprochen wird, implizit jene Freiheit beschworen, die als gesellschaftskritische Maxime im Wort des Apostels Paulus „Freiheit der Kinder Gottes" (Röm 8,21) heißt. Diese kann nur in Anpassung *und* Widerstand gegenüber jeder Art von „Welt" gewonnen werden[22].

## ANMERKUNGEN

[1] E. Noelle-Neumann, Werden wir alle Proletarier? (Zürich 1978) 55.
[2] Gem. Synode d. Bistümer in der BR Deutschland, Bd. 2 (Freiburg 1977) 159–183.
[3] Ebd. Bd. 1 (1976) 411–457. [4] Ebd. Bd. 2, 168. [5] Ebd. Bd. 1, 456f. [6] Ebd. Bd. 2, 177.
[7] Kongr. f. d. Glaubenslehre, Erkl. zu einigen Fragen d. Sexualethik (Dez. 1975), in: Fragen menschl. Geschlechtlichkeit (Kevelaer 1976) 69–84.
[8] Sexualerziehung als Unterrichtsprinzip, hrsg. v. N. Kluge (Darmstadt 1976); Hb. d. Sexualpädagogik, Bd. 1–2, hrsg. v. dems. (Düsseldorf 1984).
[9] H. J. Gamm, Zur Sexualpädagogoik, in: Bilanz d. Sexualpädagogoik, hrsg. v. dems., F. Koch (Frankfurt 1977) 15ff.
[10] Jugendforschung i. d. BR Deutschland (Opladen 1984) 65ff.; J. Schmidt-Tannwald, A. Urzde, Sexualität u. Kontrazeption aus d. Sicht d. Jugendlichen u. ihrer Eltern (Stuttgart 1983); K. Allerbeck, W. Hoag, Jugend ohne Zukunft (München 1985).
[11] Weitergabe d. Glaubens an d. kommende Generation (Ostfildern 1986) 101; Kirche u. Gemeinde. Diözesansyn. Hildesheim 1989/1990 (Hildesheim 1990) 67–70.
[12] W. Bartholomäus, Glut d. Liebe – Sprache d. Begierde (München 1987); ders., Unterwegs zum Lieben (München 1988).
[13] Erzd. München u. Freising, Leitlinien f. d. kirchl. Jugendarbeit (München 1992); Erzd. Bamberg, Jugendplan (Bamberg 1992); Jugendpastorale Richtlinien d. Erzd. Freiburg (Freiburg 1992); Die dt. Bischöfe, Leitlinien zur Jugendpastoral (20.9.1991).
[14] Mit d. Jugend unterwegs zur neuen Stadt. Jugendforum als Modell kirchl. Jugendarbeit (Ostfildern 1992) 159.
[15] Weitergabe d. Glaubens 160f. [16] Mit d. Jugend unterwegs 160.
[17] Hauptausschuß d. BDKJ 10.–12. 3. 1992 (Ms.).
[18] Kirchenpol. Positionspapier des BDKJ im Bist. Mainz (Mitt. d. Bisch. Ord., Sept./Okt. 1992, 265–268); verabschiedet auf d. Diözesanvers. d. BDKJ Mainz 8.–10. 5. 1992.
[19] Gemeinsam sind wir Kirche d. Zukunft. Kirchenpol. Perspektiven d. BDKJ, in: Jahresplan 1993 (Düsseldorf 1993) 3–25.
[20] J. Gründel, Haben Homosexuelle Heimat i. d. Kirche?, in: Homosexuelle Männer in Kirche u. Gesellschaft, hrsg. v. U. Rauchfleisch (Düsseldorf 1993) 40–64.
[21] K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition u. Moderne (Freiburg 1993).
[22] R. Bleistein, Sexualerziehung zwischen Tabu u. Ideologie (Würzburg 1971); ders. Jugendmoral (Würzburg $^{2}$1979); Jungsein heute (Würzburg 1986) 192–206.

*Marion Wagner*

# Ein Kirchenbild für unsere Zeit?

## Ekklesiologische Aussagen des neuen Weltkatechismus

Bei der offiziellen Präsentation des neuen Weltkatechismus (WK) am 7. Dezember 1992 bezeichnete Papst Johannes Paul II. die Veröffentlichung dieses Werkes als eines der größten Ereignisse der jüngsten Kirchengeschichte[1]. Es verdankt seine Entstehung der gewiß nicht unbegründeten Sorge um die Identität der katholischen Kirche und ihrer Lehre. Mit dem WK liegt nun, wie der Papst in der Apostolischen Konstitution „Fidei Depositum" vom 11. Oktober 1992 feststellt, eine Gesamtdarstellung des Glaubens der Kirche und der katholischen Lehre vor, die er als sichere Norm für die Lehre des Glaubens in unserer Zeit und auch als maßgebliche Informationsquelle für jeden Menschen betrachtet, der kennenlernen möchte, was die Kirche glaubt[2]. An diesem Anspruch muß sich der WK messen lassen.

Eine wichtige Stellung innerhalb dieses ersten dogmatischen Teils des WK nimmt die Lehre von der Kirche ein. Die Darstellung folgt auch hier, wie im dogmatischen Teil überhaupt, dem Apostolicum. Das Bekenntnis zum Glauben an die „heilige katholische Kirche" wird in Artikel 9 von Teil I des WK in sechs Absätzen entfaltet. Wie für den ganzen WK, so gilt auch für den Artikel über die Kirche, daß die Darlegung sich in erheblichem Maß auf Zitate, Zitatmontagen und Paraphrasierungen stützt. Dabei werden Lehraussagen ökumenischer Konzilien, päpstliche Ansprachen oder Enzykliken, kirchliche Rechtsbestimmungen und Aussagen von Theologen gleichrangig nebeneinandergestellt (z. B. 898–907). Doch mehr als die Art und Weise, wie die Lehre über die Kirche entfaltet wird, interessiert zunächst, was gesagt wird. Getreu dem Glaubensbekenntnis wird die Kirche als eine, heilige, katholische und apostolische Kirche bestimmt.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß eine Erläuterung dieser vier Kirchenattribute, die im WK nacheinander systematisch entfaltet werden, in der Glaubensverkündigung heute dringend notwendig ist. Denn damit, daß die Kirche eins, heilig, katholisch und apostolisch zu sein beansprucht, haben heute viele ihre liebe Not – auch die Katholiken, die regelmäßig in der hl. Messe das Glaubensbekenntnis sprechen. Die *eine* Kirche ist in etwa zweihundert Konfessionen gespalten. Auch innerhalb der einzelnen Konfessionen gibt es zum Teil erhebliche Auseinandersetzungen um den Glauben. Das gilt in den letzten Jahren verstärkt auch von der römisch-katholischen Kirche. Ist der WK nicht gerade ein Versuch, den Eindruck der inneren Zerrissenheit durch eine Demonstration der Geschlossenheit zu

beseitigen? Scheint vielen schon die Einheit der Kirche nicht gegeben, so haben sie noch weit mehr Zweifel an ihrer *Heiligkeit*. Gewiß, die Kirche hat in ihren Reihen Heilige, aber auch nicht eben kleine Sünder. In der Geschichte der Kirche hat die Sündigkeit die Heiligkeit nicht selten überlagert. Auch *katholisch* im eigentlichen Sinn des Wortes scheint die Kirche vielen nicht zu sein. Ursprünglich ist katholisch nämlich keine Konfessionsbezeichnung, sondern meint soviel wie „universal", „auf das Ganze bezogen". Der Begriff ist also durch Offenheit und Weite gekennzeichnet. Die römisch-katholische Kirche steht aber in den Augen vieler – nicht zuletzt junger – Menschen heute für Enge und kleinliche Reglementierung. Auch der Anspruch der Kirche, *apostolisch* zu sein, stößt auf Skepsis. Ist dies wirklich eine Kirche, in der die Nachfolge der Apostel gelebt wird, oder haben wir es vielmehr mit einer Kirche zu tun, in der den Realitäten des Lebens entrückte Männer den Glauben „verwalten"? Gibt es in der Kirche nicht zu viel Hierarchie und zu wenig „Communio", zu viel Zentralismus und zu wenig Eigenständigkeit der Ortskirchen, zu viel Beharren auf „binnenkatholischen" Standpunkten und zu wenig ökumenischen Geist, zu viel Klerikalismus und zu wenig Einfluß der Laien, zu viel Macht und zu wenig Liebe?

Zweifellos beruht die mit solchen und ähnlichen Fragen oft verknüpfte – nicht selten spöttische – Infragestellung der vier Kirchenattribute häufig auf einem falschen Verständnis der Begriffe von Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche. Das ändert aber nichts daran, daß der Anspruch der Kirche, eins, heilig, katholisch und apostolisch zu sein, in den Augen nicht weniger Zeitgenossen durch die reale Erscheinungsform der Kirche als Anmaßung diskreditiert wird[3].

Das ist die Situation, in die die Glaubensverkündigung in unserer Zeit gestellt ist. Das ist auch die Situation, in der sich der neue WK als „sichere Norm"[4] der Glaubensverkündigung bewähren muß. Kann der WK bei der Verkündigung der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche eine wirksame Hilfe sein, das heißt, legt er überzeugend dar, was mit diesen vier Kirchenattributen gemeint ist und wieso sie der Kirche in der Tat zukommen? Geht er dabei auch auf die eben skizzierten Bedenken ein, die heute viele bewegen, nicht zuletzt auch in der Kirche – und dies nicht aus kleinlicher Freude am Kritisieren, sondern aus tiefer Sorge um die Kirche? Wie antwortet er auf konkrete Fragen, die immer wieder in der Diskussion sind? Wie bestimmt er etwa die Rolle der Ortskirchen bzw. ihr Verhältnis zu Rom? Wie stellt er sich zu dem alten Grundsatz „Außerhalb der Kirche kein Heil"? Was sagt er zum Thema der Verbindlichkeit von Lehraussagen? Durch die Beantwortung dieser wenigen Fragen kann die Ekklesiologie des WK natürlich nicht umfassend dargelegt werden, sie dürfte aber zumindest in ihren Umrissen deutlich werden.

Nachdem der WK in Absatz 1 eine Definition des Wortes „Kirche" gegeben und verschiedene gängige Bilder und Symbole für die Kirche vorgestellt sowie Grundsätzliches über den Ursprung der Kirche, ihre Gründung durch Christus und ihre

Sendung sowie über ihren Geheimnischarakter gesagt hat, bestimmt er sie in Absatz 2 als „Leib Christi", „Tempel des Hl. Geistes" und – allem voran – als „Volk Gottes". Damit greift der WK die zentrale ekklesiologische Leitvorstellung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf. Dieser ersten umrißhaften Wesensbestimmung der Kirche folgt in Absatz 3 die detaillierte Entfaltung ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität.

## Die Einheit der Kirche

Nach den Worten des WK gehört die Einheit „zum Wesen der Kirche" (813), denn der Kirche kommt die Einheit in einem dreifachen Sinn zu: zuerst durch ihren Ursprung in Gott, in seinem freien Heilswillen (759). Die Einheit der Kirche ist Abbild der „Einheit des einzigen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist" (813). Die Kirche ist zweitens eins durch ihren Gründer, denn Christus hat durch sein Kreuz alle Menschen mit Gott versöhnt und die Einheit aller in einem einzigen Volk und einem einzigen Leib wiederhergestellt. Die Einheit kommt der Kirche drittens zu durch ihre „Seele", den Hl. Geist, der die ganze Kirche leitet und regiert und der die Gläubigen so innig zu einer Gemeinschaft verbindet, daß er das Prinzip der Einheit der Kirche ist (813).

Die Einheit der Kirche bestimmt der WK näherhin als eine Einheit in Vielfalt, die durch die Unterschiedlichkeit und Vielfalt der Gaben Gottes und durch die Vielheit der damit beschenkten Personen gekennzeichnet ist. Diese manifestiert sich in der Verschiedenheit der Völker und Kulturen und der Charismen und Ämter, die sich in der Kirche finden, sowie in den verschiedenen Lebensbedingungen, Lebensweisen und Überlieferungen der Ortskirchen. Diese Vielfalt steht der Einheit der Kirche, wie der WK ausdrücklich betont (814), nicht entgegen. Die Einheit wird vielmehr garantiert durch das gemeinsame Bekenntnis des einen, von den Aposteln empfangenen Glaubens, durch die gemeinsame Feier des Gottesdienstes, vor allem der Sakramente, sowie durch die apostolische Sukzession, die durch das Weihesakrament die brüderliche Eintracht aufrechterhält.

Nach dem Willen Jesu Christi gibt es nur eine einzige Kirche, und diese einzige Kirche Jesu Christi ist, so stellt der WK durch ein Zitat aus der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" (LG) fest, „verwirklicht in (subsistit in) der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird" (816; LG 8). Mit dem an dieser Stelle verwendeten Begriff „subsistit", der vom WK in Klammern angeführt wird, machte das Konzil eine Aussage, deren Tragweite nicht unterschätzt werden darf[5]. „Die einzige Kirche Christi subsisitiert in der katholischen Kirche" bedeutet: Die wahre und einzige Kirche Christi ist, unbeschadet ihres Geheimnischarakters, erkennbar. Sie ist geschichtlich konkret geworden in der katholischen Kirche, aber, und dies ist entscheidend, sie ist nicht

einfach mit ihr identisch. Damit wollte das Konzil nach seinen eigenen Worten der Tatsache Rechnung tragen, daß außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind" (LG 8).

Die einzige Kirche Christi hat ihre konkrete Existenzform zwar in der katholischen Kirche, aber es gibt auch eine außerkatholische „Kirchlichkeit" in Teilhabe an der einen Stiftung Christi. Der WK gibt allerdings keinerlei Erläuterung des „subsistit". Er fügt unmittelbar eine Passage aus dem Ökumenismusdekret „Unitatis Redintegratio" (UR) des Zweiten Vatikanums an. An der vom WK zitierten Stelle wird betont: „Nur durch die katholische Kirche Christi, die die allgemeine Hilfe zum Heil ist, kann man die ganze Fülle der Heilsmittel erlangen. Denn einzig dem Apostelkollegium, dem Petrus vorsteht, hat der Herr, so glauben wir, alle Güter des Neuen Bundes anvertraut, um den einen Leib Christi auf Erden zu bilden, dem alle völlig einverleibt werden müssen, die schon auf irgendeine Weise zum Volke Gottes gehören" (UR 3). Die Konzilsväter treffen diese Feststellung aber erst, nachdem sie zuvor ebenfalls auf die Existenz vielfältiger Elemente der Heiligung und Wahrheit außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche hingewiesen und betont haben, daß auch die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften „nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heils" sind und vom Geist Christi „als Mittel des Heils" gebraucht werden (UR 3). Das heißt: Sie haben trotz aller Mängel eine positive heilsgeschichtliche Funktion[6]! Mit der zitierten Passage betonen die Konzilsväter dann die Tatsache, daß diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften allerdings keine umfassende Einheit und keinen Zutritt zur „Fülle der Heilsmittel" genießen. Indem der WK dieses Zitat unmittelbar an die Feststellung des Zweiten Vatikanums, die einzige Kirche Christi subsistiere in der katholischen Kirche, anschließt und gleichzeitig auf jede Erläuterung des „subsistit" verzichtet, erschwert er dem Leser das Verständnis der von den Konzilsvätern beabsichtigten Aussage.

Der theologisch nicht vorgebildete Leser könnte, mit dieser Zitatkombination alleingelassen, womöglich dem Mißverständnis verfallen, das vom WK Gesagte laufe letzten Endes doch auf eine Identität der einzigen Kirche Christi mit der katholischen Kirche hinaus. Ähnlich könnte es ihm übrigens bereits ergehen, wenn er die Antwort auf die heute ebenfalls häufig diskutierte Frage sucht, ob denn Christus die Kirche wirklich gegründet habe. Der von den deutschen Bischöfen 1985 herausgegebene Erwachsenenkatechismus stellt dazu fest: „... daß die Kirche zwar nicht durch ein besonderes Wort oder durch einen besonderen Akt Jesu gegründet oder gestiftet worden ist. Die Kirche ist aber im Ganzen der Geschichte Gottes mit den Menschen begründet; sie erwächst der Gesamtdynamik der Heilsgeschichte. Man kann deshalb von einer *gestuften Kirchengründung* sprechen: vorausbedeutet seit Anfang der Welt, vorbereitet durch die Geschichte des alten Bundesvolkes, grundgelegt durch das Wirken des irdischen Jesus, verwirklicht durch Kreuz und Auferstehung Jesu, geoffenbart durch die Ausgießung des Heiligen Geistes."[7] Der

neue WK spricht in den vorhergehenden Abschnitten zwar auch davon, daß die Kirche vorausbedeutet ist seit Anfang der Welt und vorbereitet im alten Bund (758–762), stellt dann aber fest, nachdem er von der Reich-Gottes-Predigt Jesu und von der Berufung der Zwölf als den Repräsentanten der zwölf Stämme Israels und den Grundsteinen des neuen Jerusalem gesprochen hat: „Durch alle diese Akte gründet Christus die Kirche und baut sie auf" (765), so daß nun doch wieder der Eindruck entstehen könnte, die Kirche sei von Christus durch einen oder mehrere bestimmte feierliche Akte ins Leben gerufen worden[8].

Die Gefahr eines zwar nicht falschen, aber doch immerhin mangelhaften Verständnisses kann auch bei den Darlegungen des WK über die Heiligkeit der Kirche nicht ausgeschlossen werden.

## Die Heiligkeit der Kirche

Die meisten Menschen verstehen unter „Heiligkeit" in erster Linie ethische Vollkommenheit. Mit der Heiligkeit der Kirche ist daher in ihren Augen die ethische Vollkommenheit der Kirche als ganzer bzw. ihrer Glieder, erst recht ihrer führenden Repräsentanten, gemeint. Doch im biblischen Sprachgebrauch meint Heiligkeit primär etwas anderes, nämlich Ausgesondertsein aus dem Bereich des Weltlichen und Zugehörigkeit zu Gott. Heilig ist die Kirche also nicht etwa, weil sie eine Kirche der Heiligen wäre[9], sondern weil sie ihren Ursprung in Gott hat und auf ihn ausgerichtet ist, weil der heilige Gott ihr die Treue hält, weil Jesus Christus unauflöslich mit ihr verbunden ist, weil ihr die bleibende Gegenwart des Hl. Geistes zugesagt ist, weil ihr die Wahrheit des Glaubens, die Sakramente sowie die Dienste und Ämter bleibend anvertraut und zur Weitergabe aufgetragen sind.

Doch diese „objektive" Heiligkeit der Kirche muß die „subjektive" Heiligkeit der Kirche, das heißt die ethische Verwirklichung der „objektiven" Heiligkeit, nach sich ziehen. Das bedeutet: Alle Gläubigen, Laien wie Amtsträger gleichermaßen, sind, wie das Zweite Vatikanische Konzil feststellt (LG 39–42), unabhängig von Stand und gewählter Lebensform, zur Heiligkeit berufen. Diese Berufung verwirklicht sich im alltäglichen radikalen Ernstmachen mit dem christlichen Hauptgebot, Gott über alles, den Nächsten aber wie sich selbst zu lieben. Indem die Gläubigen so kraft der Gaben des Hl. Geistes ihrer Berufung zur Heiligkeit folgen, antworten sie auf die heiligende Zuwendung Gottes. Weil diese Antwort, wie die Erfahrung lehrt, aber meist lückenhaft und mangelhaft bleibt, ja manchmal kaum vernehmbar ist, ist die Kirche immer auch eine Kirche der Sünder. So besteht eine niemals ganz aufzulösende Spannung zwischen der Heiligkeit der Kirche und der Sündigkeit ihrer Glieder.

Alle diese Charakteristika, die die Heiligkeit der Kirche definieren, finden sich auch im WK. Doch durch die Art und Weise der Darstellung wird dem Leser ihre

gedankliche Verknüpfung und das Verständnis ihres inneren Zusammenhangs eher verstellt als ermöglicht. Sie werden durch eine praktisch kommentarlose Aneinanderreihung von Zitaten, die größtenteils der Kirchenkonstitution LG entnommen sind, konstatiert, aber nicht verständlich gemacht (823–829). Ganz im Gegensatz zum deutschen Erwachsenenkatechismus, der mit seinen Darlegungen über die Heiligkeit der Kirche bei der von vielen Gläubigen schmerzlich empfundenen Spannung zwischen der konkreten Erfahrung der Kirche und dem im Apostolicum bekannten Glauben an ihre Heiligkeit ansetzt, geht der WK nicht von dieser Problematik aus. Der WK beginnt seine Darlegung der Heiligkeit der Kirche lapidar mit dem Satz des Konzils: „Es ist Gegenstand des Glaubens, daß die Kirche ... unzerstörbar heilig ist" (823; LG 39). Zwar zitiert er einige Nummern weiter auch LG 8, wo es heißt, die Kirche umfasse in ihrem Schoß auch Sünder, und stellt dann fest, alle Glieder der Kirche, einschließlich der Amtsträger, müßten sich als Sünder erkennen, aber zu diesem Zeitpunkt dürfte didaktisch gesehen „der Zug den Bahnhof bereits verlassen" haben. Der zentrale Gedanke, daß *alle* Christgläubigen zur Heiligkeit berufen sind, wird durch ein Zitat aus LG zwar eingeführt, doch ein Leser, der in der Lektüre lehramtlicher Texte nicht geübt ist, wird nicht ohne weiteres verstehen, daß *er* und vor allem *wie* er gemeint ist.

## Die Katholizität der Kirche

„Katholisch" ist die Kirche, wie der WK – wiederum mit Hilfe von Zitaten – darzulegen versucht, weil in ihr Christus zugegen ist, sie von ihm die Fülle der Heilsmittel empfangen hat und von ihm zum ganzen Menschengeschlecht gesandt ist.

Mit den klareren Worten des deutschen Erwachsenenkatechismus gesagt: „‚Die Kirche ist katholisch' heißt ...: Sie verkündet *den ganzen Glauben und das ganze Heil für den ganzen Menschen und die ganze Menschheit;* alle Heilswahrheiten und alle Heilsmittel haben in ihr ihre Heimat."[10] Aber nicht nur die Universalkirche ist katholisch, sondern, wie der WK unterstreicht, auch jede Teilkirche. Zum Beleg wird eine wichtige Lehraussage des Konzils angeführt: In den Teilkirchen und aus ihnen besteht die Gesamtkirche (LG 23). Obwohl in den Aussagen des Konzils immer noch der Singular „die Kirche" als Bezeichnung für die eine, allumfassende Ekklesia im Vordergrund steht, darf nicht übersehen werden, daß die Orts- und Partikularkirchen „den gleichen theologischen Rang erhalten wie die Universalkirche"[11]. Ebenso wie die Universalkirche sind auch die Orts- und Partikularkirchen im vollen Sinn Kirche – allerdings nur unter der Voraussetzung, daß sie zueinander in einer wechselseitigen Beziehung stehen, die sie zu einer wahren „Communio ecclesiarum", einer „Gemeinschaft von Kirchen" macht[12].

Ebenso wie die Universalkirche daher nicht nur der organisatorische „Dachverband" der Orts- und Teilkirchen ist, sind auch die Orts- und Teilkirchen nicht ein-

fach die „Verwaltungsbezirke" einer weltweiten „Superdiözese". Die Universalkirche besteht nur in und aus den Ortskirchen, sie wird nur in ihnen „greifbar". Die eine katholische Kirche „existiert" in jeder Teilkirche unter verschiedenen Aspekten und Ausdrucksformen. Die Einzelkirchen aber verwirklichen ihr Kirchesein nur in der kommunikativen Einheit aller Kirchen. Das bedeutet: Die Universalkirche ist nur dort im vollen Sinn Kirche, wo die Vielfalt der Ortskirchen ihren angemessenen Platz erhält. Umgekehrt sind die Einzelkirchen nur dort im vollen Sinn Kirche, wo bei aller legitimen Eigenständigkeit die umgreifende Einheit strukturell immer noch sichtbar bleibt.

Die Vielfalt, die ein wichtiger Ausdruck der Katholizität der Kirche ist, muß eine Vielfalt bzw. Vielheit in Einheit sein. „Katholische Kirche sein bedeutet: in der Vielheit sichtbar eine sein." [13] Die Beziehung zwischen den Orts- bzw. Partikularkirchen und der Universalkirche läßt sich daher als ein Verhältnis wechselseitiger Verwiesenheit und gegenseitiger Korrektur bestimmen. Das Konzil hat keinen Zweifel daran gelassen, daß der Bischof von Rom das bleibende und – anders als der Geist Christi, der ihr letztes und eigentliches Prinzip ist – auch das sichtbare Prinzip „für die Einheit der Vielheit" ist. Ebenso wie der Einzelbischof sichtbares Prinzip der Einheit seiner Teilkirche ist, ist der Bischof von Rom sichtbares Prinzip der Einheit der Gesamtkirche (LG 23). So wird Rom als Haupt der Universalkirche die Einzelkirchen immer wieder mit Recht zur universalen Einheit mahnen und sie in diese Einheit einbinden. Mit ebensoviel Recht werden aber die Einzelkirchen gegenüber Rom ihr legitimes Eigengewicht geltend machen. Sie werden zu Recht darauf hinweisen, daß die Universalkirche ihr Kirchesein gerade nicht in der Uniformität verwirklicht, sondern im Gegenteil in der Differenzierung in die vielen Einzelkirchen. „*Solche* kritischen Einsprüche gegenüber dem Petrusamt und seiner universalkirchlichen Verantwortung dürfen dann keineswegs als Ungehorsam diffamiert, sondern müssen im Gegenteil als unerläßlicher Dienst an der differenzierten Einheit der Kirche eingefordert und gestärkt werden." [14]

An die Zitation der Konzilsaussage, daß die Gesamtkirche in den Teilkirchen und aus ihnen besteht, schließt der WK die Feststellung an: „Die Teilkirchen sind im Vollsinn katholisch durch die Gemeinschaft mit einer von ihnen: mit der Kirche von Rom" (834). Diese Feststellung *kann* durchaus im Sinn des hier skizzierten, vom Konzil dargelegten Verhältnisses zwischen den Partikularkirchen und der Universalkirche bzw. der Kirche von Rom als ihrem Haupt verstanden werden, zumal der WK ja vorab die einschlägigen Stellen aus den Konzilstexten zitiert. Aber könnte sie nicht auch anders verstanden werden?

Der WK belegt seine Feststellung mit Aussagen von Maximus Confessor und Irenäus von Lyon, der mit dem Satz zitiert wird: „Mit dieser Kirche nämlich muß wegen ihres besonderen Vorrangs notwendig jede Kirche übereinstimmen, das heißt die Gläubigen von überall." [15] Könnten sich hier nicht die Verfechter eines uniformistisch-zentralistischen Kirchenbilds fälschlicherweise bestätigt sehen und

das Gesagte im Sinn eines absoluten Vorrangs der Einheit vor der legitimen Vielfalt mißverstehen, wobei diese Einheit nun doch wieder von „oben", sprich von Rom, nicht nur verantwortet, sondern auch verordnet würde? Doch selbst wenn man diese Gefahr nicht sieht: Ist nicht jeder Leser, der die Konzilstexte in ihrem Zusammenhang und in ihrer Aussageabsicht nicht kennt – und häufig genug ja auch gar nicht kennen kann – zwangsläufig überfordert?

Diese Frage könnte man auch bei der Darlegung des altchristlichen Axioms „Extra ecclesiam nulla salus" stellen. Der Anspruch der Kirche, die alleinseligmachende zu sein, außerhalb deren es kein Heil gibt, wird heute, sofern er überhaupt noch ernstgenommen wird, zunehmend als problematisch empfunden[16]. Während der Satz „Außerhalb der Kirche kein Heil" für traditionalistisch-integralistische Kreise häufig zur Nagelprobe katholischen Selbstverständnisses und katholischer Identität wird, erscheint er anderen in der Kirche als fast peinliches Relikt, das sie nichts angeht und das mit ihrem Glauben nichts zu tun hat. Doch dieser Satz ist – zumindest nach traditionellem Verständnis – im Gegenteil für den Glauben von einer geradezu existentiellen Bedeutung. Denn er gibt Antwort auf die Frage „Wer kann gerettet werden?" bzw. „Wer kann das Heil erlangen?" Will man den heute ebenfalls nicht mehr ohne weiteres verständlichen Begriff „Heil", der für Ganzheit und Fülle steht, übersetzen, läßt sich die Frage auch folgendermaßen formulieren: „Wo kann ich den absoluten Sinn meines Lebens finden?"

Man kann gleich weiterfragen: „Kann ich ihn nur in der katholischen Kirche finden, und werde ich ihn außerhalb dieser Kirche mit Sicherheit verfehlen?" „Gibt es keinen absoluten Sinn, gibt es kein Heil für meine Freunde und Nachbarn, die anderen Glaubens sind?" Daß der WK nicht bei dieser Problemstellung ansetzt, kann inzwischen nicht mehr überraschen. Viel erstaunlicher ist die Tatsache, daß er mit keinem Wort auf die Geschichte eingeht, die das Verständnis des christlichen Absolutheitsanspruchs durchgemacht hat. Gerade sie aber bildet den notwendigen Verstehenshorizont für die vom Zweiten Vatikanischen Konzil gegebene Interpretation des „Extra-ecclesiam-Axioms".

Das Neue Testament läßt keinen Zweifel daran, daß der Grund jedes christlichen Absolutheitsanspruchs Jesus Christus ist[17]. In seiner Lehre von der Kirche unterstreicht es immer wieder die enge Verbindung zwischen Christus und der Gemeinschaft der an ihn Glaubenden, die es in zahlreichen Bildern beschreibt. Die logische Konsequenz, daß angesichts dieser engen Verbindung die Kirche irgendwie am Absolutheitsanspruch Christi Anteil haben muß, wird vom Neuen Testament zwar nicht gezogen, aber immerhin angedeutet[18]. Daneben gibt es auch eine Traditionslinie, die die alttestamentliche Überlieferung von den „heiligen Heiden" wie Abel oder Ijob ins Gedächtnis ruft. Es wird berichtet, daß Jesus, obwohl er sich zunächst nur zum auserwählten Volk gesandt weiß, gute Heiden lobt[19]. Entscheidend ist für ihn letzten Endes nicht die äußere Zugehörigkeit zum Bundesvolk, sondern die „Bundesgesinnung"[20]. Folgt man der berühmt gewordenen Ge-

richtsparabel (Mt 25,31–46), so hängt das Heil des einzelnen allein von seiner Nächstenliebe ab. Wer den Nächsten liebt, liebt Christus. Weil allein Christus das Heil ist, postuliert das Neue Testament allein für ihn einen Absolutheitsanspruch.

Da die Heilszusage Gottes in Jesus Christus aber in die Geschichte hinein gesprochen ist, da sie Gegenstand des Neuen Bundes ist, stellt sich die Frage, in welcher Weise das Volk des Neuen Bundes, die Kirche, notwendig in das Heilsgeschehen einbezogen ist, in welcher Weise sie heilsnotwendig ist. Diese Frage wurde im Lauf der Geschichte mit Hilfe von zwei Interpretationsmodellen beantwortet. Das „exklusive Modell" versteht dabei den Absolutheitsanspruch als Personprinzip: Es antwortet auf die Frage, welche Menschen zum Heil gelangen können. Und seine Antwort lautet: Nur jene, die Glieder der Kirche sind. Diese Interpretation, die sich erstmals deutlich bei Origenes findet[21], bleibt über viele Jahrhunderte beherrschend und verbindet sich mehr und mehr mit einem rigoristischen Heilsexklusivismus, der noch eine Zuspitzung erfährt, als Papst Bonifaz VIII. im Jahr 1302 seine Bulle „Unam sanctam" veröffentlicht. Da für ihn Kirche und Papst zusammenfallen, ist es nur folgerichtig, daß es unbedingt heilsnotwendig ist, sich dem römischen Papst zu unterwerfen[22].

Diese exklusive Interpretation wurde noch bis in die Zeit unmittelbar vor dem Zweiten Vatikanum verteidigt, obwohl bereits seit Ende des Mittelalters auch ein anderes Interpretationsmodell aufkam. Angeregt durch das veränderte Weltbild und die durch Reformation und Aufklärung bedingte veränderte religiöse „Großwetterlage" besannen sich die Theologen mit der Zeit mehr und mehr auf jene biblischen Texte, die vom universalen Heilswillen Gottes berichten, und auf jene Zeugnisse der Tradition, die von den „Samenkörnern der Wahrheit" bei den Heiden und von der Verfehlung des Heils bei Kirchengliedern sprachen[23]. Man wurde sich bewußt, daß die Zugehörigkeit zur Kirche noch keine Heilsgarantie ist und daß die Nichtzugehörigkeit nicht eo ipso zur Verdammnis verurteilt. Die Theologen gelangten zu der Überzeugung, daß man bei schuldlos irrendem Gewissen mit Gott verbunden bleibe und daß es auch so etwas wie einen einschlußweisen Glauben gebe.

Der Absolutheitsanspruch wird nicht mehr als Personprinzip, sondern als Sachprinzip verstanden. Die Frage ist nicht mehr: „Wer kann das Heil erlangen?", sondern: „Wie können Menschen zum Heil kommen?". Und die Antwort lautet: „nur durch die Tätigkeit der Kirche". Dieses „komprehensive Modell" gewann auch Einfluß auf lehramtliche Texte und führte dort zu einer Abmilderung der rigoristischen Aussagen[24]. Doch erst dem Zweiten Vatikanum gelang es, das Nebeneinander der beiden Interpretationsmodelle zu überwinden. Folgt man seiner Interpretation, so macht das „Extra-ecclesiam-Axiom" keine Aussage mehr darüber, wer gerettet wird und wer verloren ist. Das endzeitliche Schicksal des Menschen hängt niemals ausschließlich von der Kirchenmitgliedschaft ab. Das Konzil stellt fest: „Darum könnten (Konjunktiv!) jene Menschen nicht gerettet werden, die um die

katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollen" (LG 14).

Mit anderen Worten: Der Satz „Außerhalb der Kirche kein Heil" macht keine Aussage über das endzeitliche Schicksal derer, die aus Unwissenheit oder in gutem Glauben nicht der katholischen Kirche angehören und so subjektiv nicht schuldfähig sind. Er spricht auch keine Heilsgarantie für jene aus, die ihr angehören. So heißt es auch: „Nicht gerettet wird aber, wer, obwohl der Kirche eingegliedert, in der Liebe nicht verharrt und im Schoße der Kirche zwar ‚dem Leibe', aber nicht ‚dem Herzen nach' verbleibt" (LG 14). Auch wer in der Kirche ist, kann außerhalb der Kirche sein, wenn er gegen die Liebe zum Nächsten und damit gegen die Liebe zu Jesus Christus verstößt. Ebenso kann ein Mensch, der nicht der Kirche angehört, der sich aber der Liebe Gottes öffnet und in Liebe darauf antwortet, das Heil erlangen. Das „Extra-ecclesiam-Axiom" macht aber eine völlig eindeutige Aussage darüber, wie und wodurch die Menschen gerettet werden: durch Christus und eben deshalb durch die Kirche.

Christus ist der alleinige Weg zum Heil. Weil das Heil nur durch Christus erlangt werden kann, Christus aber in der Kirche und durch die Kirche verkündet wird, erlangen alle, die in der Gnade Christi stehen und aus ihr handeln, das Heil als ekklesiales Heil. Wer immer in der Gnade Christi aus dem Geist Christi handelt, handelt in der Kirche. Im Hintergrund steht das Bild von den konzentrischen Kreisen: Den innersten Kreis der Kirche bilden die Vollmitglieder, die römischen Katholiken, und zwar jene, die den „Geist Christi haben, d.h. jene, die im Stand der heiligmachenden Gnade leben"[25]. Die Sünder, die Kirchenglieder sind, gehören nicht mehr zu diesem innersten Kreis. Sie erwartet ein strengeres Gericht als jene, die schuldlos der Kirche nicht angehören. Alle anderen Menschen stehen der katholischen Kirche in dem Maß nahe, wie die Gemeinschaften, denen sie angehören, über ekklesiale Elemente verfügen, die sie mit ihr verbinden. Die Konfession oder Religion ist zwar heilsbedeutsam, aber nicht absolut heilsentscheidend[26].

Die vom Konzil in langen und teilweise komplizierten Reflexionen dargelegte Deutung des „Extra-ecclesiam-Axioms" faßt der WK in die knappe Feststellung, „daß alles Heil durch die Kirche, die sein Leib ist, von Christus dem Haupt kommt" (846). Dieser Satz kann durchaus als eingängige Zusammenfassung des eben Dargelegten empfunden werden. Aber wie ergeht es dem Leser, der den skizzierten Zusammenhang nicht kennt? Der WK belegt seine Feststellung durch mehrere einschlägige Zitate von Konzilstexten. Dabei führt er auch jene Stelle aus LG an, die davon spricht, daß jene nicht gerettet werden könnten, die gegen besseres Wissen der katholischen Kirche nicht angehören wollen, und weist auch richtig darauf hin, daß hier jene nicht gemeint sind, die ohne subjektive Schuld handeln.

Die sich unmittelbar anschließende Aussage, derzufolge jene, die zwar der Kirche Christi angehören, aber nicht in der Liebe verharren, nicht gerettet werden, wird allerdings nicht zitiert. Kann man davon ausgehen, daß diese Aussage des

Konzils, die deutlich macht, daß das „Extra-ecclesiam-Axiom" keine Heilsgarantie für Katholiken ausspricht, jedem in der Kirche so bewußt ist, daß man auf die Zitation dieser Stelle getrost verzichten darf? Die differenzierte Sicht des Konzils, die durch das Bild von den konzentrischen Kreisen illustriert wird, dürfte dem Leser auf diese Weise wohl kaum hinreichend vermittelt werden.

## Die Apostolizität der Kirche

Nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Evangelien hat Jesus die vom Vater empfangene Sendung an die Apostel weitergegeben. Er hat sie beauftragt, an seiner Stelle und in seinem Namen in der Kraft des Hl. Geistes allen Völkern das Evangelium zu verkünden (Mt 28,18–20 parr.; Joh 20,21; Lk 10,16). Die Kirche, die nach dem Zeugnis der Schrift auf das Fundament der Apostel gebaut ist (Eph 2,20; Apg 21,14), kann nur wahre Kirche Jesu Christi sein, wenn sie apostolische Kirche ist. Apostolische Kirche aber ist sie, sofern sie die Identität mit dem apostolischen Anfang wahrt, das heißt, indem sie die Lehre der Apostel bewahrt und überliefert und die apostolische Sendung weiterführt. So ist ihr das Gehaltensein in der Wahrheit und die Unzerstörbarkeit garantiert. Ganz in diesem Sinn definiert auch der WK die Apostolizität der Kirche (857–864). Anders als der deutsche Erwachsenenkatechismus verzichtet er aber etwa auf eine Thematisierung der gerade auch ökumenisch relevanten Frage „Wer oder was ist ein Apostel?" [27] Die Darlegung stützt sich auch hier im wesentlichen auf eine Aneinanderreihung von Konzilszitaten.

## Ein Kirchenbild für unsere Zeit?

Bei der Erläuterung der vier Kirchenattribute wird so an den Leser eine geradezu atemberaubende Fülle von Zitaten der Hl. Schrift, der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Aussagen von Päpsten und Zeugen der Tradition sowie des Codex Iuris Canonici herangetragen, die bei ihm zweifellos Bewunderung für das umfassende Wissen und den Fleiß der Verantwortlichen wecken wird. Aber ob sie ihm auch das rechte Verständnis für die Glaubensaussagen vermitteln kann? Damit ist die Frage angeschnitten, ob der WK seinem Anspruch, ein wirksames Instrument der Glaubensverkündigung heute zu sein, gerecht wird. Bietet er eine Ekklesiologie für unsere Zeit? Bei der Darlegung der Kirchenattribute ist deutlich geworden, daß der WK bemüht ist, das Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils aufzugreifen. Man kann sich aber dem Eindruck nicht entziehen, daß diese Ekklesiologie stellenweise vielen Lesern nicht oder nur mangelhaft verständlich werden dürfte, ja gegen Mißverständnisse und Fehldeutungen nicht hinreichend abgesichert ist. Dafür sind mehrere Gründe maßgebend.

An erster Stelle ist die Art und Weise der Darlegung zu nennen. Mit dem Zitieren der Konzilstexte ist es nicht getan. An vielen Stellen fehlen dringend notwendige Erklärungen, die den Leser zum Verständnis der Aussageabsicht des Konzils und so zum vollen Erfassen der zitierten Texte hinführen, damit vermeidbare Mißverständnisse auch wirklich vermieden werden. So zitiert der WK die Aussage des Konzils, derzufolge die Gläubigen Definitionen des obersten kirchlichen Lehramts, mit denen eine Sache als von Gott geoffenbart und als Lehre Christi auf unfehlbare Weise vorgelegt wird, den Glaubensgehorsam schulden, während dem obersten Lehramt, insbesondere dem Papst, dort, wo es eine Lehre in Ausübung seines ordentlichen Lehramts vorträgt, also ohne zu einer unfehlbaren Definition zu gelangen, wie beispielsweise in einer päpstlichen Enzyklika, der religiöse Gehorsam des Willens und des Verstandes zu leisten sei (891–892; LG 25).

Erwartet man vom Leser nicht zu viel, wenn man voraussetzt, er werde schon wissen, wo der Unterschied zwischen „Glaubensgehorsam" und „religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes" zu suchen sei? Der WK begnügt sich jedenfalls mit der Erklärung, wenngleich der religiöse Gehorsam des Willens und des Verstandes sich von der Glaubenszustimmung (!) unterscheide, unterstütze er sie aber (892). Der Leser, für den die Frage ganz einfach lautet: „Muß ich es nun glauben oder nicht"?, bleibt angesichts einer solchen Erklärung ratlos. Das Konzil bestimmt diesen „religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes" als grundsätzlichen Respekt vor dem obersten Lehramt im allgemeinen und innere Zustimmung zu seinen Erklärungen (LG 25). Von Bedeutung ist, daß sich die Weise und der Grad der inneren Zustimmung danach richten, in welcher Weise die betreffende Lehrvorlage zu verpflichten beabsichtigt. Erkennbar wird dies nach den Worten des Konzils „aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre und der Sprechweise" (LG 25, 20).

Von all dem ist im WK keine Rede. Auch wenn man sich hier damit zufriedengeben kann, daß eine Darlegung dieses Sachverhalts die Dinge vielleicht nur unnötig komplizieren würde, stimmt doch etwas anderes bedenklich. Könnte die ohne jede Erläuterung gegebene „Erklärung", der „religiöse Gehorsam des Willens und des Verstandes", den er der nicht unfehlbaren (authentischen) Lehraussage schuldet, sei eine Unterstützung des Glaubensgehorsams, den er der unfehlbaren Lehrentscheidung entgegenbringen muß, im Verständnis des theologischen Laien nicht leicht zu einer Verwischung der Grenzen zwischen unfehlbarer und bloß authentischer Lehraussage bzgl. ihrer Verbindlichkeit führen?

Mißverständnisse und Fehldeutungen können aber auch durch sachliche Ungenauigkeiten provoziert werden. Eine solche Ungenauigkeit, die zwar nicht von besonderem Gewicht, aber doch erwähnenswert ist, findet sich im Abschnitt über die Teilhabe der Laien am priesterlichen Amt Christi. Dort heißt es in Nr. 903 unter Berufung auf can. 230 § 1 des CIC/1983, daß Laien, sofern sie über die erforderlichen Qualitäten verfügen, auf Dauer mit den Ämtern eines Lektors und Akoly-

then beauftragt werden können. Der genannte Canon spricht aber hier ausdrücklich nur von männlichen Laien. Frauen können nicht in einem liturgischen Akt auf Dauer mit dem Amt eines Lektors und Akolythen beauftragt werden[28]. Der Umstand, daß der WK unter Berufung auf diesen Canon einfach davon spricht, daß *Laien* mit diesen Ämtern betraut werden können, dürfte bei feministisch gesinnten Frauen den Verdacht stärken, für die Verantwortlichen in der Kirche seien Laien gleich Männer bzw. Frauen nicht einmal Laien. Auch wenn man sich einer solchen Schlußfolgerung nicht anschließt, muß man die kommentarlose Berufung auf diesen Canon – angesichts des „Auszugs der Frauen aus der Kirche" – als eine peinliche Gedankenlosigkeit empfinden.

Fehldeutungen und Mißverständnisse könnten weiter dadurch zustande kommen, daß der WK kommentarlos Akzente anders setzt als das Konzil. Das ist zum Beispiel in Absatz 6 der Fall, der sich mit Maria beschäftigt. Indem der WK Maria innerhalb des Kapitels über die Kirche behandelt, folgt er dem Konzil, das auf ein eigenes Mariendokument verzichtet und das Kapitel über Maria der Kirchenkonstitution angefügt hatte, um so die enge Verbindung zwischen der Lehre von Maria und der Lehre von der Kirche ins Bewußtsein zu rufen. Allerdings gibt der WK dem Paragraphen dann die Überschrift „Maria, Mutter Christi, Mutter der Kirche". Mit der Bezeichnung „Mutter der Kirche" greift er jenen Marientitel auf, auf den das Konzil, gegen den Widerstand einer ungewöhnlich rührigen Konzilsminderheit, auch aus ekklesiologischen Überlegungen bewußt verzichtet hatte[29].

Da diese Konzilsminderheit sich nur schwer mit ihrer Niederlage abfinden konnte, proklamierte Papst Paul VI., der die Wogen glätten wollte, den Titel „Mutter der Kirche" in seiner Schlußansprache ausdrücklich für Maria. Als Papst Johannes Paul II. diesen Titel 1987 in seiner Marienenzyklika aufgriff, vermuteten Kritiker, er wolle der unterlegenen Konzilsminderheit nun doch noch zu einem späten Sieg verhelfen. Obwohl dieser Vorwurf nicht hinreichend begründet werden kann, ist die im Vergleich mit dem Konzil andere Akzentsetzung unverkennbar, die der WK jetzt aufgreift. Die Frage, inwieweit eine andere Akzentsetzung durchaus legitim sein kann, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Interessant ist in unserem Zusammenhang, daß das ohne jede Erläuterung, gleichsam en passant geschieht und sich so hier womöglich Kreise bestätigt sehen könnten, die in ihrer Haltung zu bestärken wohl kaum die Absicht der konziliar gesinnten Verantwortlichen des WK sein dürfte.

Neben dieser teilweise nicht hinreichenden „Absicherung" gegenüber Mißverständnissen und Fehldeutungen verschiedener Art stimmt noch etwas anderes bedenklich: die zu beobachtende Ungeschichtlichkeit des Denkens. Ebenfalls im Gegensatz zum deutschen Erwachsenenkatechismus vermißt man im WK jede echte Hinführung zu der Erkenntnis, daß die verfaßte Kirche auch der Geschichtlichkeit unterworfen ist. Damit eng zusammen hängt die fehlende Gewichtung der verwendeten Zitatbelege. Der Leser könnte den Eindruck gewinnen, daß hinsichtlich

der Verbindlichkeit alles auf einer Ebene steht: Lehraussagen ökumenischer Konzilien, päpstliche Ansprachen und Enzykliken, Aussagen von Theologen... So positiv es grundsätzlich zu bewerten ist, daß der WK eine komprimierte, nun jedem zugängliche Zusammenstellung einschlägiger Konzilsaussagen zu allen wichtigen Punkten der Ekklesiologie bietet, dieses Positivum verliert durch das weitgehende Fehlen brauchbarer Erläuterungen viel an Wert. Der mögliche Einwand, daß der WK als Adressaten an erster Stelle nicht die theologischen Laien, sondern die Bischöfe nennt, ist wenig überzeugend. Brauchen die Bischöfe diesen WK?

Die dort angeführten Texte sind ihnen auch an anderer Stelle – und dort vollständiger und zum Teil gut erläutert – zugänglich. Sie müssen bei der Abfassung der nationalen Katechismen, denen der WK als Bezugspunkt dienen soll, ohnehin berücksichtigt werden. Zudem zeigt der deutsche Erwachsenenkatechismus, daß die vorliegenden nationalen Katechismen möglicherweise bessere Darlegungen der Ekklesiologie bieten können, die aufgrund ihrer lebensnäheren Didaktik für die aktuelle Glaubensverkündigung fruchtbarer sein dürften. Ob der WK in den jeweiligen Ortskirchen rezipiert werden und zur Festigung der katholischen Identität beitragen wird, oder ob er sich letzten Endes als wirkungsloses, weil dem heutigen Glaubensbewußtsein und der Verkündigungssituation nicht entsprechendes Instrument erweist, werden die nächsten Jahre zeigen.

## ANMERKUNGEN

[1] HK 47 (1993) 25.

[2] Katechismus der katholischen Kirche (München u.a. 1993) S. 34. Die Zahlen in Klammern bezeichnen die Nummern.

[3] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (München 1968) 251; W. Beinert, Eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Anmaßung oder Realität?, in: GuL 53 (1980) 337–348.

[4] WK, S. 34. [5] Zum folg. vgl. den Komm. v. A. Grillmeier in: LThK, ErgBd 1, 174f.

[6] K. Rahner – H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium (Freiburg [11]1976) 220.

[7] Kath. Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. v.d.Dt. Bischofskonferenz (Kevelaer u.a., 1985) 259f. [8] Vgl. zu dieser Frage auch Beinert 341.

[9] Ratzinger 252–255; M. Kehl, Die Kirche. Eine kath. Ekklesiologie (Würzburg 1992) 126ff.

[10] A.a.O. 287. [11] Kehl 369. [12] Ebd. 369–372. [13] Ratzinger 256.

[14] Kehl 371. [15] Irenaeus, Haer. 3,3,2.

[16] Zum folg.: W. Beinert, Die alleinseligmachende Kirche oder: Wer kann gerettet werden? (Bensberg 1990).

[17] Mt 12,30: „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut"; Apg 4,12; Hebr 9,15.

[18] Mk 16,16; Joh 3,5. [19] Lk 11,32; Mt 11,22. [20] Belege bei Beinert (Anm. 16) 15.

[21] In Jesu nave 3,5. [22] DS 875; NR 430. [23] Belege bei Beinert 22f. [24] DS 2305; NR 367.

[25] F. Ricken, „Ecclesia ... universale salutis sacramentum". Theol. Erwägungen zur Lehre der Dogm. Konstitution „De Ecclesia" über die Kirchenzugehörigkeit, in: Schol 40 (1965) 356–358, 375 Anm. 117; Beinert 34f.

[26] UR 3; 4; LG 16. [27] Erwachsenenkatechismus 289.

[28] Ebenso wie c. 1024 (Ausschluß vom Weihesakrament); cc. 124; 111 § 1; 604; 1083 § 1; 1089 steht auch c. 230 § 1 der vollen rechtl. Gleichstellung der Frau im CIC entgegen.

[29] M. Wagner, Maria – Mutter und Mittlerin. Die Marienenzyklika Papst Johannes Pauls II. und der ökumenische Dialog über Maria, in: TThZ 101 (1992) 172–189.

*Paul Konrad Kurz*

# Von realer Gegenwart

## Der Streit um Transzendenz in Literatur und Kunst

Moralisch appellierte die deutsche Literatur in den fünfziger, politisch in den sechziger Jahren. Eine auffallende Selbstsuche und Ichbehauptung erkennt der Leser seit Beginn der siebziger Jahre. Noch nie hat es so viele Ich-Sager und Ich-Sagerinnen gegeben. Liegt es an der Bedrohung des schwachen Ich, an der Kränkung des einzelnen durch übermächtige Ideen, Systeme, Mechanismen, durch unüberschaubare Kräfte? Politische Erwartungen und Zwänge, Proteste und Bekenntnisse, Parteilichkeit und Befreiung aus Umklammerungen haben die Literatur seit den Neuorientierungen nach 1945 nicht mehr losgelassen. Nach dem moralischen, dem politischen, dem subjektiven Jahrzehnt glaubten einige Denker, man müsse – im Bereich von Literatur und Kunst –, man dürfe vom „ästhetischen Jahrzehnt" sprechen. Die Erörterung brach sich durch George Steiner, sekundiert von Botho Strauß, Bahn; mit einem neuen Anspruch der Aufklärung bei Karl Heinz Bohrer[1]. Das geschah fast gleichzeitig zu dem im vereinten Deutschland entbrannten Literaturstreit[2], dessen Ausbruch der in England und der Schweiz lebende George Steiner bei seiner Arbeit über Literatur und Transzendenz nicht ahnen konnte, weil Deutschland noch in zwei Staaten existierte.

### Engagierte Literatur – artistische Kunst

Im Zentrum des jüngsten deutschen Literaturstreits steht Christa Wolf als Stellvertreterfigur für die Zustimmung zum sozialistischen Staat und für die Auseinandersetzung mit ihm. Halbherziger Protest, hinhaltendes Einverständnis wird ihr vorgeworfen. Sie war und ist keine „Mitläuferin". Sie wollte an den Sozialismus glauben (können) und in ihrem sozialistischen Land leben. Inwiefern darf ein Autor Ja-Sager zu seiner Option, zu einem politischen System sein? Wann, unter welchen Umständen muß er zum Nein-Sager werden? Es hatte über Jahrzehnte in der deutschen Literaturkritik einen Bonus für die richtige moralische Gesinnung gegeben. „Gesinnungsliteratur", erwartet und gepriesen von Kritikern der ehemaligen „Gruppe 47", wurde auf einmal fragwürdig. Was einst moralisch ehrbar war, wurde abgewertet. Vom kunstästhetischen Standpunkt her wurden Werken von Heinrich Böll und anderen Autoren bedenkliche Ausdrucksschwächen und for-

male Mängel vorgehalten. Auf der anderen Seite wurde ostdeutschen Autoren, vor allem Christa Wolf, vorgeworfen, daß ihre sozialistische Gesinnung sie auch ein Stück weit blind, unentschlossen, moralisch undeutlich gemacht hat.

Es ist – unter veränderten Verhältnissen – der alte Streit engagierte Literatur – artistische Literatur, politisch orientierte oder kunstästhetische Literatur, der zuerst, im 19. Jahrhundert, in Frankreich entsprang. Über Heinrich Heine, der die Auseinandersetzung am eigenen Leib erfuhr, kam sie nach Deutschland. Es ist die Frage nach der Nützlichkeit der Kunst oder dem schönen Schein, nach ihrer gesellschaftlichen (politischen) Aufgabe oder ihrem Selbstgenügen im Aufscheinen des Schönen. In den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts zeigten sich der Gegensatz und die Auseinandersetzung exemplarisch an den beiden Antipoden Bert Brecht und Gottfried Benn. Nach Brecht muß der Kunst das soziale Gewissen schlagen. Literatur muß operationabel werden. Sie soll mithelfen zur Veränderung der Gesellschaft. Benn, getroffen vom abendländischen Nihilismus Nietzsches, konnte an keine Wertinhalte mehr glauben. Kunst ist sich selber Inhalt. Benn entschied sich für das Artisten-Evangelium: Kunst ist Ausdruck, Kunst ist Form. Sie ist das einzige Absolute, „eine Prosa außerhalb von Raum und Zeit ins Imaginäre gebaut". Kunst als Expression des künstlerischen Ichs und der möglichen Form ist zu keinem Dienst verpflichtet.

Horaz hatte in seiner berühmten Versepistel vor zweitausend Jahren vom Doppelaspekt des „Vergnügens" und des „Nutzens", der Brauchbarkeit und des Erheiterns geschrieben. Nutzen heißt dort freilich Lehre und Erkenntnis, nicht politische Einmischung. Das gesellschaftlich Verbindliche wurde in jener „klassischen" Literaturtheorie vorausgesetzt. Heute steht es zur Diskussion. Die Analyse der Gesellschaft und die Selbstinterpretation des Menschen haben ganz andere Ausmaße erreicht. Um die Einordnung oder Gegenhaltung des einzelnen wird gestritten. Gestritten wird um den Sinnhorizont eines Ganzen, sei dies die Gesellschaft, eine utopische Idee, der Deutungshorizont einer Religion.

Nach zwei Weltkriegen verschärfte sich in Deutschland die Frage: Muß ein Schriftsteller, wenn er Unrecht, Gewalt, angemaßte und mißbrauchte Macht, öffentliche Verschleierung und Lüge erkannt hat, Stellung nehmen, protestieren, anklagen? Muß er das als Bürger durch seine Meinungsäußerung, auch als Schriftsteller in seinem Werk? Muß er, falls ihm, muß sie, falls ihr die Rolle zufällt, „das Gewissen der Nation" sein? Heinrich Böll und Günter Grass wurde vor Jahren diese Rolle zugesprochen; jüngst haben einige die Übernahme dieser Aufgabe von Christa Wolf in der ehemaligen DDR erwartet.

Die Ansicht der meisten Autoren der einstigen „Gruppe 47" (sie gilt wegen ihres damaligen Neuanfangs, ihres moralischen Anspruchs, ihres Einflusses, ihrer Dauer immer noch als exemplarisch) lautete ausgesprochen und unausgesprochen: Literatur ist Ausdruck der gesellschaftlichen Situation und der gesellschaftlichen Bedürfnisse. Damit trug sie grundsätzlich die von Aristoteles formulierte, seit über

zweitausend Jahren tradierte Forderung der „Mimesis" weiter. Mimesis bedeutet bei Aristoteles nicht so sehr Nachahmung der elementaren Natur als vielmehr Nachahmung des handelnden Menschen, einer Praxis, die ihre Sinngebung durch Vernunft (Logos) und Moral (Ethos) erhält. Logos und Ethos gebieten dem Menschen, seinen Leidenschaften Einhalt zu gebieten, sein zum Leben in der Polis nicht Passendes zu zivilisieren, so daß soziales Zusammenleben möglich wird. Aristoteles hatte sich distanziert von der platonischen Transzendenz der Idee. Literatur und Kunst sollten empirische Modelle hier, nicht Vorstellungen in einer ideellen Ferne und Überzeit liefern.

Was will Literatur, was will Kunst in der zeitgenössischen Demokratie, die zugleich Aufklärungsgesellschaft, Massengesellschaft, Wohlstandsgesellschaft, eine Industriegesellschaft mit Sinndefizit ist? Was vermag sie in einer hedonistischen Gesellschaft, in der fast jeder Bürger extreme, unvernünftige, ökologisch schädliche Konsumansprüche stellt, in jedem Fall auf „Selbstverwirklichung" pocht und Lustbedürfnisse gegen repressive Unlust geltend macht? Die meisten Bürger, vor allem Politiker, erwarten von Literatur und Kunst wenn nicht die uneingeschränkte Gutheißung, so doch die kritische Bestätigung ihrer Gesellschaft. Die Narrenrolle ja, die Predigerrolle, wenn's sein muß, am liebsten schöne oder gewitzte Unterhaltung.

Aber einer der einflußreichsten Theoretiker in Sachen Literatur und Kunst, *Theodor W. Adorno,* behauptete, der Aufklärungs-Fortschritt des Menschen sei verbunden mit der Verfestigung von Herrschaftsstrukturen und, in Folge, der Selbstverstümmelung des Menschen. Das bürgerliche Kunstwerk erscheine als Abbild des ideologisch und närrisch in den Fortschritt eingebundenen Menschen. Es verschleiere die disparate und aggressive Wirklichkeit der Gesellschaft, das zerstörende Tun des Menschen. Progressive Kunst müsse deshalb jeden geschönten Zusammenhang zerreißen, das ideologische und das bequem träge „Leben im Falschen" anprangern. Sie solle das schlecht Vorhandene, das faktisch negative anprangern, ja negieren. Darauf läuft die berühmte Formel von Literatur und Kunst als „Negation der Negation" hinaus. In der unerbittlichem Trennung kann Literatur keiner Gesellschaft mehr zu ihrem Selbstverständnis helfen. Adorno brach die Brücke der Versöhnung, die Brücke jeder positiven Kommunikation zwischen Bürger und Kunst ab. Er wies der Literatur und Kunst die Aufgabe der Antizipation einer utopisch freien Gesellschaft zu. Sie geschieht mittels einer umfassenden Negation des Vorhandenen. Das neue Absolute, das neue „Erhabene", das Adorno der Kunst in dialektischer Transzendenz zuweist, ist nicht mehr geerdet.

Für *Ernst Bloch,* den anderen exiljüdischen Alten, äußert sich in der Kunst das „Prinzip Hoffnung". Sie ist „immanenter Vor-Schein einer human vollkommenen Welt". Er unterscheidet eine „Betrachtungs-Ästhetik" und eine „Willens-Ästhetik". Die erste hat Kant als „interesseloses Wohlgefallen" definiert. Nach Bloch

aber wäre eine solche Kunst „Quietiv". Betrachtende Kunst beschwichtigt die schlechten Verhältnisse. Sein Interesse gilt dem Eingriff in eine „unfertige Welt", die Verbesserung, Veränderung des faktisch Vorhandenen. Bloch plädiert für eine Willensästhetik. Sein „reeller Vor-Schein" ist – „im Unterschied zum Religiösen – immanent vollendet". Kunst und Literatur erscheinen „als tätige Umarbeitung, als eine die Welt durchaus erweiternde und wesenhaft vermehrende"[3].

Um die Transzendenz, um die Sinnhaftigkeit der Kunst und Literatur hat sich jüngst ein heftiger Streit entwickelt. Er wurde ausgelöst durch *George Steiner*, Professor für englische und vergleichende Literaturwissenschaften in Genf und Cambridge. Der bisher als liberal geltende, an weltanschaulichen Kämpfen nicht eben beteiligte jüdische Gelehrte überraschte durch seine vergleichsweise konservative Argumentation und These. Seine Gegner wollten sich an Hans Sedlmayrs „Verlust der Mitte" (Salzburg [1]1948) erinnert wissen.

## Die Wiederentdeckung religiöser Erfahrung im Kunstwerk

Weder um eine Ästhetik des Widerspruchs noch um den „Vor-Schein" des Utopischen geht es in George Steiners ästhetischem Entwurf „Von realer Gegenwart". Es ist ein Diskurs gegen den Agnostizismus und Atheismus in der Kunst. Steiner widerspricht dem seit Nietzsche gängigen Satz, daß ein aufgeklärter Mensch sich nicht mehr auf „Gott" beziehen könne, weil dessen „Evidenz" ausstehe und nicht erbracht werden könne. Wahr ist, daß Gott nicht „verifiziert" und „falsifiziert" werden kann wie ein Ding aus der dem Menschen zugänglichen Objektwelt. Dies beweist jedoch nur, daß „Gott" auf der Ebene der Objektwelt nicht liegt. Steiners Grundthese lautet, „daß jede logisch stimmige Auffassung" von Sprache und ihrer Funktion, „Sinn und Gefühl zu vermitteln, letztlich auf der *Annahme einer Gegenwart Gottes* beruhen muß. Ich stelle die These zur Diskussion, daß insbesondere auf dem Gebiet der Ästhetik, also dem der Literatur, der bildenden Künste und musikalischer Form die Erfahrung von Sinn auf die notwendige Möglichkeit dieser ‚realen Gegenwart' schließen läßt."[4] Voraussetzung des Begriffs und der Erfahrung von „Sinn" ist, „daß Verstehen und Erwiderung möglich sind" im Vorgang der Sprache, in Kunst und Musik. Kommunikation setzt auf „Transzendenz".

Steiner entfaltet seinen Diskurs in drei Schritten. Im ersten Essay *„Eine sekundäre Stadt"* greift er die „sekundäre Welt" an, die Vorherrschaft des Geredes, des Geschwätzes, der Scheininformation, das „Parasitäre" des publizistischen Zugriffs auf Kunst und Literatur, die anmaßende und falsche Herrschaft von Rednern und Schreibern. Im zweiten Essay „Der gebrochene Vertrag" stellt er das von der Moderne gebrochene Vertrauensverhältnis zwischen Wort und Welt bloß, aus der jüngsten Diskussion die „Dekonstruktionisten", die „gegenwärtigen Meister der

Leere". Der dritte Essay entfaltet die Grundthese „von realer Gegenwart", die „freie, reale Gegenwart einer der Form innewohnenden Bedeutung", das „ursprüngliche und ursprungstiftende Mysterium des Formens der Form".

Im ästhetischen Bereich töten Journalismus und Akademismus die Erfahrung. Sie verhindern Anteilnahme, Staunen. Sie blockieren die kommunikative Kraft des Kunstwerks. Auf dem Weg rascher Information und technizistischer Beschreibung verliert das Kunstwerk seinen Zauber. Jene Kraft tiefer, heilender Kommunion darf im Namen der Wissenschaft oder kritizistischer Journaille nicht mehr strahlen. Die Gepflogenheiten und Werte der westlichen Konsumgesellschaften sind, so Steiner, primärer Erfahrung entgegengesetzt. In ihnen ist alles auf raschen Konsum, auf möglichst gedankenlosen Gebrauch angelegt. Nicht um tiefere Teilhabe, sondern um oberflächlichen Besitz geht es. In der Wissenschaft lassen „grammatologische Exegese" und „kritische Techniken" die „poetisch-ästhetische Kreativität" verschwinden. Auf der informatorischen Ebene drängt sich der „Journalismus in jede Spalte und jeden Riß unseres Bewußtseins". „In der Stellvertreterrolle des Rezensenten, des Kommentators, des Kritikerpapstes sind uns jene lieb, die das Mysterium, die den Ruf des Schöpferischen domestizieren, säkularisieren können." [5]

Die Ansprüche des Journalismus sind „totalitär" in bezug auf die Masse der Neuigkeiten und die Vereinnahmung der Informationsabhängigen. Für die Mühlen der Massenmedien sind Kunst und Literatur nur „Futter". Der Journalismus macht nicht auf die wahre Bedeutung des Kunstwerks aufmerksam. Er unterschlägt das Prophetische. Er spekuliert auf „Neuigkeit", auf das „Opportune", das Interessante im Kunstwerk. Im Kunstwerk aber steckt „Andersheit". Es verweist auf „Ursprung", „Wiedereinsetzung", „Rückkehr zu den Anfängen, was Substanz und Form angeht". „Ästhetische Erfindung ist archaisch. Sie trägt das Pulsieren der fernen Quelle in sich." Gemeint ist die Quelle des Lebens, des Schöpfungsanfangs, ihres Schöpfungsgottes.

Der Gegensatz zu sekundärem Diskurs heißt bei Steiner „verantwortende Zuständigkeit". „Die authentische Erfahrung des Verstehens... ist antwortbietende Verantwortlichkeit." „Kritik wird von ihrer Energie her umgesetzt in schöpferische Verantwortung." Woran erkennt man sie? An ihrem Einsatz, an ihrem Stil. „Kraft des Stils, kraft energiestiftender Analogie können Hermeneutik und Wertung an die Sphäre des Primärtextes heranreichen." [6]

Der zweite Essay steht unter der Überschrift *„Der gebrochene Vertrag"*. Gebrochen wurde in der Moderne zunehmend das Vertrauen in die Beziehung von Wort und Welt. Wenn Worte die Welt nicht mehr enthalten, verliert die Aussage Verbindlichkeit und Sinn, verliert Autorschaft ihre Autorität. Das Ästhetische löst sich dann von der „Mimesis" und von der Hoffnung auf die zu gestaltende Welt. Sie löst sich damit auch von der Verantwortung, vom Ethischen, von gesellschaftlich verbindlicher Moral. Nihilismus zieht ein in das Wort. Der Akt des Vertrauens

ist für Steiner fundamental; unerläßlich für die Gültigkeit des Wortes, für die Beziehung des Wortes zur Welt, zum „Logos", zu „Gott".

„Es gäbe keine Geschichte, wie wir sie kennen, keine Religion, keine Metaphysik, Politik oder Ästhetik, wie sie unser Leben bestimmt haben, ohne einen anfänglichen Akt des Vertrauens, des Zutrauens, der fundamentaler, der weitaus axiomatischer ist als jeder ‚Gesellschaftsvertrag' oder jeder Kontrakt mit dem Postulat des Göttlichen. Diese Einsetzung des Vertrauens, dieser Eintritt des Menschen in die Stadt des Menschen, findet zwischen Wort und Welt statt. Nur im Lichte dieses Zutrauens kann es eine Geschichte des Bedeutens geben, die ihr genaues Pendant in einer Bedeutung der Geschichte hat... Bis nahezu in die Gegenwart hinein ist das Verhältnis zwischen Wort und Welt, sowohl innerer wie äußerer, ‚treuhänderisch' bewahrt worden. Das bedeutet, daß dieses Verhältnis gedacht und existenziell in Handeln umgesetzt wurde als eine Beziehung der Verantwortung... Wahrheit, soweit man sie den beschränkten Mitteln menschlicher Mutmaßung für zugänglich hielt, war Verantwortlichkeit gegenüber der Bedeutung von Welt."[7]

Der Skeptizismus hat den Akt des semantischen Vertrauens in Frage gestellt. Die Korrespondenz zwischen menschlichem Diskurs und „Realität" wurde zunehmend ironisiert, sogar negiert. Diese Aufkündigung begann nach Steiner „in Mallarmés Loslösung der Sprache von äußerer Referenz und in Rimbauds Dekonstruktion der Ersten Person Singular". Die theoretischen Vertreter der „Dekonstruktion" kommen aus Amerika und Frankreich. Diese „gegenwärtigen Meister der Leere" driften einem neuen Nihilismus entgegen. Ihre ausschweifende Hermeneutik, ihre verantwortungsfreie Antihermeneutik leugnet jeden verbindlichen Sinn eines Textes. Der Bruch des Vertrags zwischen Wort und Welt ist „eine der wenigen echten geistigen Revolutionen in der Geschichte des Westens"[8].

Steiner sieht den Bruch des einst fraglosen Einverständnisses, daß das Wort Welt bezeichne, zu ihr in Beziehung setze. Das Problem zeigt sich zu Beginn des Jahrhunderts exemplarisch; in der deutschsprachigen Literatur bei Hofmannsthal im „Lord-Chandos"-Brief, in Kafkas Trennungsgeschichten. Er sieht auch das Sprachproblem von naturwissenschaftlicher Seite. Im atomaren und subatomaren Bereich und in galaktischen Strukturen ist die Realität nur mehr numerisch, mathematisch, mit nonverbalen Methoden faßbar. Hauptmotor des gegenwärtigen Rückzugs aus dem vertrauenden Wort ist jedoch die Sprachkritik, die nicht mehr „logozentrisch", sondern „subjektzentrisch" ist. Westliche Philosophie und Theologie sind „logozentrisch". Die Dekonstruktivisten nähern sich dem Text „subjektzentrisch". Der Gegensatz zwischen Steiners Position und jener der „Dekonstruktion" ist unüberwindbar. Peter Engelmann schreibt in seiner Einleitung zu „Postmoderne und Dekonstruktion": „An die Stelle Gottes als Rechtfertigung und letzte Referenz diskursiver Ableitungen tritt das Subjekt." Er erklärt unumwunden:

„Im christlichen Weltbild, das auch die Normen und Begründungen für Erkenntnis formulierte, nahm Gott die zentrale Stelle ein, die die Wahrheit der Aussagen sicherte. In dem von der Schöpfungsidee beherrschten Weltbild hatte er für die Gleichheit der Phänomene und ihren Zusammenhang garantiert. Wenn nicht mehr Gott diese Aufgabe erfüllen soll, muß der Mensch an die Stelle Gottes treten und dessen Aufgabe für den Bereich des Erkennens übernehmen. Der Mensch wird erkennendes Sub-

jekt, das sich die zu erkennende Welt als Objekt gegenübersetzt. Die Subjekt-Objekt-Relation wird das Paradigma der neuzeitlichen Wissenschaft und von dort aus des neuzeitlichen Weltbildes überhaupt." [9]

Die Dekonstruktivisten betonen die absolute Freiheit des Individuums. Das Subjekt befreit sich durch Ironie und Frage, durch Loslösung der Aussagen von ihrem Bezugsrahmen, kurzum durch Dekonstruktion von allen sinnhaften Festlegungen, Determinierungen durch Begriffe, Ideen, Ideologien, Dogmen, Normen. In der Mitte steht „das Prinzip der Freiheit des Individuums". Auf der Basis einer fast absoluten Individualität wird „das Bemühen um eine gesellschaftliche Ordnung", die auch von Dekonstruktionisten angestrebt wird, sehr schwierig [10]. Der Text ist für die Dekonstruktivisten (Derrida, Lyotard) kein Sinnzentrum mehr. Nach ihrer Erkenntnis haben die großen Romane und Erzählungen gegen Ende des 19. Jahrhunderts begonnen, das Subjekt aufzulösen. Herausragendes Beispiel in diesem Jahrhundert wäre Robert Musils „Mann ohne Eigenschaften".

Steiner geht auf die Beobachtungen seiner Gegner nicht ein. Er stellt ihre verallgemeinernde Voraussetzung in Frage, brandmarkt ihren subjektivistischen Anspruch und das Ziel der Zersetzung jeder Objektivität. Er zeigt den Bruch der Dekonstruktivisten mit der gesamten jüdisch-abendländischen Logos-Tradition. Er entlarvt ihre durchaus nicht interesselose Tendenz, ihre antitheologische Vorentscheidung. Steiner:

„Dekonstruktion ist etwas Theoretisches. Sie ist, um genau zu sein, eine Meta-Theorie, das heißt eine theoretische Untersuchung und Kritik aller vorhandenen Bedeutungstheorien und Verstehensmodelle. Sie zielt darauf ab, den Akt des Lesens oder der Wahrnehmung und Interpretation eines Gemäldes aus der unschuldigen oder einer Selbsttäuschung verfallenen Schale des Diskurses hervorzulocken. Es kommt ihr darauf an, die in ästhetischen Werturteilen und Sinninterpretationen implizit oder explizit enthaltenen epistemologischen Annahmen bloßzulegen und der Demontage preiszugeben."

An anderer Stelle spricht Steiner polemisch von den „dekonstruktivistischen Saturnalien", vom „Karneval der Verwirrspiele", ihren „Masken der Nichtbedeutung". Wo es „kein ‚Antlitz Gottes' gibt, dem sich das semantische Material zuwenden könnte", gibt es „keine transzendente oder entscheidbare Verständigungsmöglichkeit. Der Bruch mit dem Postulat des Heiligen ist der Bruch mit jedweder stabilen, potentiell zu bestätigenden Bedeutung von Bedeutung." Dort gibt es kein ethisch verantwortliches Ich mehr und keinen Glauben „an eine gemeinsame Wahrheitssuche" [11].

Im dritten Essay entfaltet Steiner Begriff und Vorstellung von *realer Gegenwart*. Reale Gegenwart ist zunächst das mit dem Betrachter kommunizierende Kunstwerk, das in sekundärem Gerede gerade nicht gegenwärtig wird. Sodann aber spricht, scheint, strahlt aus dem großen Kunstwerk (dieses setzt Steiner stets voraus) eine athematische Gegenwart des anderen, Geheimnisvollen, Transzendenten. Es verweist auf die Anwesenheit des Mysteriums. Steiner holt für seine Argumentation geschichtlich weit aus. Die Höhlenmalereien von Lascaux (Bisondarstellungen) „sind werbende Beschwörungen; sie wollen die undurchdringliche und rohe Kraft des ‚Vorhandenseins' des Nichtmenschlichen in den lichterfüllten Hinterhalt

von Darstellung und Verstehen ziehen. Alle Darstellung zielt auf eine Begegnung." Steiners schöne Umschreibung von „Mimesis" signalisiert die intime Kommunikation mit einem „anderen". Er geht noch weiter. „Das Ideal des vollkommenen Echos, transparenter Rezeption ist das des Messianischen. Denn in messianischer Fügung würde jede semantische Bewegung, jedes Merkmal zu vollkommen erkennbarer Wahrheit werden." [12] Ohne sein Verständnis des Messianischen im einzelnen darzulegen, gibt Steiner zu verstehen, daß in ihm das Dunkel erhellt wird, Trennung zwischen den Wesen überwunden würde, daß es Befremdendes, Abgespaltenes, Verschlossenes öffnete.

Wie begegnet man Kunst und Literatur auf richtige Weise? Wie begegnet man ihnen – das spricht Steiner nicht aus, steckt aber in der Logik der Argumentation – so, daß sie „messianisch" leuchten könnten? [13] Antwort: nicht rezensierend, touchierend, flüchtig, nicht akademisch, besserwisserisch, auf keinen Fall dekonstruktivistisch. Vielmehr gastfreundlich, so wie man in der alten Welt den Fremden gastfreundlich aufnahm. Noch mehr, da der bewußte Mensch weiß, daß er als „Unbehauster", als Fremder lebt, ist er neugierig auf dieses andere, den anderen Sprecher, auf seine vielleicht wesenhaftere Erfahrung, auf seine mögliche Botschaft. Steiner argumentiert mit Rilkes berühmtem Sonett „Archaischer Torso Apollos", mit dessen Schlußzeile: „Du mußt dein Leben ändern." Er meint, daß alle großen Gedichte, Romane, Dramen, Gemälde, Musikstücke diese Botschaft aussprechen. Sie sprechen den Betrachter an: „Was empfindest du, was hältst du von den Möglichkeiten des Lebens, von den alternativen Daseinsformen, die unserer Begegnung, die dem Moment, da du mich erfährst, innewohnen?"

Man kann, sagt Steiner, wie Dekonstruktivisten und gewisse Postmoderne, spielerisch Dreck häufen auf den Gegenstand der Aufmerksamkeit. Man kann sich auch, und das ist seine mit scheuem Pathos vorgetragene Option, mit „Höflichkeit des Gemüts", „Höflichkeit des Herzens", mit „Ehrfurcht der Wahrnehmung", der Bereitschaft zum Verstehen annähern. „Cortesia" – mit diesem altertümlichen Wort plädiert er – sei die wichtigste Tugend für die Begegnung mit dem Kunstwerk, „cortesia" gegenüber den Wörtern und ihrer Bedeutung, den Sätzen und ihrer Verbindung, der Rhetorik und dem Stil, gegenüber dem zeitlichen und räumlichen Kontext, der Intention des Autors, der mehr- oder sogar vielschichtigen Struktur des Textes (des Bildes), gegenüber seiner Freiheit und Intimität. Das ist weniger eine Lehre der Textanalyse (die heute in jedem Gymnasium gelehrt und geprüft wird) als vielmehr eine Lehre der Begegnung, die nicht auf der Ebene analytischen Zugriffs und analytischer Textbemächtigung liegt. Für Steiner könnte das Kunstwerk, das uns sucht, besucht, kommen „uns heimzusuchen", unerbeten, auch unerwartet. „Das peinliche Berührtsein, das wir empfinden, wenn wir Zeugnis ablegen vom Dichterischen, vom Eintritt des Mysteriums der Andersheit von Kunst und Musik (und Dichtung) in unser Leben ist metaphysisch-religiöser Art." Da sind wir wieder bei der Grundthese. Furcht und Staunen, „Wunder" und

„Schrecken", im Kunstwerk eingelagert, könnten sich den Weg zu uns bahnen. „Die Analogie, die ich im Sinn habe, wäre die von ‚Hintergrundstrahlung' und ‚Hintergrundrauschen', worin Astrophysiker und Kosmologen Indikatoren und Überreste der Entstehung unseres Universums sehen." Wir treten bei solcher Begegnung ein „in den Bereich der Geburt unseres eigenen Bewußtseins" [14].

Es geht Steiner um nichts weniger als die Wiederentdeckung religiöser Erfahrung im Kunstwerk. Eine solche ist seit den Griechen literarisch bezeugt. Sie läßt sich „messianisch", sie ließe sich auf jeden Fall „epiphanisch" (so in den Notizheften von Joyce) deuten. Die Grundentscheidung des Vertrauens in die Beziehung von Wort und Welt, aber auch die Aufkündigung des Vertrauens durch die Avantgarde der Moderne, sind Entscheidungen des Glaubens. Dieser wird stimuliert durch Erfahrung, durch Lehre, durch Tätigkeit der Vernunft und Gefühl. Er ruht auf Willensbekundung, auf der Bejahung oder Verneinung von Sinn, des geerdeten Logos, zuletzt des Logos-Gottes. Steiner plädiert für die Erhaltung der Fähigkeit der Urkommunikation zwischen Wort und Welt, Bild und Welt, Form und Sinn. Sie wird in unserer Welt überlagert von Gerede, Geschwätz, mit Kafka zu reden, von den „Lärmtrompeten des Nichts". Es ist ein grandioses Plädoyer, das Steiner in seinen Essays zutage fördert, auch ein mutiges Bekenntnis. Gegner werden sich nicht einschüchtern lassen, zumal der Streiter durchaus offene Flanken zeigt. Und wer ließe sich „bekehren" auf Grund eines Diskurses?

Auch bei grundsätzlicher Zustimmung zu seiner Denkrichtung, seinem Plädoyer, muß sich Steiner einige Fragen gefallen lassen zu seinem Literatur- (und Kunst-)begriff. Er setzt, wie man an seinen Namen sieht (Homer, Dante, Flaubert, G. M. Hopkins, Proust, Rilke, Kafka, Celan), einen hohen Kunstbegriff voraus, in der Literatur hohe Dichtung. Mit einem erweiterten Literaturbegriff, mit einer Unterscheidung von Dichtung und Literatur (in der deutschen Literatur bei H. Heine ein zentrales Problem) setzt sich Steiner nicht auseinander. Die Frage, ob und wieweit ein forciert ironischer Stil (z. B. in Thomas Manns „Joseph"-Romanen) mit seinem Begriff von Dichtung, dessen Nähe zum „Erhabenen", noch vereinbar ist, stellt er nicht. Wie steht es mit der ironischen Freiheit, die moderne Autoren sich nehmen, um sich vom Druck der Tradition, der überlieferten Vorstellungen, Begriffe, Lehranbindungen, Dogmen unterschiedlichster Couleur zu befreien? Wie steht es mit engagierter Kunst und Literatur, die den Diskurs mit der zeitgenössischen Gesellschaft suchen, mit der sozial gegenwärtigen Zeit, nicht mit einer metaphysischen Überzeit, mit den Pulsschlägen des Vergänglichen, nicht mit den Wellen der Ewigkeit? Warum erwähnt Steiner bei seiner souveränen Literaturkenntnis keinen Autor nach 1945? Abgesehen von Celan weder Sartre noch Böll, weder Beckett noch Camus noch Günter Grass. Er hätte sich auf Peter Handke beziehen können. Botho Strauß sekundiert ihm enthusiastisch im „Nachwort". Wo aber bleiben Autoren, die ziemlich direkt auf die Gesellschaft einwirken wollen? Wo fände Brecht Platz auf Steiners Bühne der Kunst? Im Vorderzimmer? Im

Hinterzimmer? In den Nebenräumen, dort wo Literatur verhandelt, aber kein „Hintergrundrauschen" zu hören ist?

Steiners Ritt gegen die publizistisch Mächtigen der Kulturindustrie, sein Angriff auf die eilfertig unverbindlichen, zupackend sekundären Redner und Schreiber, sein Affront gegen „die Meister der Leere" war für den ästhetischen Diskurs notwendig, persönlich mutig. Viel wäre gewonnen für die zeitgenössische Rezeption von Literatur und Begegnung mit Kunst, wenn der Diskurs auf der Ebene „realer Gegenwart" offen bliebe.

## Religiöse Erfahrung – ästhetische Erfahrung

Zeitgleich mit Steiners Essays „Von realer Gegenwart" erschien *Hans Beltings* monographische Darstellung „Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst" [15]. Dort die essayistische Argumentation, das bekenntnishafte Plädoyer, hier die nüchterne wissenschaftliche Abhandlung. Steiner ging es um die Behauptung der Transzendenz, ja um ihre Erfahrung in poetischen, insgesamt kunstästhetischen Werken. Belting spricht kunstästhetischen Werken keine „reale Gegenwart", deshalb auch keine Erfahrung dieser Gegenwart zu. Seine Untersuchung gilt dem ikonischen Kultbild, nur im gegensätzlichen Kontext dem kunstästhetischen Bild. Steiners Diskurs argumentiert vor allem auf der Ebene des poetischen Textes.

Für den aus der jüdischen Tradition kommenden George Steiner wird Andersheit, die „reale Gegenwart" persönlich. Andersheit ist in der großen jüdischen Überlieferung der „Held" der Offenbarung. Kunst sucht, nach Steiner, die Anwesenheit dieses Anderen (das Wort wird von Steiner männlich und als Neutrum gebraucht). Das ist eine theologisch gerichtete Position. Sie könnte auch von einem theologischen Christen vertreten werden. Der müßte freilich die Menschwerdung dieses Anderen bedenken und in seinen Diskurs einbringen. Joseph Beuys sprach vom „Christusimpuls", den man herausarbeiten müsse. Er fragt, ob „das ein bloß historisches oder ein gegenwärtig-reales Ereignis" sei [16]. Theologen, zum Beispiel Teilhard de Chardin, sprechen vom „kosmischen Christus". Die Frage ist, ob der nur theologisch gedacht oder auch wahrgenommen werden kann; wenn wahrgenommen nur von Gläubigen? Undeutlich bleibt bei Steiner und bei Belting, wie weit Glaube eine Fähigkeit der Wahrnehmung werden kann und inwieweit Glaube, der auf „Offenbarung" gründet, über Wissen hinausreicht.

Das Zeitalter der Kunst begann mit den Einbrüchen der Renaissance, der Stärkung des Ichbewußtseins, der Minderung des Abhängigkeitsglaubens. Es setzte gesteigertes künstlerisches, fiktionales Können frei: der Künstler als zweiter Schöpfer. Der Goldhintergrund, Zeichen der Transzendenz, des Himmlischen, des die Zeit überwindenden Ewigen, verschwindet. Mimetische Darstellung mit zen-

traler Perspektive hat das Bild verändert. Es zeigt sich selbst. Das Bild hat sich aus theologischer Dienstbarkeit befreit. Nicht mehr die Aura des Heiligen, die Aura des Schönen, des Kunstschönen, bestimmt das Bild.

Das ikonische Bild war das verweisende. Bild und Gemeintes waren nicht identisch. Das Bild enthielt einen Überschuß an Bedeutung. Es suchte nicht den ästhetischen Reiz. Es machte dem Beschauer „Alterität" deutlich. Die Ikone dient dem Kult. Sie enthält „sakramental", also energetisch, den „Anderen". Im Kunstbild wird der Beschauer hineingezogen in den Raum, in die Identität des Bildes. In der Ikone darf der Betrachter das durch sie gezeigte und anvisierte Heilige anbeten. Beim ästhetischen Bild soll das Auge mit seiner Seele in das Bild eingehen und dort bleiben. Die Ikone gehört dem Kult, es ist ein operationales Bild. Das Kunstbild gehört dem Besitzer (es wird später in den Museen magaziniert, vom individuellen Besitzer gelöst); es ist ein ästhetisches Bild.

Die Ikone war – nach Generationen jesuanischer Überlieferung – die Antwort der Christen auf das altjüdische Bilderverbot. Die Christen suchten einen Weg zwischen den polytheistischen Götterbildern und dem jüdischen Totalverbot. Bekehrte Heiden fragten: Wie kann man einen verehren, der nicht sichtbar ist? Die – im Ikonoklasmusstreit über Jahrhunderte umstrittene – Antwort war die Zulassung des Kultbilds in Gestalt der Ikone. Sie trat die Überlieferung des spätantiken Tafelbilds in der Abfolge Götterbild, Kaiserbild, Totenbild an. Belting ist der kultischen Verehrung nachgegangen im Tuchbild Christi, aus dem die Veronikalegende entsprang, und bei der Marienikone, die an die Stelle des Kultes der „Großen Mutter" trat. Das Bild durfte bleiben, wenn deutlich blieb, daß es Zeichen für das Heilige, wirksames Zeichen, nicht das Heilige selbst war. In jener frühen Zeit hat freilich die magische Kraft des Bildes eine starke Rolle gespielt. Ob archaische Menschen die Differenz von Bild und Bedeutung so klar erkannten und unterscheiden konnten wie wir Späteren, darf bezweifelt werden. Die Subjekt-Objekt-Trennung war noch lange nicht so ausgeprägt wie beim nachmittelalterlichen Renaissance- oder gar modernen Menschen.

Belting glaubt, daß wir mit unserer Wahrnehmung „außerhalb der Religionen" denken und empfinden. Auch das ist eine verallgemeinerte These. Sie setzt voraus, daß religiöser Glaube das Bewußtsein des modernen Menschen nicht mehr durchdringt. Die Intensität mystischer Glaubenserfahrung und mystischer Wahrnehmung, die das Bewußtsein verändert, kommt dabei nicht in Sicht. Für Belting ist ästhetische Erfahrung, die Erfahrung des Kunstbilds nicht mehr von Religion geprägt, ihr sogar provokativ entgegengesetzt. Das trifft zweifellos in vielen Fällen zu. Die Frage bleibt, ob immer und ob das notwendig so sein muß.

Die Ikone läßt nach Belting religiöse Erfahrung zu und befördert sie. Das Kunstbild dagegen läßt nur mehr ästhetische Erfahrung zu. Kunstverstand schaltet sich ein. Reflexion tritt vor die alte archaische Erfahrung. Belting:

„Das Subjekt der Neuzeit, das sich der Welt entfremdet, sieht die Welt gespalten in das bloß Fakti-

sche und den verborgenen Sinn der Metapher. Das alte Bild ließ sich gerade nicht auf eine Metapher reduzieren, sondern erhob den Anspruch auf eine unmittelbare Evidenz von Augenschein und Sinn. Nun wirkt das gleiche Bild plötzlich als Symbol eines archaischen Lebensgefühls, in dem noch die Harmonie von Welt und Subjekt versprochen war. An seine Stelle tritt die *Kunst,* die zwischen den Augenschein des Bildes und das Verständnis des Betrachters eine neue Sinnebene legt: Sie wird dem Künstler eingeräumt, der das Bild als den Beleg von Kunst in die eigene Regie nimmt. Die Krise des alten Bildes und die Entstehung des neuen Kunstcharakters bedingen einander. In der ästhetischen Vermittlung liegt eine andere Möglichkeit des Bildgebrauchs, über die sich der Künstler und der Betrachter miteinander verständigen. Das Subjekt ergreift die Herrschaft über das Bild und sucht in der Kunst die Anwendung seines metaphorischen Weltverständnisses. Das Bild, das nunmehr nach den Regeln der Kunst entsteht und sich nach ihnen auch entziffern läßt, bietet sich dem Betrachter zur Reflexion an. Form und Inhalt treten ihren unmittelbaren Sinn an den vermittelten Sinn einer ästhetischen Erfahrung und eines verborgenen Arguments ab." [17]

Das Kunstbild verschafft nach Belting nicht reale, sondern ästhetische Präsenz. Steiner dagegen will in seinem ästhetischen Diskurs die verlorene Unmittelbarkeit und transzendente Erfahrung wiedergewinnen. Im großen poetischen Text, im Kunstwerk scheint für Steiner – mehr athematisch und hintergründig – „reale Gegenwart" des Anderen auf. Der literarische Leser erinnert sich, daß Paul Celan in seiner Büchner-Preis-Rede vom „ganz Anderen" sprach [18]. Keiner der feuilletonistischen Kritiker Steiners hat diesen provozierenden Denksatz Celans erinnert.

Steiners Plädoyer für reale Gegenwart will die Entfremdung des modernen Ich, seinen falschen Abstand überwinden. Es ist die Entfremdung, die – nach den Einbrüchen der Aufklärung – schon die romantischen Dichter überwinden wollten. Auf je eigene Weise haben so unterschiedliche Dichter wie Hölderlin, Novalis, E.Th. Hoffmann, Jean Paul, zuletzt vehement Heinrich Heine den Verlust der Einheit des Bewußtseins mit der Welt und ihrem Gott signalisiert und beklagt. Hölderlin vor allem und Novalis träumten die festzuhaltende und neu zu gewinnende Ur-Einheit poetisch weiter. Bleibt das nach Beltings Sicht im Bereich des Kunstästhetischen? Oder kann poetisches Bewußtsein, wenn es sich mit mystischem Bewußtsein berührt, eint, reale Gegenwart vergegenwärtigen? Da sich mystische Erfahrung gänzlicher Rationalisierung entzieht, kann die Frage szientistisch nicht entschieden werden. Beltings Theorie ästhetischer Erfahrung im Kunstwerk hat, auch wenn man sie auf poetische Texte überträgt, gute Gründe für sich. Sie berücksichtigt aber nicht die Intensität intuitiver Erfahrung, nicht die Intensität des Glaubens und überhaupt nicht mystische Erfahrung.

Was geschieht, wenn Glaube, geerdeter und mystischer Glaube, als intensives und umfassendes Bewußtsein in die künstlerische Wahrnehmung und den künstlerischen Ausdruck eingeht, im Bereich der Sprache also in den poetischen Text? [19] Ist der von den Dekonstruktivisten auf die Spitze getriebene „Subjektzentrismus" (Derrida) vielleicht auch ein Gefängnis? Würde Hölderlin heute einen solchen Subjektzentrierten einladen „Komm, ins Offene"? Würde Paul Celan im publizistischen Off bei sich an „eines ganz Anderen Sache" denken? George Steiner hat die „wunde" Stelle des modernen Bewußtseins berührt, den Verlust der Einheit,

den Verlust von „realer Gegenwart", den Verlust des „Anderen". Die jüngste ästhetische Diskussion hat eine notwendige Kontroverse entfacht. Es geht bei Steiner nicht um die Neubelebung von Hans Sedlmayrs These vom „Verlust der Mitte", sondern um den Verlust des „Anderen", um die Wiederentdeckung der – von vielen verloren geglaubten – „realen Gegenwart".

## ANMERKUNGEN

[1] G. Steiner, Von realer Gegenwart. Mit einem Nachwort v. Botho Strauß (München: Hanser 1990; engl. Ausg. 1989); K. H. Bohrer, Die Ästhetik am Ausgang ihrer Unmündigkeit, in: Merkur, H. 500 (Okt./Nov. 1990).

[2] S. dazu: P. K. Kurz, Es geht um mehr als Christa Wolf. Zum neuesten deutschen Literaturstreit, in dieser Zschr. 211 (1993) 352–356.

[3] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1959) 950.

[4] A. a. O. (s. Anm. 1) 13 f. Steiner setzt die Erfahrung von „Sinn" und das in ihm begründete Vertrauen voraus. Vor Jahren kam der niederländische Theologe E. Schillebeckx im Kontext der „Gott-ist-tot"-Bestreitungen zu ähnlich grundsätzlichen Aussagen (Gott – Die Zukunft des Menschen, Mainz 1969, 66 f.).

[5] Meister des „sekundären Diskurses" in der „sekundären Stadt" (a. a. O. 59 )ist Marcel Reich-Ranicki und sein Literarisches Quartett.

[6] G. Steiner, a. a. O. 18 ff., 37 f., 45.

[7] Ebd. 123 f. Peter Handke läßt seinen Landschaftsforscher Valentin Sorger sagen: „Er glaubte nicht etwa an seine Wissenschaft als an eine Art Weltreligion, sondern die immer gemessene Ausübung seines Berufs geschah zugleich als eine Weltvertrauens-Übung" (Langsame Heimkehr, Frankfurt 1979, 16). S. auch H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (Frankfurt 1985).

[8] Steiner, a. a. O. 127 ff. Zum Begriff und den Philosophen der Dekonstruktion s.: Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, hrsg. v. P. Engelmann (Stuttgart 1991).

[9] Ebd. 14. Steiners Begriff „logozentrisch" a. a. O. 163, Engelmanns Begriff „subjektzentrisch" a. a. O. 16 f.

[10] Engelmann, a. a. O. 12. [11] Steiner, a. a. O. 156 f., 177. [12] Ebd. 185.

[13] S. dazu F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung (Frankfurt 1988).

[14] Steiner, a. a. O. 190, 198 f., 235, 239 f.

[15] H. Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst (München: Beck 1990).

[16] Die Interviewaussage von Beuys ist mehrfach abgedruckt. Hier aus: Glaubwürdig. Fünf Gespräche über heutige Kunst und Religion, hrsg. v. H. Schwebel (München 1979) 16.

[17] Belting, a. a. O. 26.

[18] Paul Celan in seiner Büchner-Preis-Rede: „Ich denke, daß es von jeher zu den Hoffnungen des Gedichts gehört, gerade auf diese Weise auch in fremder – nein, dieses Wort kann ich jetzt nicht mehr gebrauchen –, gerade auf diese Weise in eines Anderen Sache zu sprechen – wer weiß – vielleicht in eines ganz Anderen Sache."

[19] „Das ‚Heilige' ... (im Text) ist nicht zu erforschen, nur zu umschreiben, zu erzählen, umschreibend zu erzählen (Lerne das Umschreiben)" (P. Handke, Phantasien der Wiederholung, Frankfurt 1983, 14). Und: „Man muß doch immer davon ausgehen, daß einige (wenige) der Gläubigen etwas wissen, das wir nicht wissen (gegen Nietzsche)" (ebd. 16). Und: „Die Sehnsucht nach dem Übersteigenden in mir werde ich nicht los" (ebd. 97).

*Ernst Chr. Suttner*

# Die Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche unter Stalin und das Moskauer Patriarchat

Während des Zweiten Weltkriegs rang sich die Sowjetführung zu einer neuen Kirchenpolitik durch. Sie hatte einsehen müssen, daß die Religion beim Aufbau des Sozialismus nicht zwangsläufig verschwindet, wie es der marxistisch-leninistischen Theorie entsprochen hätte. Nicht einmal die Zwangsmaßnahmen der Vorkriegszeit hatten ihr Verschwinden durchsetzen können. Also war die Religion von der Partei ernsthaft ins Kalkül zu ziehen. Da Stalin sie also nicht beseitigen konnte, beschloß er, sie hinfort in den Dienst seiner Politik zu nehmen.

Um zu erzwingen, daß die Kirchenvertreter die ihnen im Rahmen der neuen Kirchenpolitik zugedachten Aktivitäten vollzählig und stets im Geist der ihnen gemachten Auflagen durchführten, und um zu verhindern, daß sie andere als die ihnen staatlicherseits ausdrücklich zugedachten bzw. erlaubten Aktivitäten aufgriffen, rief er 1943 für die Russische Orthodoxe Kirche eine Aufsichtsbehörde ins Leben, die über sie wachte und faktisch die uneingeschränkte Möglichkeit zu Eingriffen in ihr Leben besaß. Mit eiserner Faust erzwang sie die Ergebenheit der Kirchenführer gegenüber allen politischen Direktiven und brach jeden auch noch so geringen Versuch von Widerstand durch Amtsentzug bzw. Verschickung in den Archipel GULAG. Eine weitere Behörde, die alle anderen Religionsgemeinschaften der Sowjetunion ebenso beaufsichtigen sollte, wurde im folgenden Jahr geschaffen. Die nötigen Vorkehrungen schienen getroffen zu sein, daß es in den Religionsgemeinschaften nicht zu oppositionellem Denken und Wollen komme.

Doch als sich im Winter 1944/45 die Mächte, deren Sieg über Hitler-Deutschland nahe rückte, auf die Gründung der UNO vorbereiteten, äußerte sich Pius XII. in der Weihnachtsansprache gemäß den Prinzipien der katholischen Soziallehre zu den Themen, um derentwillen die Vereinten Nationen gegründet werden sollten. Er legte Grundsätzliches dar über Friede und Gerechtigkeit zwischen den Völkern, über Freiheit und Demokratie. Die katholische Kirche war nicht gewillt, widerspruchslos hinzunehmen, daß das gesellschaftliche Leben ohne Rücksicht auf das Christentum gestaltet werde. Sie wollte auf der Basis ihrer Soziallehre einen Beitrag einbringen in die Diskussion über die neue Ordnung.

Um diese Zeit eroberte die Rote Armee von Katholiken besiedelte Länder, und diese sollten nach Stalins Plänen zum künftigen Herrschaftsgebiet der sowjetischen Weltmacht gehören. Hätten die Katholiken dieser Länder Geltung für die vom Papst vertretene Soziallehre gefordert, wäre es dort zu einer Opposition gegen die

Vorstellungen der Kommunisten von der aufzurichtenden Ordnung gekommen. Um dies zu verhindern, begann in der Sowjetunion als Antwort auf die Weihnachtsansprache des Papstes eine scharfe Kampagne in Presse und Rundfunk, die in der jeder Begründung baren Behauptung gipfelte, die Papstansprache wäre eine Unterstützung für das stürzende Hitlerregime gewesen.

Weil Stalin über den Vatikan nicht wie über die Moskauer Patriarchatsleitung Aufsicht führen und ihn nicht für seine politischen Ziele instrumentalisieren konnte, war der oberste Grundsatz seiner neuen Kirchenpolitik, nämlich die Indienstnahme der Religionsgemeinschaften für die Politik der Partei, auf die katholische Kirche nicht anwendbar. Seitdem dies an der Jahreswende 1944/45 deutlich geworden war, war Stalin entschlossen, gegen sie den Kirchenkampf gnadenlos fortzusetzen. Eine der Konsequenzen davon war, daß er ab 1945 auf die Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche abzielte. Er wollte sie aus der Führung durch den seinem Einfluß entzogenen Vatikan herausnehmen und sie dem durch seine Kirchenbehörde streng kontrollierten Moskauer Patriarchat unterstellt sehen.

Modell dafür war die Kirchenpolitik der russischen Zaren. Denn die zaristische Regierung hatte bei jeder Erweiterung des Reiches die orthodoxen Gläubigen der neu erworbenen Landstriche, gleich welcher Nation und bisheriger kirchenrechtlicher Zugehörigkeit sie waren, in den Verband der russischen Staatskirche einbeziehen lassen, um sie auch durch die Kirche an den neuen Staat zu binden. Sie war ebenso eifrig besorgt gewesen, auch alle unierten Gläubigen byzantinischer Tradition der Staatskirche zuzuführen, denn sie wollte auch über diese Gläubigen dieselbe volle Staatsaufsicht erlangen wie über die Russische Orthodoxe Kirche.

In jenen Gebieten, die vor der sogenannten ersten Teilung Polens (1772) im 17. und 18. Jahrhundert dem Zarenreich angegliedert worden waren, war bereits unter Katharina II. (1762–1796) jegliches unierte Kirchenleben zum Erliegen gebracht worden. Nach den Teilungen Polens wurde dies 1839 auch in den Annexionsgebieten und 1875 in Kongreßpolen erreicht. Soweit die Gläubigen der bisher unierten Diözesen keine Gelegenheit hatten oder nicht willens waren, sich nahegelegenen (polnischen) Pfarreien des lateinischen Ritus anzuschließen, wurden sie von Amts wegen für Orthodoxe gehalten. Hingegen war sowohl in Galizien als auch in Karpatoruthenien, die nie zum Zarenreich gehört hatten[1], das unierte Kirchenleben in derselben Zeit neu aufgeblüht.

Im Gefolge des Zweiten Weltkriegs wurden diese Gebiete der Ukrainischen SSR angegliedert. Zunächst schien es, als sollte dort wie mit der orthodoxen, so auch mit der unierten Kirche gemäß den Regeln der neuen Religionspolitik verfahren werden. Als der Lemberger Metropolit Andrej Szeptycki am 1. November 1944 starb, konnte er feierlich beigesetzt werden; sogar der damalige Ministerpräsident Nikita Chruščev nahm an der Feier teil. Auch die Inthronisation des neuen Metropoliten Josif Slipyj konnte würdig erfolgen. In Karpatoruthenien erging an den Bischof der unierten Katholiken kurz nach dem Einmarsch der Sowjetarmee sogar

die Einladung, in seiner Residenzstadt bei den Feierlichkeiten zum Jahrestag der Oktoberrevolution als Redner aufzutreten. Zum Jahreswechsel 1944/45 änderte sich aber alles. Von da an wollte Stalin in Galizien und in Karpatoruthenien genau dasselbe erreichen, was vor ihm die Zaren andernorts durchgesetzt hatten.

Doch Stalin nahm die Kirchenpolitik der Zaren nur für das Ziel, nicht für das Verfahren zum Vorbild. Denn sooft sich die Zaren um die Rückführung von Unierten zur Orthodoxie bemühten, ließen sie in erster Linie Bischöfe und Priester aktiv sein, damit diese eine kirchliche Konversion vorbereiteten; die zaristische Polizei, die bereitwillig und durchaus effizient mithalf, unterdrückte nie jegliche Gewissensfreiheit, sondern dosierte die Druckmaßnahmen so, daß es Jahrzehnte dauerte, bis allmählich die zweite oder dritte Generation der Gläubigen, um die es ging, der Orthodoxie zugeführt war. Stalin hingegen setzte seine Polizeimacht schlagartig ein. Er wollte die unierte Kirche binnen weniger Wochen vernichten und ließ der orthodoxen Kirche keine Zeit, daß sie auch nur hätte versuchen können, die unierten Gläubigen von der Wahrheit der Orthodoxie zu überzeugen.

## Vorbereitungen zur Liquidation der unierten Kirche

Als unter Michail Gorbačev die „Perestrojka" betrieben wurde und abzusehen war, daß den unterdrückten unierten Christen die Religionsfreiheit nicht mehr lange verweigert werden könne, als jedoch die Legalisierung der unierten Gemeinden noch nicht begonnen hatte, erschien in einer Moskauer Zeitschrift ein Bericht eines nach Lemberg und Kiew zu Recherchen entsandten Sonderkorrespondenten[2], in dem es heißt: „N. S. Chruščev teilte ... im Februar 1945 ... mit, daß Stalin persönlich entschied, die ukrainische griechisch-katholische Kirche auf schnellstem Weg zu liquidieren." Dem fügt der Korrespondent hinzu: „Da ich mir der grundsätzlichen Neuigkeit und eines gewissen Sensationswerts dieser Mitteilung bewußt bin[3], bin ich bereit, im Fall eventueller Gegenbehauptungen oder Dementis den Vertretern des KGB der Ukrainischen SSR die Code-Nummer der Aktenordner mit den Dokumenten zu benennen, die in ihren mir noch unzugänglichen Archiven aufbewahrt werden."

Aus den Erfahrungen mit dem Kirchenkampf der 30er Jahre hatten die Sowjetbehörden die Lehre gezogen, daß bloßes Unterdrücken durch Polizeiterror die Kirche nicht aus den Herzen der Glaubenden herausreißt. So wollten sie der geplanten Zerstörung der unierten Kirche das Aussehen eines kirchlichen Vorgangs geben. Den Gläubigen sollte vorgegaukelt werden, daß sie kirchlichen Oberen gehorchen, wenn sie tun, was die Parteiführung von ihnen wünschte. Also bedurfte es des Mittuns von Klerikern, und es kam den Behörden daher gelegen, daß es sowohl auf orthodoxer als auch auf unierter Seite Kleriker gab, die es für richtig hielten, daß sich die westukrainischen Unierten der Russischen Orthodoxen Kirche

anschlössen. Da diese Kreise die Konversion der Unierten aus ehrenwerten Motiven wünschten, mußten die Polizeibehörden nur dafür sorgen, daß sie möglichst lange nicht erfuhren, mit welchen Zwangsmaßnahmen die Aktion von Staats wegen durchgezogen werden sollte. Dann war es verhältnismäßig leicht, sie zum Initiativ-Werden zu bewegen. Dies zu tun, lag im Interesse der Sowjetbehörden, denn das Mittun wenigstens einer kleinen Gruppe von Klerikern, die von der Richtigkeit der Konversion der Unierten zur Orthodoxie überzeugt waren, bot die Möglichkeit, die ganze Angelegenheit in der Öffentlichkeit als eine Sache hinzustellen, die durch kirchliche Persönlichkeiten in Gang gebracht wurde. Aber diesen blieb es verwehrt, die Wahrheitsfrage aufzuwerfen oder auch nur über den einzuschlagenden Weg zu diskutieren. Nur Handlangerdienste waren ihnen zugedacht.

Außer den in ehrenwerter Weise überzeugten Persönlichkeiten gab es auch Kleriker, die sich aus Angst vor den Behörden und aus übergroßer Bereitschaft, deren Willen zu erfüllen, zum Mittun gewinnen ließen. Auch von ausgesprochener Erpressung durch die Behörden und von schweren Zwangsmaßnahmen gegen nicht kooperationswillige Kleriker hat man Kenntnis. Manche, die mitwirkten, mögen anfangs gemeint haben, durch konziliante Haltung den Behörden gegenüber mäßigenden Einfluß nehmen und wenigstens noch größeres Übel verhindern zu können; sie befanden sich über kurz oder lang in einer Verstrickung, aus der es keinen Ausweg mehr gab. Denn die Sowjetbehörden nahmen die einen wie die anderen für eine Aktion in Dienst, deren Ablauf jeder Christlichkeit Hohn sprach und die Religionsfreiheit mit Füßen trat, und sie erlaubten niemandem, auch nur die leiseste Kritik an dem Vorgehen zu üben.

Es gelang bei der Unterdrückung der unierten Kirche sogar, die Opfer der brutal durchgeführten polizeilichen Zwangsmaßnahmen soweit hinters Licht zu führen, daß sie die Hauptschuld daran bei jenen orthodoxen Hierarchen vermuteten, die zum Mittun mißbraucht wurden. Auf diese Weise entzweiten die Sowjetbehörden bei der Zerstörung einer ihnen mißliebigen Kirche die Christen der Westukraine auch noch untereinander. So hatten sie in der Folge ein um so leichteres Spiel beim administrativen Niederhalten des religiösen Lebens, das auch in der Zeit der „neuen Kirchenpolitik" ihr wahres Ziel blieb. Da die Bevölkerung der Westukraine besonders tief im Glauben verwurzelt war, kam es den atheistischen Behörden mehr als gelegen, daß ihre Terrormaßnahmen sogar noch Zwietracht oder gar Haß zwischen den Christen verursachten. Sie konnten diese in der Folgezeit darum gegeneinander ausspielen und noch leichter unterdrücken.

Die Machenschaften der Polizei hatten besonders schwere Vorwürfe gegen Patriarch Aleksij I. (Simanskij) von Moskau[4] zur Folge. Denn unter seinem Namen wurde bald nach seiner Wahl zum Moskauer Patriarchen ein Hirtenschreiben in Umlauf gebracht, das die katholischen Ukrainer zur Apostasie einlud.

Das Patriarch Aleksij zur Last gelegte Hirtenwort ist eine Fälschung. Wo immer man sich darauf berief, benannte man Fundstellen des russischen Texts, die es nicht

gibt[5]. Doch in noch viel stärkerem Maß als die unklare Quellenlage zwingt der Inhalt des Hirtenworts, an der Autorschaft des Patriarchen Aleksij zu zweifeln. Denn die einzige bedeutsame dogmatische Aussage des Schreibens lautet: „Eine kirchliche Gemeinschaft, die aus der katholischen Einheit der Orthodoxie ausscheidet, geht ihrer apostolischen Sukzession und Gnadenhaftigkeit verlustig." Dies steht in unüberbrückbarem Gegensatz zu ganz scharfen Ausführungen des Metropoliten (späteren Patriarchen) Sergij (Stragorodskij), des unmittelbaren Amtsvorgängers von Patriarch Aleksij. In den 30er Jahren war Sergij unerbittlich ins Gericht gegangen mit jenen (hauptsächlich griechischen) orthodoxen Theologen, die der Lehre von der Gnadenlosigkeit aller nichtorthodoxen Kirchen und ihrer Sakramente anhingen. Ausgerechnet diese von Sergij in Übereinstimmung mit der theologischen Tradition der russischen Kirche verworfene und seit der Mitte des 17. Jahrhunderts nur mehr in Ausnahmefällen von russischen Theologen vertretene Lehre[6] wird in dem Hirtenwort vorgelegt, das man Patriarch Aleksij zuschreibt. Wäre die Zuschreibung berechtigt, hätte Patriarch Aleksij in der Beurteilung der nichtorthodoxen Kirchen seinem Vorgänger fundamental widersprochen. Davon ist nicht nur nie etwas bekannt geworden; vielmehr bekundete Aleksij in Reden und schriftlichen Dokumenten ausdrücklich seine Anerkennung der Gnadenhaftigkeit nichtorthodoxer Kirchen, ihrer Hierarchen und ihrer Sakramente.

Wer immer aber das Hirtenwort verfaßt haben mag: Es verdient Beachtung, denn es trug die Argumente derer vor, die aus ehrenwerten Motiven bei der Konversion der Unierten zur Orthodoxie mitwirkten. Es ist das Werk eines geschulten Theologen, der mit der Polizei kooperierte. Indem es erstens herausstellte, was orthodoxe und unierte Kirche an gemeinsamem geistlichem Erbe besitzen, wandte es sich an gewisse unierte Kleriker und Intellektuelle, deren besonderes Anliegen es war, die östliche Prägung ihres Christseins zu deutlicherer Entfaltung zu bringen. Zweitens forderte es mit der sicher nicht von Patriarch Aleksij stammenden Aussage über die Wertlosigkeit der katholischen Sakramente die wenigen orthodoxen russischen Seelsorger, die von der Nichtigkeit der katholischen Taufe überzeugt waren, auf, sich entschlossen für die Bekehrung der Unierten einzusetzen, um diesen zum Heil zu verhelfen. Durch Hinweise auf die politischen Umstände der jüngsten Vergangenheit bot es drittens den winzigen Gruppen von Unierten und Orthodoxen, bei denen das eben Gesagte auf offene Ohren stieß, eine plausible Begründung, warum das ihnen wichtige kirchliche Ziel aus politischen Gründen auch den Staatsorganen erstrebenswert war. Dies mochte hilfreich sein, sie bei den bevorstehenden Aktivitäten zur Kollaboration mit der neuen Obrigkeit zu ermutigen. Gerade diese Kollaboration war ja den Behörden erwünscht.

Auch unter den Unierten setzten die Behörden Vorbereitungen in Gang. Nachdem im April 1945 alle unierten Bischöfe verhaftet worden waren, konstituierten sich im Mai desselben Jahres drei unierte Priester (G. Kostel'nik aus der Erzdiözese Lemberg, M. Mel'nik aus der Diözese Przemysl und A. Pel'vec'kij aus der

Diözese Stanislav) zu einem „Initiativausschuß zur Wiedervereinigung der Griechisch-katholischen Kirche mit der Russischen Orthodoxen Kirche“[7]. Seine erste Amtshandlung war ein Briefwechsel mit den Sowjetbehörden, in dem dem Initiativausschuß versichert wird, daß er als das einzige kirchliche Organ der unierten Kirche anerkannt sei. Seine Aufgabe sei, so heißt es in dem Schreiben der Behörden an den Ausschuß, die griechisch-katholischen Pfarreien der Westukraine zu führen[8] und sie auf die Vereinigung mit der Russischen Orthodoxen Kirche hinzuleiten. Auch solle er für das Kirchenamt Listen derjenigen Seelsorger und Ordensoberen vorbereiten, die sich seiner Jurisdiktion widersetzten. Somit war von den Behörden im voraus zur Auflage gemacht, was künftig der unierten Kirche Galiziens von diesem Ausschuß zur Annahme in stalinistisch verstandener „spontaner Freiwilligkeit“ vorgeschlagen werden sollte. Die Pflicht zur Denunziation jener, die unwillig zu solcher „Freiwilligkeit“ waren, war in schriftlicher Form auferlegt.

## Die Papstenzyklika „Orientales omnes“

Im Dezember 1945 jährte sich die Brester Union zum 350. Mal. Zur Würdigung der feierlichen Zeremonie im Konstantinssaal des Vatikanpalasts, bei der im Dezember 1595 die ostslawischen Gläubigen aus dem damaligen Polen-Litauen in die Ecclesia Romana aufgenommen worden waren, erging am 23. Dezember 1945 die Enzyklika „Orientales omnes“. In deren drittem Teil war die Rede von dem, was 1945 in Galizien vor sich gegangen war. Die Offenheit der Darlegung war geeignet, die nach dem Sieg im Zweiten Weltkrieg sehr selbstbewußt gewordene, gegen jede Kritik aber überaus empfindlich gebliebene Sowjetführung zu empören.

Man war in Rom nach Ausweis der Enzyklika über die Vorgänge in Galizien bestens informiert, und man nannte sie beim Namen: die Verhaftungen und Schikanen durch die Behörden, die Aktivitäten des „Initiativausschusses“, das Unrecht, daß dieser sich mit staatlicher Hilfe entgegen den kirchlichen Ordnungen als Kirchenleitung aufspielte, und den Widerstand des unierten Klerus, der sich zur Wehr setzen wollte. Ausdrücklich weist die Enzyklika hin auf ein Schreiben vom 1. Juli 1945, das von einer Versammlung unierter Priester in Lemberg an die Sowjetregierung gerichtet worden war. Es handelte sich um eine Loyalitätserklärung gegenüber dem Staat und um eine Zustimmung zum Anschluß Galiziens an die Ukraine. Zugleich war es aber auch eine Forderung nach Gewissensfreiheit und eine Appellation gegen die Mißstände um den „Initiativausschuß“. Auch das Hirtenwort unter dem Namen des Patriarchen Aleksij wurde in der Enzyklika erwähnt; man hatte es in Rom nicht als Fälschung erkannt.

Schon im Vorjahr hatte der Papst in seiner Weihnachtsansprache deutlich gemacht, daß die Katholiken in Fragen der Menschenrechte und des gesellschaftlichen Lebens nicht einfach die Direktiven der Regierenden hinnehmen werden,

sondern gewillt sind, Position zu beziehen. Nun tat er mit dieser Enzyklika genau das Gegenteil von dem, wozu Stalin das Moskauer Patriarchat zwingen konnte. Nicht, daß er es nur unterließ, Lobsprüche auf den großen „Befreier" Stalin von sich zu geben; er schwieg nicht einmal zu den Verletzungen der Menschenrechte durch die Sowjetmacht, sondern klagte vor aller Welt die Sowjetunion der Religionsverfolgung an, und zwar unter Vorlage von Beweisen. Zudem machte er die internationale Öffentlichkeit mit einem Dokument bekannt, das in einer Versammlung von Leuten verabschiedet worden war, die in den Augen der Staatsmacht „Dissidenten" oder gar „Kontrarevolutionäre" waren. Hatten diese es doch gewagt, sich negativ über jene kirchliche Führung zu äußern, die ihnen vom staatlichen Kirchenamt bestellt worden war. Bedenken wir die Hysterie, mit der zur Zeit Stalins überall „Spionage" gewittert wurde. Dann mußte der Informationsstand, den man in Rom über die aktuellen Geschehnisse in Galizien besaß, zu der (in der Sowjetpresse in der Tat immer wieder ausgesprochenen) Vermutung führen, der Vatikan sei das Zentrum der antisowjetischen Spionage und Agitation.

Weil der dritte Teil der Enzyklika „Orientales omnes" ein freies Wort war über die Freiheitsunterdrückung durch den Stalinismus, kam in der Sowjetunion ein Jahr nach der Weihnachtsansprache von 1944 der Haß der Gewalthaber gegen die katholische Kirche vollends zur Eskalation.

## Die sogenannte „Synode von Lemberg"

Am 22. Februar 1946 wurde in Kiew eine aus 13 Priestern bestehende Delegation des „Initiativausschusses zur Wiedervereinigung der Griechisch-katholischen Kirche mit der Russischen Orthodoxen Kirche" in die orthodoxe Kirche aufgenommen, und die Priester Antonij Pel'vec'kij und Michail Mel'nik wurden am 24. bzw. 25. Februar zu Bischöfen geweiht[9]. Da es, wie oben erwähnt, unter den Unierten der Westukraine Priester und Intellektuelle gab, die eine Konversion zur Orthodoxie für richtig hielten, konnten die Konversionen und Weihen vom Februar 1946 verstanden werden als das Schaffen des organisatorischen Rahmens für eine erhoffte freiwillige Übertrittsbewegung größeren Ausmaßes von Gläubigen und Priestern. Sowohl dies, als auch die Tatsache, daß das ökumenische Denken, durch welches ein solches Vorgehen heutzutage als Proselytismus qualifiziert würde, damals dem Moskauer Patriarchat noch fremd war, ist zu berücksichtigen, wenn einer zu ergründen sucht, weswegen Patriarch und Synode in Moskau zu diesen Bischofsweihen die Zustimmung gaben. Nur ein Teil der unierten Priesterschaft war für den Initiativausschuß gewonnen, da berief dieser für den 8. bis 10. März 1946 in Lemberg eine Versammlung ein, die sich eigenmächtig Synode nannte und die Brester Union einfach für beendet erklärte.

Welche Gedankengänge auch immer den Patriarchen und seine Synode geleitet

haben mögen, als sie Antonij Pel'vec'kij und Michail Mel'nik zu Bischöfen wählten: aus den Akten der Lemberger Versammlung kann man erschließen, daß die Konversionen und Bischofsweihen im Februar von jenen, die in der Westukraine die Fäden zogen, von Anfang an um dieser Versammlung willen organisiert worden waren. Denn ausdrücklich wird in den Akten gesagt, daß es keine Synode geben kann, wenn keine Bischöfe dabei sind. Da die Absicht bestand, die geplante Versammlung als eine Synode auszugeben, mußte also dafür gesorgt werden, daß unter ihren Teilnehmern Bischöfe waren. Weil von den Bischöfen der Ukrainischen Unierten Kirche keiner zur Teilnahme zu bewegen war, weihte man neue. Doch man war sich der zwiespältigen Lage bewußt, in der sich die Neugeweihten befanden. Es war keineswegs sicher, daß sie zu einer Klerusversammlung der unierten Kirche zugelassen worden wären, wenn bekannt gewesen wäre, daß sie zur orthodoxen Kirche konvertiert und bereits zu *orthodoxen* Bischöfen geweiht waren. Also hielt man die Konversionen und Bischofsweihen geheim, bis von den Versammlungsteilnehmern der Beschluß gefaßt war, zur Orthodoxie zu konvertieren.

Man vergegenwärtige sich die kanonistischen, ekklesiologischen und psychologischen Probleme der Versammlungsteilnehmer, von denen verlangt wurde, sich als Mitglieder einer Synode zu verstehen. Laut ausdrücklicher Aussage der Akten galt für sie, daß es keine Synode gibt ohne Bischöfe. Doch keiner ihrer Bischöfe nahm teil; diese waren alle im Gefängnis. Kanonistisch war also zu fragen, wieso eine Versammlung, die zusammentrat in der Meinung, ein Priestertreffen zu sein, und die den Beschluß, für den sie einberufen wurde, zu einem Zeitpunkt faßte, zu dem sie sich noch immer als reines Priestertreffen verstand, zu guter Letzt dennoch als Synode gelten soll. Wieso konnte ihr Versammlungsbeschluß nachträglich die kirchenrechtliche Bedeutung einer Synodalentscheidung erlangen, sobald sich herausstellte, daß geheim geweihte, bislang unbekannte Bischöfe zugegen waren? Eine ekklesiologische Aporie ergibt sich, wenn die Versammlung, der nachträglich überraschend die Würde einer Synode zuerkannt wurde, als Synode der griechisch-katholischen Kirche gelten soll, obwohl die inkognito anwesenden Bischöfe keine Bischöfe der griechisch-katholischen Kirche waren. Sie hatten ihr doch allesamt vorher bereits durch Konversion den Rücken gekehrt und waren zu Bischöfen einer anderen Kirche geweiht worden. Seelisch hatten die Teilnehmer den Betrug zu verwinden, daß sie zu einer Versammlung des griechisch-katholischen Klerus geladen wurden, aber nach Behandlung des Hauptpunkts erfahren mußten, daß das gesamte einladende und die Arbeiten dominierende Präsidium samt einer Reihe weiterer entscheidender Versammlungsmitglieder orthodox waren.

Diese Probleme konnten bei den Beratungen nicht einmal aufgeworfen, geschweige denn diskutiert werden. Zum Vortrag kam nur die Auffassung jener Minderheit unierter Kleriker und Intellektueller, die in dem oben erwähnten Hirtenwort angesprochen war. Aber auch diese durfte nur insoweit vorgetragen werden, als sie harmonierte mit den politischen Wünschen der Staatsmacht, von deren In-

tentionen und Diktion die Reden der dreitägigen Veranstaltung geprägt waren. Über alles, was Andersdenkende bewegte, war zu schweigen. Darum befaßt sich der Beschlußtext, der vom Initiativausschuß vorbereitet war, nur mit der leidvollen Geschichte der unierten Kirche in Polen. Diese Geschichte dürfe, heißt es, unter den neuen Bedingungen (d. h. nach der Vereinigung aller Ukrainer in einer gemeinsamen Sozialistischen Republik) glücklicherweise für überwunden gelten; darum sei die Union nicht mehr nötig und zu beenden. Kein Wort wurde verloren für theologische Fragen; niemand durfte der geistlichen Anliegen jener Vielzahl von Gläubigen gedenken, denen es eine Gewissenspflicht vor Gott bedeutete, in Einheit mit dem Inhaber des Petrusamts zu stehen. Ohne daß das Denken und die Gewissensüberzeugung der Mehrheit Beachtung gefunden hätte, faßte die Versammlung einen Beschluß auf kollektive Konversion aller Unierten der Diözesen Lemberg, Przemysl und Stanislav zur Orthodoxie. Der Beschluß sollte ein für allemal beenden, was mit der Brester Union begonnen hatte.

## Kein Jubel am Patriarchatssitz zu Lebzeiten Aleksijs

In einem Schreiben, das die Versammlung an Patriarch Aleksij richtete, hieß es: „Wir bitten Eure Heiligkeit, unseren Beschluß anzuerkennen und uns in den Schoß der allrussischen orthodoxen Kirche aufzunehmen." Eisiges Schweigen war nach Ausweis des Berichts, den das Journal des Moskauer Patriarchats im Aprilheft 1946 der Lemberger Versammlung widmete, die Antwort des Patriarchen Aleksij auf dieses Ansuchen. Er verhielt sich den Vorkommnissen gegenüber wie einer, der über sich ergehen läßt, was er nicht abwenden kann; wie einer, der sehr genau weiß, daß er, wenn er protestieren wollte, dies im äußersten Fall durch Schweigen tun darf, weil jedes unerwünschte Wort aus seinem Mund bitter gerächt würde, und zwar nicht an ihm selbst, wahrscheinlich auch nicht an den Bischöfen, wohl aber an zahlreichen Priestern und Gläubigen seiner Kirche. Er schwieg, weil ihm keine andere Möglichkeit mehr blieb als durch Schweigen wenigstens nicht zur Ursache zusätzlicher Leiden von Orthodoxen zu werden.

Im Inhaltsverzeichnis sowohl des Aprilhefts des Moskauer Patriarchatsjournals als auch in jenem des ganzen Jahrgangs 1946 ist der Bericht über die Ereignisse von Lemberg ausdrücklich als nicht zum offiziellen Teil gehörig ausgewiesen. Dort finden sich Grußworte und Telegramme, doch keines aus der Feder des Patriarchen[10]. Der Beschlußtext der Lemberger Versammlung ist abgedruckt, dazu auch das Schriftstück mit dem Ansuchen um Aufnahme in die russische Kirche, jedoch keine Antwort darauf. Es ist zu entnehmen, daß Delegierte der Lemberger Versammlung nach Moskau reisten. Doch der Bericht über diese Reise umfaßt nicht einmal eine ganze Seite, und darin genügen für die Audienz beim Patriarchen vier Zeilen. Sie lauten: „Am 5. April wurde die Delegation von Sr. Heiligkeit Patriarch

Aleksij in Gegenwart von (den?)[11] Mitgliedern der Synode empfangen. Das Delegationshaupt, Erzpriester Kostel'nik, verlas ein Schreiben der Delegation bezüglich der Wiedervereinigung der Uniaten mit der orthodoxen Kirche."

Bezeichnend ist ein Vergleich dieser Zeilen, die sich auf Millionen von Gläubigen beziehen, mit den freudigen und ausführlichen Berichten, die das Patriarchatsjournal von der Rückkehr einzelner Kleriker der Erneuererkirche ins Moskauer Patriarchat brachte. Diese finden sich im offiziellen Teil des Journals, erwähnen die russischen Hierarchen, die der Aufnahme beiwohnten, jeweils mit Namen und vermerken ausdrücklich, daß und unter welchen Bedingungen die Aufnahme erfolgte. In unserm Fall aber bricht der Text ab, nachdem nur das Verlesen eines Schreibens, nicht einmal sein genauer Inhalt, erwähnt ist. Eine Antwort darauf gab erst nach dem Tod des Patriarchen Aleksij im Jahr 1971 das russische Landeskonzil, das Metropolit Pimen (Izvekov) zu seinem Nachfolger wählte. Dieses Konzil beschloß „zur Kenntnis zu nehmen ein historisches Ereignis im Leben der Russischen Orthodoxen Kirche, die Rückkehr der Griechisch-Katholischen Galiziens und des Karpatengebiets zur orthodoxen Kirche in den Jahren 1946 und 1949 und die Aufhebung der Brest-Litovsker und der Užgoroder Union, die seinerzeit gewaltsam auferlegt wurden."

Die in dem Konzilsbeschluß mitbenannte Užgoroder Union betraf Karpatorutheniens. Dort hatte es bereits in tschechoslowakischer Zeit orthodoxe Gemeinden gegeben. Als das Land der ukrainischen Sowjetrepublik angegliedert war, errichtete das Moskauer Patriarchat für sie ein eigenes Bistum. Der erste Bischof verhielt sich korrekt zur unierten Kirche des Landes. Unter ihm gab es nicht jene Übertritte zur orthodoxen Kirche, welche die Behörden wünschten. So war das Moskauer Patriarchat im Juni 1948 genötigt, ihn zu versetzen und dem Lemberger Bischof Makarij die Mitbetreuung der Diözese Karpatorutheniens zu übertragen. Dieser stellte sich voll in den Dienst der behördlich erwünschten „Heimholung" der Unierten. Ohne daß es eine wie auch immer geartete Sitzung gegeben hätte, die man als „Synode" hätte ausgeben können, ließ er während eines Festgottesdienstes im August 1949 in Užgorod bekanntgeben, „daß mit diesem Tag in der karpatenländischen Ukraine die kirchliche Union der karpatenländischen Geistlichkeit mit Rom zu bestehen aufhört".

Nach den Erfahrungen, die Kostel'nik 1946 hatte machen müssen, als er die Beschlüsse der Lemberger Versammlung einem schweigenden Patriarchen vortrug, organisierte man diesmal auch keine Delegationsreise nach Moskau zum Vortrag beim Patriarchen. Nur einen schriftlichen Bericht durfte Makarij nach seinem „Erfolg" ins Patriarchat senden. Bezeichnenderweise erwähnen jene Laudationes auf Patriarch Aleksij, die sich in Editionen des Moskauer Patriarchats finden, keine Erfolge, welche die Russische Orthodoxe Kirche unter seiner Führung in der Westukraine erzielt hätte. Wie wäre dies zu erklären, wenn die Moskauer Patriarchatsleitung über die Vorgänge voller Freude gewesen wäre?

Als Erzbischof von Jaroslavl' und Rostov würdigte der (spätere) Metropolit Nikodim (Rotov) Patriarch Aleksij bald nach dessen 85. Geburtstag in den „Stimmen der Orthodoxie“ [12]. Ausführlich erwähnt der Laudator die Verdienste des Patriarchen als „Versöhner und Sammler seiner kirchlichen Herde“, spricht aber nur von den Ergebnissen seiner „zähen und geduldigen Bemühungen“ um die russische Emigration in aller Welt. Auf die Westukraine wird nicht einmal verwiesen. Vor dem 90. Geburtstag ehrte das Moskauer Patriarchat Patriarch Aleksij durch eine würdig ausgestattete Biographie in russischer, deutscher, französischer, englischer und griechischer Sprache, die dazu bestimmt war, das Denken und die Verdienste des Patriarchen weltweit bekanntzumachen [13]. Gewürdigt wurde der Patriarch als Mitarbeiter seines Vorgängers, des Patriarchen Sergij; für seinen Einsatz im Vaterländischen Krieg; für seine Bereitschaft, 1945 die Wahl zum Patriarchen anzunehmen; für seinen seelsorgerlichen Einsatz; für sein Eintreten für die panorthodoxe Einheit; für sein Engagement für die Einheit aller Christen; für sein Mitwirken im Kampf um den Frieden. Die Rückführung der Unierten wird nicht erwähnt. Erst im Nachruf, den ihm das Journal des Patriarchats nach seinem Tod widmete, ist ein Hinweis auf die Rückkehr der Unierten enthalten. Von seinem Besorgtsein um die Unierten Westgaliziens ist dort die Rede – jedoch mit Worten, die eventuell sogar bedeuten könnten, daß er den Unterdrückten wegen ihrer Leiden zugetan war. Es heißt im Nachruf: „1946 wurde auf der Synode von Lemberg und 1949 wurde in Užgorod die Brester Union liquidiert; unsere Volksgenossen kehrten in den Schoß der Mutterkirche zurück. Wie auch sonst immer bewies dabei Seine Heiligkeit große pastorale Liebe zu jenen, die sich lange Zeit außerhalb der Hürde der Orthodoxie befanden.“

Diese Laudationes mögen bei der Lektüre dessen helfen, was von 1946 bis 1970 im Moskauer Patriarchatsjournal über die sogenannte Synode von Lemberg geschrieben wurde. Denn dort gilt es, wie bei allen Zeitschriften, über die der Zensor eines totalitären Regimes mit Ergänzungsauflagen und Streichungen Regie führte, auch „zwischen den Zeilen zu lesen“.

Ein nichtssagender kurzer Bericht, der gehorsam der von der staatlichen Kirchenbehörde gewünschten Sprachregelung folgt, erschien zum ersten Jahrestag im April 1947. Das nächste Mal wurde der „Synode“ in der Patriarchatszeitschrift gedacht anläßlich des 10. Jahrestags. Im offiziellen Teil des Aprilhefts sind Grußtelegramme aus Lemberg und Stanislav vom 25. März 1956 abgedruckt, dazu die Antworttelegramme des Patriarchen vom Tag danach. Letztere erbitten Segen, enthalten aber keinen Ausdruck von Freude über den Festanlaß. Ist es vielleicht angebracht, das Brechen des langjährigen vollen Schweigens mit Zeitereignissen in Zusammenhang zu bringen? Nikita Chruščev, der 1946 als Erster Parteisekretär der Ukraine von der sogenannten Synode von Lemberg ein Grußtelegramm erhalten hatte, war inzwischen zum ersten Mann in Moskau geworden. Beim 20. Parteikongreß (14.–25. Februar 1956) hatte er zu größerer ideologischer Wachsamkeit

aufgerufen und die sogenannte „Entstalinisierung" eingeleitet, die sich bekanntlich den Kirchen gegenüber als neue Verfolgungsperiode erwies. Nötigte dies vielleicht den Patriarchen, wenigstens zu telegraphieren?

10 Jahre später gab es die einzige positive Aussage des Patriarchen Aleksij zu den Ereignissen in der Westukraine, die sich in einer amtlichen Publikation des Moskauer Patriarchats findet: sein Sendschreiben zum 20. Jahrestag[14]. Denn 1966, zu Beginn der Ära Brežnev, wurde in Lemberg eine erste große Jubiläumsfeier für die dortigen Vorgänge des Jahres 1946 abgehalten. Aufschlußreich ist es, das Zustandekommen der Feier näher zu untersuchen. Wie zum ersten Jahrestag 1947 veröffentlichte das Journal des Patriarchats auch 1966 wieder einen Gedenkaufsatz, diesmal bereits im Februarheft. Dabei wurde in den Ausführungen über die Geschichte der unierten Kirche der auferlegten Sprachregelung so gründlich gehuldigt, daß es große Überwindung kostet, den Aufsatz überhaupt zu lesen. Hatte man eventuell gehofft, genug Tribut gezollt zu haben mit diesem Beitrag? Und sollte vielleicht der „Übergehorsam" beim Übernehmen der ideologischen Geschichtsverdrehung den Aufsatz gleich in den ersten Zeilen für alle nachdenklichen Leser als unglaubwürdig ausweisen? Das März- und das Aprilheft verschweigen das Jubiläum. Aus dem Maiheft aber ist zu erfahren, daß am 31. März 1966 (als der Jubiläumstermin schon verstrichen war!) eine Synodensitzung stattfand, die ausschließlich diesem Thema gewidmet war[15]. Zu dieser Sitzung wurde neben dem damaligen Lemberger Bischof Nikolaj auch Bischof Onisim von Vladimir und Suzdal' zugezogen. Über letzteren, der im August 1944 zum Bischof erhoben worden war, erfahren wir bei Lemeševskij-Patock [16], daß er „wohl der einzige Bischof der neuen Kirchengeschichte (ist), der nie versetzt wurde", und wer die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg aufmerksam verfolgte, weiß, was diese Information zu bedeuten hat. Mit seiner Hilfe wurde der Synode „nahegebracht", eine verspätete Jubiläumsfeier vom 22. bis 25. April in Lemberg zu beschließen.

Der Bericht über die Jubiläumsfeier im Patriarchatsjournal ist überaus lang. Auch Photos von Patriarch Aleksij sind in ihn eingefügt. Doch nur oberflächliche Lektüre bzw. die Durchsicht des Hefts durch sprachunkundige Ausländer kann ihn deswegen mit der Feier in Verbindung bringen. Die Bildunterschriften, deren Daten mancher Betrachter, der kein Russisch versteht, vielleicht als einziges entziffert, zeigen, daß die meisten dieser Photos am Tag entstanden, an dem die Lemberger Feier begann. Doch sie stammen von einer ökumenischen Konsultation am Sitz des Patriarchen, über die in diesem Heft der Zeitschrift gar nicht berichtet wird. Das Vorgehen der Redaktion, die vermutlich gewissen Forderungen nachkommen mußte und es doch verstand, die Persönlichkeit ihres Patriarchen zu schützen, war eine bewundernswürdige journalistische Gratwanderung, vergleichbar jener, die 20 Jahre zuvor erbracht wurde beim Bericht über die Ereignisse selbst.

Nach Patriarch Aleksijs Tod im April 1970 führte Metropolit Pimen als Verwe-

ser die Geschäfte des Moskauer Patriarchats. In dieser Eigenschaft hatte er unter anderem die Vorbereitung des Landeskonzils vom Mai/Juni 1971 zu leiten, das ihn dann auch zum Nachfolger Aleksijs bestellte. In dieser Zeit wurden die Weichen für den Konzilsbeschluß gestellt, der dem Ansuchen der sogenannten „Synode von Lemberg" Gehör gab. Die Zeit war zu Ende gegangen, in der nur einzelne Persönlichkeiten, nicht aber das Moskauer Patriarchat Stalins Tun in der Westukraine für kirchlich relevant hielten.

## ANMERKUNGEN

[1] Galizien war bei den Teilungen Polens zu Österreich gekommen. Nahezu 600 Jahre hatte es zu mitteleuropäischen Staaten (zu Polen, dann zu Österreich, schließlich wieder zu Polen) gehört, ehe es im Gefolge des Zweiten Weltkriegs zur Sowjetunion kam. Karpatoruthenien war im hohen Mittelalter ins ungarische Königreich einbezogen und nach dem Ersten Weltkrieg der Tschechoslowakei angegliedert worden; es hatte noch länger als Galizien mitteleuropäischen Staaten angehört. [2] G. Rožnov, Eto my, Gospodi, in: Ogonek 1989, H. 38, 6–8.

[3] Von „Sensationswert dieser Mitteilung" konnte damals gesprochen werden, weil die Sowjetbehörden aus Gründen, von denen sogleich die Rede sein wird, mit Erfolg die Behauptung verbreitet hatten, der Anstoß sei von Kirchenführern ausgegangen. Sogar im Westen wurde diese Behauptung geglaubt; sie war in Kreisen der Exilukrainer stark verbreitet; vgl. I. Hrynioch, Die Zerstörung der Ukr.-kath. Kirche in der Sowjetunion, in: Ostk. Stud. 12 (1963) 3–38.

[4] Der 1877 geb. Hierarch wurde im Februar 1945 zum Moskauer Patriarchen erhoben und übte das Amt bis zu seinem Tod im April 1970 aus.

[5] Ein ausführl. Nachweis und die Belege für die Thesen in diesem Beitrag sowie die krit. Auseinandersetzungen mit gegenteiligen Behauptungen bei Suttner, Die katholische Kirche in der Sowjetunion (Würzburg 1992).

[6] Für den Beweis, daß Aleksij der theol. Tradition diametral widersprochen hätte, wenn er das ihm angelastete Hirtenwort wirklich geschrieben hätte, vgl. Suttner, Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte, in: Anz. d. Österr. Ak. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 127 (1990) 1–46.

[7] Über die Tätigkeit dieses Ausschusses und über die von ihm vorbereitete Versammlung vom 8. bis 10. März 1946 in Lemberg, die häufig als „Synode" bezeichnet wird, unterrichten die 1946 ukrainisch veröffentlichten Akten: Dijannja soboru greko-katolićkoi cerkvi u Łvovi 8–10 bereznja 1946. Eine purgierte Neuaufl. in russischer Sprache wurde 1982 vom Moskauer Patriarchat herausgegeben: Łvovskij cerkovnij sobor. Dokumenty i materialy 1946–1981. Letztere Edition auch englisch: The Lvov Church Council, Documents and Materials 1946–1981 (Moskau 1983).

[8] Dies wurde verfügt, obwohl die Religionsgesetzgebung der Sowjetunion ausschließlich einzelne Ortsgemeinden, aber weder Diözesen, noch eine Gesamtkirche als legal existierend betrachtete. Wir erleben hier also, daß eine staatl. Behörde Kompetenzen zuweist an eine gesamtkirchl. Instanz, obwohl es eine solche laut staatl. Gesetzgebung gar nicht hätte geben dürfen. Daß die neue Kirchenführung in eklatantem Widerspruch zum kanonischen Recht stand, bedarf keiner weiteren Ausführungen. [9] Kostel'nik war verheiratet, konnte also nicht Bischof werden.

[10] Entsprechende Texte der Aktenpublikation von 1946 finden sich nicht im Amtsblatt des Moskauer Patriarchats.

[11] Da das Russische keinen Artikel hat, ist die Formulierung zweideutig. Sie kann bedeuten, daß die Synode insgesamt oder nur einzelne Synodalen zugegen waren. Die Kälte des Textes läßt die Frage, ob die Zweideutigkeit gesucht war, nicht abwegig erscheinen.

[12] Erzbischof Nikodim von Jaroslavl und Rostov, Leben und Wirken des Hochheiligen Patriarchen Alexius, in: Stimmen d. Orthodoxie 10 (1963) 12–23.

[13] Svjatejšij Patriarch Moskovskij i vseja Rusi Aleksij. Izdanie Moskovskoj Patriarchii 1966.

[14] Žurnal Moskovskoj Patriarchii 5 (1966) 1 f. Uns stehen keine Quellen zur Verfügung, die den Gesundheitszustand des fast 90jährigen Patriarchen zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Sendschreibens beleuchten. Ehe dieses Schriftstück als Beweis gewertet wird, daß Patriarch Aleksij wenigstens einmal die Ereignisse von 1946 und von 1949 positiv bewertete, müßten die Archive nach ärztlichen Aufzeichnungen durchforscht werden.

[15] Žurnal Moskovskoj Patriarchii 5 (1966) 4.

[16] Lemeševskij-Patock, Die russischen orthodoxen Bischöfe von 1893–1965, Bd. 5 (274–276).

# BESPRECHUNGEN

## Zeitgeschichte

*Clemens August Graf von Galen.* Neue Forschungen zum Leben und Wirken des Bischofs von Münster. Hrsg. v. Joachim KUROPKA. Münster: Regensberg 1992. 439 S. Lw. 48,–

Mit seinen drei Predigten im Sommer 1941 ging der Münsteraner Bischof Galen in die Kirchengeschichte als mutiger Kämpfer gegen Unrechtsmaßnahmen des NS-Regimes ein. Neue Forschungsergebnisse stellt ein von Joachim Kuropka herausgegebener Sammelband in dreizehn Beiträgen vor, in denen sich elf Autor(inn)en mit wichtigen Lebensabschnitten Galens und mit dessen Wirken während der NS-Zeit beschäftigen.

Vier Beiträge verdienen besondere Beachtung, da durch sie das Galen-Bild schärfere Konturen erhält. Rudolf Willenborg gelingt es, den Einsatz Galens gegen den totalen Erziehungsanspruch des Nationalsozialismus für den oldenburgischen Teil der Diözese Münster so darzustellen, daß ein authentisches Bild des unerbittlichen Streiters Galen aufleuchtet. Wilhelm Damberg schenkt dem Wandel pastoraler Planung im 20. Jahrhundert besonderes Interesse, wobei er zu dem bemerkenswerten Ergebnis kommt, daß Galen bereits 1936 die Synode unter das zukunftsweisende Leitmotiv der „Pfarrgemeinde" stellte und damit ein Konzept für die Seelsorge entwickelte, das langfristig gesehen „in einem neuartigen Prozeß der Gemeindebildung" mündete.

Joachim Maier widmet sich der in Predigten und Hirtenbriefen Galens aufscheinenden und sich im Einsatz für „Recht und Gerechtigkeit" bewährenden „Theologie". Maier nennt gleichwohl die Grenzen Galens, der an der „Rechtmäßigkeit" und „Notwendigkeit des Krieges" nicht gezweifelt und die nationalsozialistische Feindpropaganda einer „jüdisch-bolschewistischen Machthaberschaft von Moskau" übernommen habe. Erst angesichts der Art der Kriegführung habe er auf das Deutungsmuster der „Strafe Gottes" zurückgegriffen. Was Galen öffentlich über das Judentum gesagt habe, sei nicht geeignet gewesen, „antijüdische Stimmungen zurückzudrängen".

Klemens-August Recker unternimmt einen wichtigen Versuch, die Bischöfe Galen und Berning (Osnabrück) in ihrer Stellung zum nationalsozialistischen Staat auf dem Hintergrund der kirchenamtlichen Traditionen des 19. Jahrhunderts von der „cura religionis" zu würdigen. Galen habe die „ Weimarer Republik prinzipiell" abgelehnt und weise in seinem Gedankengut eine Nähe zu deutschnationalen Anschauungen auf. Reckers Fazit lautet: „Berning wie auch von Galen erkennen ihr eigenes politisch-theologisches Denken vor 1933 nicht als einen Faktor, der die Etablierung der NS-Herrschaft im Jahre 1933 begünstigte. Beide reflektieren daher auch nicht das Scheitern ihrer persönlichen politischen, voraufklärerischen Vorstellungen während der Zeit des Nationalsozialismus." Recker spricht bei Galen von „partieller Kontinuität", welche besage, daß es „Berührungspunkte irgendeiner Tradition mit NS-Gedankengut aufgrund historischer Bewußtseinsinhalte" gebe, wobei auch „Vorbehalte" impliziert seien, die „eine Basis der Kritik darstellen".

Man hätte sich nun gewünscht, daß gerade den von Recker und Maier aufgezeigten Linien in jenen Beiträgen nachgegangen worden wäre, die sich mit Herkunft und Prägung Galens, mit seiner Seelsorgstätigkeit in Berlin und Münster zwischen 1906 und 1933 sowie mit seiner Einstellung in der Nachkriegszeit befassen. Diese sind hingegen darum bemüht, die Urteile über Galen zu widerlegen, die ihn als „Rechtskatholiken", deutschnationalen Zentrumskritiker und Gegner sowohl der Weimarer Republik als auch der sich formierenden parlamentarisch-demokratischen Gesellschaft nach 1945 einstuften. Dieses schwierige Unterfangen gelingt keineswegs methodisch und argumentativ schlüssig. Auch bei dem Anliegen, Galen als Vorkämpfer für Gottes- und Menschenrechte und für die Reform des Bischofsgre-

miums herauszustreichen, befremdet die Vorgehensweise, es durch Herabsetzung des Einsatzes des Berliner Bischofs Preysing und Unterschlagung der Tatsache unternehmen zu müssen, daß Galen 1937 selbst den von Preysing geforderten offensiveren Kurs mitverhinderte. Die Untersuchung der Gründe hierfür böte wahrscheinlich den Schlüssel für die ambivalente Wirkung, die die Haltungen und Handlungen Galens zuweilen bei Zeitzeugen hinterließen und die die Forschung seither beschäftigen.

Der Sammelband bietet einige erhellende Untersuchungen, läßt dennoch hinsichtlich kontroverser Einschätzungen zu Person und Wirken des Münsteraner Bischofs genügend Fragen offen, die die Galen-Forschung neu beleben dürften. Eine Edition der Texte aus der Zeit vor 1933 wäre dem sicherlich dienlich. *A. Leugers*

## Philosophie

*Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Hrsg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Bd. 8: R-Sc. Basel: Schwabe 1992. 1520 Sp. Lw. 320,–.

Das philosophische Großunternehmen, das seit 1971 bedächtig, aber doch sozusagen unaufhaltsam voranschreitet, bringt sich mit seinem achten Band in Erinnerung. Es hat bislang und wohl auf unabsehbare Zeit in der ganzen Welt nichts seinesgleichen. Ähnlich ist ihm auf anderem, philosophiegeschichtlichem Gebiet der im selben Verlag erscheinende „Super-Überweg", der, wohl auf an die 30 Bände veranschlagt, davon bisher 1984 und 1988 zwei herausbrachte. Das „Wörterbuch" – wie bescheiden das klingt! – wird wohl bis zur Jahrtausendwende vollständig sein. Oder doch erst etwas später? – weil jetzt, um den Umfang der Bände „nicht auf ein Übermaß steigen zu lassen" – wie beim letzten –, deren 12 statt 10, zuzüglich Register, vorgesehen sind. Aber braucht es nun wirklich für die übrigen Stichwörter von „Sci" bis „Z" (über u. a. V, W, X und Y) noch vier Bände? (Das „Lexikon für Theologie und Kirche" z. B. hat 8⅓ Bände für die Buchstaben A-Sci und 1⅔ für den Rest.)

Gewiß: Man fühlt Nachholbedarf. Früher Übergangenes oder Zukurzgekommenes wird nachträglich untergebracht mit Hilfe von „Alphabetmogeleien" – so der Hauptherausgeber in einer Vorbemerkung zu Band 8 –, etwa durch Reihung nach dem Adjektiv wie bei „Radikal Böses" (6–11), einem aktuellen Artikel, oder durch Genitivkonstruktionen wie „Rechte des Menschen" (241–251) statt „Menschenrechte", und dieser Artikel ist ebenso aktuell und ausnahmsweise relativ kurz.

Durch großen Umfang fallen auf die Artikel „Raum" (67–131), schon gar „Repräsentation" (790–853) und mit allen Ableitungen und Verbindungen „Real" (134–214) sowie besonders „Recht" (221–251, 266–355) und „Religion" (631–780). Wenn in den beiden letzten Fällen, neben der Rechts- bzw. Religionsphilosophie, auch die Rechtssoziologie und die Religionsphänomenologie, -psychologie und -soziologie auftreten, dann scheint die Philosophie in einem Rückfall in die „Vormoderne" zur Universalwissenschaft schlechthin mehr aufgebläht als aufgewertet zu werden. Auch nicht wenige einzelne Stichwörter wie „Reform", „Reformation", „Sakramente" und „Schriftsinn" sollten bei der Theologie, anderes – z. B. „Regeneration" und „Regression", „Roman", „Schizophrenie" – bei den betreffenden Einzelwissenschaften bleiben.

Allerdings verlaufen die Grenzziehungen zwischen den Wissenschaften weithin in einer Grauzone. Und diesem mißlichen Umstand ist es mit zu verdanken, daß, wer in dem Mammutband blättert, ungemein viel Belehrendes, nebst gelegentlich auch Unterhaltsamem, findet: zum Beispiel über die Goldene Regel (450–464), „sich dem Nächsten gegenüber ebenso zu verhalten, wie wir es von ihm uns gegenüber erwarten", als „sittliche Grundformel der Menschheit" (450); oder über Revolution (758–795): allgemein und dann speziell über industrielle, konservative, permanente, wissenschaftliche – einen historischen Grundbegriff; oder – interessant, aber philosophierelevant? – über die jüdische Schechina (1229f.) im ... Koran; oder, was der Rezensent mit Vergnügen unter „Robinsonade" (1060–1064) fand: daß „Robinson der Jüngere. Ein Lesebuch für Kinder", das ihm als 5jährigem

vorgelesen wurde, vom Aufklärer J. H. Campe stammt und es von 1779 bis 1860 zu 58 Auflagen brachte (und später, bis zum Nachdruck 1978?), was u. a. erklärt, daß das „Stammbuch" „Robinson Crusoe" von D. Defoe (1719) das „nach der Bibel meist verlegte Buch der Welt" ist (1061).

Vorschlag, trotz oder wegen der ungeheuren Informationsleistung: eine Selektionskommission, die besser schon bei der Wahl der Stichwörter als erst bei der Endreaktion kräftig eingreift.

*W. Kern SJ*

## Kirche

Emeis, Dieter: *Mit den Sakramenten leben.* Ein kleiner Katechismus. Freiburg: Herder 1993. 109 S. Kart. 14,80.

Dieter Emeis, der bereits eine vorzügliche „Anleitung zum Glaubensbekenntnis" verfaßte, legt nun einen kleinen Katechismus zu den Sakramenten vor. Sein Buch entspricht vollauf der konkreten Situation der Kirche: Einmal ist eine Entfremdung der Menschen zu den überkommenen Riten der Glaubenspraxis festzustellen, bei gleichzeitigem Hang zur Ritualisierung entscheidender Lebensvollzüge, zum anderen fragen die vielen Frauen und Männer, die in der Vorbereitung auf die Erstkommunion und die Firmung, in manchen Gemeinden auch bereits auf Taufe und Ehe, engagiert sind, nach kurzen und verständlichen Texten, die ausgehend vom Lebensgefühl des heutigen Menschen und im Aufgreifen der pastoraltheologischen Fragestellungen in die Sakramente einführen. In dem Buch Emeis' liegt der gewünschte Text vor. In einem ersten Kapitel wird das Sakrament als Zeichen der Nähe Gottes gedeutet, allein schon deshalb, weil Jesus selbst das Sakrament Gottes für den Menschen ist, eine Aufgabe, die dann ebenso zu Wesen und Sendung der Kirche wird. Diese sakramentale Struktur in Nähe und Begegnung umzusetzen, entspricht voll dem Verlangen des modernen Menschen. In einem zweiten großen Kapitel werden dann die einzelnen Sakramente, in unterschiedlicher Ausführlichkeit, entfaltet. Für alle gilt: Sakramente wollen gelebt sein, Sakramente stehen in der Gemeinde, Sakramente haben eine geschichtlich gewordene, deutbare Gestalt, Sakramente bringen eine Dynamik der Veränderung, weil sie die Kirche geistlich erneuern. Bei dieser Sicht der Sakramente streift Emeis notwendigerweise auch die brennenden Fragen der Sakramententheologie: von der Zulassung verheirateter Männer und von Frauen zum Priestertum über die Zulassung wiederverheirateter geschiedener Christen zu den Sakramenten bis zum unterschiedlichen Amtsverständnis in den Konfessionen. Dabei weist er die Probleme auf und nennt seine Optionen. Ein geistlich anregendes, informatives Bändchen, dem man nur eine große Verbreitung wünschen kann.

*R. Bleistein SJ*

Bahr, Matthias: *Erziehung zur Prosozialität bei Acht- bis Zehnjährigen am Lernort Religionsunterricht.* St. Ottilien: Eos 1992. 360 S. Kart. 39,–.

M. Bahr geht von der Beobachtung aus, daß das Thema Prosozialität nach der „initialen Thematisierung bei B. Grom zu Beginn der 80er Jahre" von der Religionspädagogik wenig bearbeitet wurde. Um dieses Defizit im Rahmen seiner Dissertation etwas zu beheben, zeigt er in einem ersten Teil, wie die religionspädagogischen Konzepte der letzten 30 Jahre auch dem Religionsunterricht – über bloße Wissensvermittlung hinaus – eine Erziehung zuordnen, die sich am christlichen Menschenbild orientiert. In diesem Horizont sichtet er in einem zweiten Teil Ergebnisse der sozialpsychologischen Prosozialitätsforschung, die für die Erziehung zur Prosozialität relevant sind. Dabei grenzt er diese auf Hilfeleistung ein, was die Untersuchung erleichtert, die empathisch begründete Rücksichtnahme und Gerechtigkeitspraxis aber aus der Betrachtung ausschließt. Als wichtig und religionspädagogisch legitimiert stellt er die Beziehungsebene von Erzieher und Kind, die Empathie als Motivbasis, das Modellernen und das entdeckende Lernen durch Rollenspiele dar. In einem dritten Teil legt er zuerst eine bibeltheologische Orientierung der Prosozialitätserziehung vor, um daraus als erzieherische Richtschnur das Ideal abzuleiten: „Aus dem Sein

in der Stärke durch prosoziales Verhalten und Handeln zur Erfüllung, die neue Stärke mit sich bringt" (193), so daß – den Spezialfall Altruismus ausgenommen – das Gebot der Nächstenliebe nicht als Unterdrückung sämtlicher Wünsche verstanden wird. Dann bespricht er als zentrale Aspekte einer der kommunikativen Didaktik verpflichtenden Prosozialitätserziehung im Religionsunterricht Partnerschaftlichkeit und Wärme, Zeugnis und Modelle der Hilfeleistung, meditativ-empathische Zugänge zu anderen und das „Rollenspiel als Chance erfüllten Zeiterlebens". Schließlich charakterisiert er die Lebens- und Entwicklungssituation der 8- bis 10jährigen und untersucht exemplarisch die Chancen und Probleme einer Prosozialitätserziehung für diese Altersstufe gemäß dem bayerischen curricularen Lehrplan und einem ihm folgenden Religionsbuch. Am Ende schildert Bahr zwei Unterrichtsreihen, die er in einer vierten Grundschulklasse durchgeführt hat.

Die Studie verarbeitet eine Fülle von Literatur, enthält aber weder eine moraltheologische Reflexion über Umfang und Grenzen der Hilfeverpflichtung noch eine Liste von wichtigen Themen und Lernzielen für verschiedene Altersstufen. Manche Partien sind sehr grundsätzlich und die Empfehlungen zur Übernahme der Moderationsmethode und der „Störungen-haben-Vorrang"-Regel in den Unterricht nicht unproblematisch. Doch hat die Abhandlung das Verdienst, die Religionspädagogik an eine wichtige Aufgabe zu erinnern und beispielhaft einige praktische Wege zu zeigen. *B. Grom SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Im Anschluß an B. Rootmensen sieht Medard Kehl, Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, den derzeitigen Weg der Kirche als eine Art „Wüstenwanderung". Er analysiert die Ursachen und gibt Hinweise, wie man diese Situation bestehen kann.

Das Thema Sexualerziehung steht auf der Tagesordnung der kirchlichen Jugendverbände. Roman Bleistein ordnet die angebotenen Lösungen kirchengeschichtlich ein und sucht gemeinsame Auswege aus dem offenbar unvermeidbaren Konflikt.

Marion Wagner, Lehrbeauftragte für Dogmatik an der Universität Koblenz, untersucht die Aussagen des Weltkatechismus über die Kirche. Ihr Interesse gilt vor allem dem Verhältnis zum Zweiten Vatikanischen Konzil sowie der Frage, ob und wie die Schwierigkeiten der heutigen Menschen eine Antwort finden.

Kann man, wie einige Denker meinen, die achtziger Jahre der deutschen Literatur als „ästhetisches Jahrzehnt" bezeichnen? Paul Konrad Kurz setzt sich mit dieser Diskussion auseinander, vor allem anhand George Steiners Plädoyer für die Erfahrung der Transzendenz in der Kunst.

Ernst Chr. Suttner, Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Universität Wien, schildert die Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche und ihre erzwungene Unterordnung unter das Moskauer Patriarchat. Es wird deutlich, daß der Moskauer Patriarch dabei keine aktive Rolle gespielt hat.

# Bilanz der Esoterik

Mit Beginn der 80er Jahre verbreitete sich in den USA und in Westdeutschland eine Aufgeschlossenheit für esoterisches Gedankengut, die das gewohnte Ausmaß sprengte und die Zahl der einschlägigen Bücher, Kursangebote und Fernsehsendungen in die Höhe klettern ließ wie eine Quecksilbersäule im Frühling. Nach über einem Jahrzehnt ist es an der Zeit, in einer Zwischenbilanz nach den Früchten zu sehen.

Die Esoterik der 80er Jahre verstand sich nicht als Antimoderne, sondern als das „neue Denken", das allein noch die Fehlentwicklungen der modernen Kultur korrigieren und „unsere dem Zusammenbruch geweihten Institutionen erneuern" kann – nämlich die Religionen, das Gesundheitswesen, Bildung und Kultur, Wirtschaft und Politik und „die gesamte Ökologie" (Marilyn Ferguson 1980). Sie verbreitete die Zuversicht, die Menschheit habe jetzt in ihrer Bewußtseinsevolution die Chance, über das erreichte Ich-Stadium hinaus Erfahrungen auf einer feinstofflich-astralen Ebene zu erlernen und dann zur „Höchsten Ganzheit", zu Atman und schließlich zu Brahman zurückzukehren (Ken Wilber), und sie könne – theosophisch und astrologisch betrachtet – in das Neue Zeitalter (New Age) des Wassermann eintreten, das sich durch mehr Intuition, Harmonie, Weiblichkeit und Naturnähe auszeichne und das rationale, harte und männliche Fische-Zeitalter ablöse (Marilyn Ferguson).

Was ist aus diesen Hoffnungen geworden, sie sich einmal anschickten, die verblaßten Utopien des szientistischen Fortschrittsglaubens und des Marxismus abzulösen? Die neue Esoterik konnte zwar in einem Klima schwindender Rationalität und postmoderner Beliebigkeit eine beachtliche Akzeptanz erlangen und wird wohl auch in Zukunft nicht wenigen Menschen Sinndeutung und Lebenshilfe bieten, doch scheint sie sowohl ihrer quantitativen Ausbreitung als auch ihrer Überzeugungskraft nach an ihre Grenzen gelangt zu sein. Zwar werden schätzungsweise derzeit pro Jahr etwa zwei Millionen Bücher esoterischen Inhalts verkauft, doch ist die Wachstumskurve seit 1988 deutlich abgeflacht. Den Veröffentlichungen der letzten Jahre fehlen auch neue, anspruchsvolle Ideen, die die Visionen eines Fritjof Capra oder einer Marilyn Ferguson weiterentwickeln und konkretisieren würden, was den Zweifel nährt, ob diese grundsätzlich dazu fähig sind. Statt dessen werden Auffassungen der Vordenker kopiert und trivialisiert. Der Begriff „New Age" wurde schon bald zu einem Etikett für kunterbunte Alternativideen, so daß sich Stanislav Grof und Fitjof Capra von ihm distanzierten und andere ihn durch „Light Age" ersetzten.

Unübersehbar ist auch, daß sich nur eine Minderheit von Autoren und Lesern

für genuin religiöse Fragen interessiert, während die überwiegende Mehrheit der Angebote Bedürfnisse nach psychologischer Lebensberatung, Persönlichkeitsentwicklung und Therapie sowie nach Streßabbau und körperlicher Heilung befriedigt und mit dem Verkauf von Cassetten, Tarotkarten, Talismanen, Duftessenzen, heilenden Pyramiden, Indianerschmuck und Reisen zu „Licht-Kraft-Orten" mehr und mehr kommerzielle Interessen verfolgt. Daß nach einer repräsentativen Umfrage vom Jahr 1991 26 Prozent der Westdeutschen Astrologie für glaubwürdig halten, daß 13 Prozent magische Kräfte in sich annehmen und 17 Prozent glauben, sie hätten schon einmal gelebt, spricht zwar für eine Renaissance esoterischer Vorstellungen, aber nicht für eine Eroberung der öffentlichen Meinung. Mit der Idee einer Reinkarnation übernehmen nur wenige den hinduistischen und buddhistischen Glauben an Karma und Erlösung, sondern erklären häufig nur Eigenschaften ihrer Persönlichkeit und Widrigkeiten ihres Lebens, und die Anthroposophie, die das spirituelle Wachstum an asketische Voraussetzungen knüpft, hat bezeichnenderweise keinen Mitgliederboom erfahren, sondern wird eher wegen ihrer praktischen Reformprojekte geschätzt.

Heute wird, auch bei wohlwollender Betrachtung, deutlich, daß die neue Esoterik mit ihrem grenzenlosen Vertrauen auf die „Intuition" des neuen, sensibleren Menschen und mit ihren eklektischen Ideen kaum eine verbindliche Ethik oder Religiosität begründen, sondern nur eine Auswahlspiritualität wohltuender Anregungen fördern konnte. Ihre psychologische Lebenshilfe – von der Befragung des I Ging bei Partnerproblemen bis zur „Reinkarnationstherapie" – hat keine einzige nachweisbar effiziente Neuerung gebracht, jedoch die Gefahr des Psychodilettantismus vergrößert. Die esoterische Medizin – sowohl die Geistheilung als auch Chakra-Entspannung, Reiki-Meditation und Edelsteintherapie – hat keine Verfahren entwickelt, die über die bekannten Hilfen zur Ruhigstellung, Selbstwahrnehmung und Ermutigung hinausgingen. Die Prinzipien und Vorschläge, die Esoteriker zu politischen, feministischen und ökologischen Problemen vorgelegt haben – Dezentralisierung, aktive Frauenpolitik, „Small is beautiful", Recycling und Wiederaufforstung –, sind nicht gerade neu, und ihr Einfluß auf die Kunst beschränkt sich auf Meditationsmusik.

Der neuen Esoterik gelang es, vielen Menschen ein allgemeines optimistisches Lebensgefühl zu vermitteln und wichtige Fragen aufzugreifen. Ihre Anliegen – auch das Unbehagen an mangelnder Lebendigkeit in den Kirchen – sind weiterhin ernst zu nehmen. Doch diese wurden bereits vor der Esoterik der 80er Jahre thematisiert, und konkrete Lösungen und Innovationen sind von ihr so wenig zu erwarten wie von den anderen Globalutopien dieses Jahrhunderts. Wir werden die Aufgaben der Gegenwart und der Zukunft mit der guten alten Vernunft lösen müssen – gepaart mit der ethischen Phantasie des Guten und der illusionslosen Hoffnung des Glaubens. *Bernhard Grom SJ*

*Ernst Feil*

# Der christliche Glaube – unverändert und unverkürzt für die ganze Welt?

## Zum neuen „Katechismus der katholischen Kirche"

Viele Christen der Vorkriegsgenerationen erinnern sich noch genau und fast immer mit Schrecken an den Katechismusunterricht. Prompt kam bei einer Frau die Antwort auf die erste Katechismusfrage „Wozu sind wir auf Erden?", die sie vor mehr als siebzig Jahren gelernt hatte, nämlich: „um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und dadurch in den Himmel zu kommen". Und aus der gleichen Generation stammt der Kommentar: „Auf jede Frage eine unfehlbare Antwort!" Durch all die Jahrzehnte blieb die Abneigung gegenüber jenem Frage-und-Antwort-Spiel aus Kindertagen lebendig, das ja kein Kinderspiel, sondern vielfältiger Auslöser von Angst war, nur ja die gelernte Antwort parat zu haben oder wegen der nicht gelernten am Pranger zu stehen. Kein Wunder, daß diese erste Katechismusfrage bitter ironisch erweitert wurde zu jener anderen: „Wozu sind wir denn jetzt schon wieder auf Erden?"

Hat sich das Auswendiglernen aufs Ganze gesehen als kontraproduktiv erwiesen, so fragt sich, ob man nicht auf Katechismen ganz verzichten kann. Dem widerspricht, daß heute, bei steigender Zahl von Abiturienten und Studenten, das Glaubenswissen eher rückläufig ist. Dies zeigt eine keineswegs nur singuläre Erfahrung, wie sie in einer zehnten Klasse eines bischöflichen Gymnasiums im Deutschunterricht zutage trat, daß nämlich die überwiegende Zahl der Schüler keine Antwort auf die Frage wußte, was das Fegfeuer ist; und diejenigen, die eine Antwort, wie sie meinten, zu geben vermochten, hatten abenteuerliche Vorstellungen, etwa, daß man nach dem Tod ins Fegfeuer komme, dort Priester werden müsse, um dann in den Himmel zu kommen.

Es gibt also gute Gründe, alle Versuche zu unterstützen, die zur Förderung des Glaubenswissens unternommen werden. So gibt es auch keine grundsätzlichen Vorbehalte gegen einen neuen Katechismus. Ein *neuer* Katechismus besagt freilich, daß der christliche Glaube an Gott und seine Offenbarung nicht immer in gleicher Weise zur Sprache gebracht werden kann, obwohl er stets der gleiche ist und folglich „unverändert und unverkürzt", wie die vielfach wiederkehrende Formulierung lehramtlicher Dokumente besagt, verkündet und weitergegeben werden muß. Es genügt also nicht einfach ein Neudruck etwa des großen Catechismus

Romanus, der im Gefolge der Konzils von Trient, das ihn selbst plante, aber nicht zustande brachte, 1566 veröffentlicht wurde. Die Katechismen haben eine Geschichte, und zwar eine spannende; denn sie verändern sich sehr wohl.

Damit befinden wir uns bei einem ersten zentralen Punkt: Wie kann der eine Glaube derselbe bleiben, wenn sich sein Verständnis ändert? Man sucht das Problem oft zu lösen durch die Unterscheidung zwischen unwandelbarem Kern und wandelbarer Schale. Doch dieses aus der Natur genommene Bild stimmt nicht, nimmt man es ernst; in der Natur nämlich bleibt der Kern gerade nicht erhalten, er wird vielmehr in die Erde gesenkt, er muß, wie es im Neuen Testament heißt, sterben, um neues Leben hervorzubringen: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; stirbt es hingegen, so bringt es reiche Frucht" (Joh 12,24). Lebendige Weitergabe des Glaubens kann also gerade nicht bedeuten, einen unveränderten Kern in sich ändernder Schale weiterzugeben.

Daß dem so ist, zeigen allein die Katechismen der Nachkriegszeit. Schon Ende der 30er Jahre hatte sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß der 1924 herausgegebene „Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands" grundlegend revidiert werden müßte. Eine damals von den Bischöfen eingesetzte Kommission erarbeitete dann einen Text, der 1955 mit der Approbation der Bischöfe als „Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands" erschien und sehr begrüßt wurde. Dieser Katechismus suchte erstmalig in besonderer Weise das biblische Fundament des christlichen Glaubens einzubeziehen. Immerhin behält er noch – als vorerst wohl bis auf lange oder für immer letzter – das Frage-und-Antwort-Spiel bei, so daß auch er als erste Frage formuliert „Wozu sind wir auf Erden?", mit der allerdings nun vorsichtigeren, modifizierten Antwort: „um Gott zu ehren, ihn zu lieben, ihm zu danken und einst ewig bei ihm zu leben".

Wie rasch die Entwicklung in Deutschland weiterging, zeigt sich darin, daß die Bischöfe bereits 1968 den Katechismus von 1955 durch ein „Arbeitsbuch" ersetzten, wie es nun sehr zurückhaltend genannt wurde. Gerade dieser Text ist außerordentlich aufschlußreich, weil die Abschnitte denen des vorausgegangenen Katechismus entsprechen, sie aber in nicht seltenen Fällen modifizieren oder gar ersetzen. Was bedeutet dies, daß man binnen dreizehn Jahren so nachhaltige Veränderungen vornimmt?

Im gleichen Jahr 1968 erschien dann die deutsche Übersetzung des auch international sehr erfolgreichen Holländischen Katechismus von 1966. Dieser wurde im Auftrag der niederländischen Bischöfe erarbeitet und von ihnen vorgelegt; die langen Auseinandersetzungen um ihn mit Rom ließen sich schließlich mit einigen Auflagen beilegen. Diese „Glaubensverkündigung für Erwachsene", wie der deutsche Titel lautet, bleibt auch heute noch empfehlenswert. In einem mutigen Aufriß legt sie mit Hilfe biblischer und anthropologischer Erkenntnisse den christlichen Glauben so dar, daß alle Überlegungen bei der Darlegung des Glaubens an Gott enden, die doch sonst immer am Anfang steht.

Doch hiermit war die Entwicklung keineswegs zu Ende. Als der Deutsche Katechetenverein einen neuen Katechismus plante, haben gleichsam im Alleingang und aus Gründen, die hier unerörtert bleiben können, die Bischöfe Josef Stimpfle von Augsburg und Franz Hengsbach von Essen den Auftrag zu einem eigenen Katechismus gegeben, der 1978 erschien. Ihm folgte dann 1980 der von der Lehrbuchkommission der Deutschen Bischofskonferenz genehmigte Katechismus des Katechentenvereins.

Noch einmal bald darauf, 1985, wurde dann der bislang letzte deutsche „Katholische Erwachsenenkatechismus" von der Bischofskonferenz herausgegeben. Der zweite Teil über die christliche Ethik steht noch aus. Wegen der besonderen Schwierigkeiten gerade dieses Gegenstands hat sich sein Erscheinen bislang immer wieder verzögert.

Gleichzeitig mit diesen Veröffentlichungen erschienen auch in einer Reihe anderer Länder neue Katechismen, die zum Teil ins Deutsche übersetzt sind. Aufs Ganze gesehen entstand also eine Vielzahl von Katechismen, die nicht selten, wie insbesondere der Holländische und der deutsche Erwachsenenkatechismus, sehr erfolgreich waren, mindestens was die hohen Auflagezahlen angeht. Man geht aber wohl nicht fehl in der Annahme, daß in erheblichem Maß auch in ihnen gelesen wurde, wenn man schon nicht erwarten kann, daß so umfangreiche Bücher über die Glaubenslehre von A bis Z studiert werden.

Sucht man sich also heute über den Glauben zu informieren, bleibt einem die Wahl nicht erspart. Man kann und muß entscheiden zwischen verschiedenen, übrigens durchweg kirchlich akzeptierten Katechismen, die keineswegs einfach identisch sind. Was aber besagt es, wenn dieser eine Glaube in verschiedenen Katechismen durchaus auch unterschiedlich zum Ausdruck gebracht werden kann?

Zu allen kommt jetzt der umfangreiche „Katechismus der katholischen Kirche" hinzu, der inzwischen überall „Weltkatechismus" genannt wird. Ihm eignet in der Tat besonderes Gewicht, da er vom Papst approbiert wurde und für die Gesamtkirche als „sicherer und authentischer Bezugstext für die Darlegung der katholischen Lehre und in besonderer Weise für die Ausarbeitung der örtlichen Katechismen dient" [1]. Nicht von ungefähr ist er „in erster Linie für die Bischöfe als Lehrer des Glaubens und Hirten der Kirche" bestimmt (12). Die Idee zu diesem Katechismus entstand auf der außerordentlichen Bischofssynode 1985 in Rom, wohl wesentlich mitinitiiert durch den deutschen Erwachsenenkatechismus; der Text wurde seit 1986 durch eine kleine Gruppe von sieben Bischöfen erarbeitet, 1989 dem Weltepiskopat mit dem Vermerk „Geheim" zur Stellungnahme zugesandt und nun unter ungewöhnlicher Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit Ende 1992 in der französischen Originalfassung und im Mai 1993 in amtlicher deutscher Übersetzung vorgelegt.

Nachdem er auch hierzulande erhebliches Aufsehen der Medien verursacht und

in gewohnter Einseitigkeit entweder hochgelobt oder verrissen wurde – es macht schon nachdenklich, daß auch als führend geltende und sich so verstehende Zeitungen extreme Stellungnahmen bevorzugten –, möchte ich im folgenden weder das eine noch das andere betreiben. Vielmehr geht es mir darum, anhand einiger ausgewählter zentraler Beispiele die Eigenart dieses Katechismus herauszustellen und damit dem Leser ein eigenes Urteil zu ermöglichen. Hierzu soll, wo es sich empfiehlt, der Entwurf des Weltkatechismus von 1989 und vor allem der Deutsche Erwachsenenkatechismus von 1985 herangezogen werden.

## „Ich glaube – Wir glauben"

Der Weltkatechismus beginnt wie der Catechismus Romanus von 1566 mit dem Glaubensbekenntnis (und läßt diesem ebenfalls die Sakramente, die Zehn Gebote und das Vater unser als Hauptteile folgen). Dieser erste Teil beginnt mit einem Abschnitt „Ich glaube – Wir glauben", der für den ganzen Katechismus maßgeblich ist. Der Abschnitt geht aus von dem Verlangen des Menschen nach Gott, das er nicht eben glücklich mit „Der Mensch ist ‚gottfähig'" (27) überschreibt. Dann folgt die Darlegung „Gott geht auf den Menschen zu" (50) über die Offenbarung, ihre Überlieferung durch die Geschichte hindurch und besonders in der Schrift. Er schließt mit der „Antwort des Menschen an Gott" (142), dem Glauben, der sowohl individuell wie gemeinschaftlich vollzogen wird. Dieser Text über den Glauben als Antwort des Menschen an Gott beginnt mit einem Motto aus dem Zweiten Vatikanum:

„*Durch seine Offenbarung* ‚redet ... der unsichtbare Gott aus dem Übermaß seiner Liebe die Menschen wie Freunde an und verkehrt mit ihnen, um sie in die Gemeinschaft mit sich einzuladen und in sie aufzunehmen' (Dei verbum 2)" (142).

Nach der Feststellung, daß die dieser Einladung angemessene Antwort der Glaube ist, sagt der Katechismus:

„*Durch den Glauben* ordnet der Mensch seinen Verstand und seinen Willen völlig Gott unter. Er gibt Gott, der sich offenbart, mit seinem ganzen Wesen seine Zustimmung. Die Heilige Schrift nennt diese Antwort des Menschen auf den sich offenbarenden Gott ‚Glaubensgehorsam'" (143).

Der Entwurf hatte an dieser Stelle als Antwort des Menschen auf die Offenbarung Gottes noch von einem „Gegengeschenk" gesprochen, durch das „‚der Mensch als ganzer sich Gott überantwortet'" (so ein Zitat des Zweiten Vatikanums). Erst dann hatte der Entwurf weitergeführt mit einem Zitat des Ersten Vatikanums, in dem ein „voller Gehorsamsdienst des Verstandes und des Willens" ausgesagt wird und auf das ich noch einmal zurückkomme. Der Weltkatechismus nun streicht und strafft damit seine Aussage. Nach ihr wird also unmittelbar der Glaube als ein Akt des Menschen interpretiert, der als „unterordnen" qualifiziert wird. Um jedes Mißverständnis zu beseitigen, wird schon hier von „Glaubensgehorsam"

gesprochen und der nächste Punkt, mit dem der Artikel „Ich glaube" interpretiert wird, ebenso überschrieben (144).

Dieser beginnt noch einmal nachdrücklich mit einer Erklärung des Wortes „gehorchen", indem nämlich die lateinische Etymologie „ob-audire" hinzugefügt und erläutert wird mit „sich dem gehörten Wort in Freiheit unterwerfen" (144). Hier ist nun ein Fehler stehengeblieben, der sich schon im Entwurf fand, daß nämlich auch das lateinische „oboedire" als „unterwerfen" interpretiert wird, während es doch ein „entgegen-hören", ein „jemandem Gehör geben, sein Ohr leihen" bedeutet. Vielleicht wurde hiermit die griechische Etymologie verwechselt, wo es „hypakuein", nämlich „von einer tieferen Ebene her hören" heißt (dem ein „sub-audire" im Lateinischen entsprechen würde, das es freilich nicht gibt).

Daß der Weltkatechismus mit „Glaubensgehorsam" ein solches „Darunterhören" („hypakoe") meint, zeigt der Verweis auf den Römerbrief (1,5). Man hätte allerdings zum Thema Glauben auch andere Stellen des Römerbriefs zitieren können, etwa 5,1, wo als fundamentale Aussage erscheint, daß wir, „gerechtfertigt aus Glauben, Frieden haben zu Gott durch unseren Herrn Jesus Christus". In den Evangelien fehlt das Substantiv „Gehorsam" völlig und das Verbum „gehorchen" kommt nur dreimal vor: Es gehorchen aber die Winde und das Meer, die bösen Geister und schließlich die Wurzeln des Maulbeerbaums (Lk 17,6)! Nach „Glaubensgehorsam" sucht man in der direkten Jesustradition vergeblich. Der Weltkatechismus beschreibt demgegenüber den Glauben zuerst und wesentlich als „sich unterordnen" und „sich unterwerfen".

Nun kennen wir die Geste der Demut, Verehrung und Bitte, sich niederzuwerfen. Biblisch wird sie nicht eben selten genannt, neutestamentlich angefangen von den Weisen, die vor dem Kind in Bethlehem niederfallen und es verehren, bis hin zu dem Aussätzigen, der Jesus um Heilung bittet (Mt 8,2). Immer noch vollzogen wird dieser Ritus am Karfreitag oder bei der Priester- und Bischofsweihe. Ich möchte diesen Vollzug keineswegs abwerten. Lediglich sei die Frage gestellt, ob das „Sich-Unterwerfen" dominant, nämlich an erster und entscheidender Stelle als Gesamtinterpretation des Glaubens dienen kann.

Daß der Weltkatechismus diese Vorstellung nicht lange aufrechterhalten kann, zeigt sich gleich anschließend, wenn als Vorbild des Glaubens Abraham genannt wird. Sein Glaube als Gehorsam führt nämlich unverzüglich dazu, „wegzuziehen", wie der Katechismus unter Verweis auf den Hebräerbrief (11,8) sagt (145). Er unterstreicht das Pilgerdasein Abrahams mit dem anschließend zitierten zentralen Wort über den Glauben, wiederum mit dem Hebräerbrief (11,1):

„Glaube ist Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht" (146).

Hier ist nicht von „Unterwerfen" die Rede (mit der Folge, zu „unterliegen"), sondern vom „Stehen", von dem festen „Darunter-Stehen", von einem „Standhalten" („hypostasis").

Der Katechismus schließt nun erst die Aussagen an, daß der Glaube „eine *persönliche Bindung des Menschen an Gott* und zugleich, untrennbar davon, *freie Zustimmung zu der ganzen von Gott geoffenbarten Wahrheit*" ist (150). Er entfaltet diese Aussage als Glauben an Gott, an Jesus Christus, an den Heiligen Geist, und fügt hinzu, daß er Gnade, aber auch menschlicher Akt ist (150–155).

Die ausführlicheren Hinweise zum Glauben als menschlichem Akt beginnt der Weltkatechismus wiederum, damit zurückkehrend zum Anfang, mit der Feststellung, daß es unserer Würde nicht widerspricht, „dem offenbarenden Gott im Glauben vollen Gehorsam des Verstandes und des Willens zu leisten", wie es in einem Zitat des Ersten Vatikanums heißt (154). Interessant ist, daß „Gehorsam" hier im Urtext „obsequium" heißt, nämlich das „Befolgen", nicht aber mehr ein „Hören". Und unter diesem Obersatz des Ersten Vatikanums folgen in sich durchaus richtige Aussagen über Glaube und Verstand, über Freiheit und Notwendigkeit des Glaubens, über ihn als „Beginn des ewigen Lebens" (163 ff.). Der insgesamt kurze Abschnitt über den Gemeinschaftscharakter des Glaubens „Wir glauben" nimmt keine grundsätzlich neuen Aspekte bezüglich der Frage des Glaubens auf.

Demgegenüber hat der Katholische Erwachsenenkatechismus, dessen Entwurf vom damaligen Tübinger Dogmatiker und jetzigen Bischof Walter Kasper stammt, den Glauben wesentlich anders bestimmt. Schon in der Überschrift des einschlägigen Abschnitts wird der Glaube als „Weg des Menschen zu Gott" bestimmt, er wird erläutert an Abraham, der dem Ruf Gottes „glaubt, d. h. er nimmt Stand in Gottes Wort und macht sich der göttlichen Weisung gemäß auf den Weg". Dieser Weg wird dann näher als „Weg auf *Hoffnung* hin" beschrieben, zu dem ein „Wagnis, ein Loslassen alter Sicherheiten und eine *Umkehr* gegenüber der gewohnten Sicht- und Handlungsweise" gehört; Glaube erscheint, wie der Erwachsenenkatechismus zusammenfassend feststellt, als „ein *alles umfassender Lebensentwurf und eine ganzheitliche Daseinshaltung*" [2].

Auch die Erklärung des Glaubensbekenntnisses, die Joseph Ratzinger noch als Theologieprofessor vorgelegt hat, bezeichnet Glauben als eine „die Tiefe der Existenz anfordernde Entscheidung, die allzeit ein Sichherumwenden des Menschen forderte", hat der Glaube doch „etwas von einem abenteuerlichen Bruch und Sprung an sich". Zu Recht weist Ratzinger auf das wichtige Schriftwort des Jesaia (7,9) hin, das Luther übersetzt: „Gläubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht", das aber besser übersetzt wird: „Wenn ihr nicht glaubt (wenn ihr euch nicht an Jahwe *festhaltet*), dann werdet ihr keinen *Halt* haben". Und er macht aufmerksam auf das hier verwendete Wort „aman", das uns in dem Wort „Amen" als Bekräftigung des Gebets geläufig ist; dieses Wort mit einer Vielfalt von Bedeutungen umschließt also „Wahrheit, Festigkeit, festen Grund", so daß von hierher die Aussage des Hebräerbriefs nicht fernliegt, die von einem „Feststehen" spricht. Gern schließe ich mich der Zusammenfassung Ratzingers an, wenn er den Glauben als „dem Wis-

sen inkommensurable Form des Standfassens des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit" beschreibt und wenn er ihn konkret bestimmt als „das Finden eines Du, das mich trägt und in aller Unerfülltheit und letzten Unerfüllbarkeit menschlichen Begegnens die Verheißung unzerstörbarer Liebe schenkt"[3]. Nicht von ungefähr überschreibt Joseph Ratzinger diesen Abschnitt mit „Glaube als Stehen und Verstehen".

Es wäre dringlich gewesen, daß der Weltkatechismus diesen Aspekt hätte leitend sein lassen, wenn er seinem Motto gefolgt wäre, daß Gott die Menschen „wie Freunde" anspricht.

## „Auferstanden von den Toten"

Leben und Sterben Jesu von Nazaret beziehen ihre herausragende Bedeutung erst durch den Glauben, daß dieser Gekreuzigte nicht im Tod geblieben ist, sondern auferweckt wurde. Dieses Geschehen, das nicht nur mit „auferweckt werden", sondern auch mit „auferstehen" oder – besonders nach dem vierten Evangelisten – mit „erhöht werden" zum Ausdruck gebracht wird, hat erst jenen Glauben zur Folge, daß dieser Jesus zugleich der Messias, der Sohn Gottes und Herr ist. Von diesem Glauben zeugen die Evangelien von Anfang ihrer Berichte an, sie stellen das Leben Jesu als das des Erhöhten dar. Weil dem so ist, fragen wir inzwischen sorgfältig nach dem Leben Jesu. Nicht als ob sich eine Biographie schreiben ließe – davon geht auch der Weltkatechismus nicht mehr aus (514), wenn er auch die ausdrückliche Aussage des Entwurfs nicht beibehalten hat –; dazu reichen die neutestamentlichen Texte nicht nur nicht aus, sie verfolgen vielmehr eine völlig andere Intention. Sie interessiert nämlich nicht die Frage, was historisch geschehen ist; sie wollen vielmehr verkündigen, was sie an Großtaten Gottes an Jesus und durch ihn an sich selbst erfahren haben. Uns hingegen interessiert sehr wohl auch die Frage, was wir einigermaßen mit Sicherheit im Leben Jesu als historisch erkennen können.

Daß und in welchem Maß nun der Weltkatechismus diese beiden verschiedenen Fragerichtungen, nämlich die Frage nach dem historischen Wissen vom Leben Jesu und die Frage nach den Verkündigungsinhalten, vermischt und damit verkennt, zeigt die gesamte Darstellung über das Leben Jesu, das der Katechismus unter das Leitwort „Mysterien" oder „Mysterium" stellt (512). Folglich spricht er durchgängig das irdische Leben Jesu als „Mysterium" an und verdeckt damit, daß Jesus ein ‚normales' irdisches Leben gelebt hat. Immer, wenn wir diesen Aspekt meinen, verwenden wir nach inzwischen gängigem Sprachgebrauch den Namen „Jesus"; wenn aber von ihm aufgrund der nachösterlichen Glaubenserfahrung als demjenigen die Rede ist, als der er durch die Auferweckung erwiesen wurde, sprechen wir von „Christus" oder „Jesus Christus". Bei der Erörterung des Namens „Jesus"

(430ff.) sowie des ursprünglichen Titels „Christus", der ja „Messias", „Gesalbter" bedeutet (436ff.), verzichtet der Weltkatechismus auf jeden diesbezüglichen Hinweis. So bleibt unerfindlich, warum er in einem Abschnitt über „Die gemeinsamen Grundzüge der Mysterien Jesu" einmal „Das ganze Leben Jesu" und dann unvermittelt und unerörtert zweimal „Das ganze Leben Christi" sagt (516ff.). Man erfährt nicht, ob sich dahinter eine theologische Tendenz oder aber eine Nachlässigkeit verbirgt.

Der Weltkatechismus versäumt so jede Chance, die durch die theologische Entwicklung in den letzten Jahrzehnten gewonnenen neuen, den Blick auf Jesus, den Christus, nachhaltig schärfenden und seine Wirklichkeit deutlicher herausstellenden Ergebnisse zu vermitteln. Heute den christlichen Glauben darstellen zu wollen und dabei Noah und Abraham ebenso als historische Gestalten wie die Himmelfahrt als historisches Ereignis erscheinen zu lassen, geht nicht an. In besonderer Weise bündelt sich diese Problematik verständlicherweise bei der Behandlung der Auferweckung bzw. Auferstehung. Schwerwiegend, weil an eine bestimmte, in unserem Kulturraum ursprünglich platonische Philosophie gebunden, erscheint die Konzeption des Todes als Trennung von Leib und Seele (1005, vgl. 1016). Wie kann dann von einem „Aufenthalt Christi im Grab" die Rede sein, der „die reale Verbindung zwischen dem leidensfähigen Zustand Christi vor Ostern und seinem jetzigen verherrlichten Zustand als Auferstandener" bildet (625)? Kann nicht nur der Leib, und zwar der Leib *Jesu*, im Grab gelegen haben? Denn kurz zuvor (624) war auch für ihn ausdrücklich sein „Totsein" als „Zustand der Trennung zwischen seiner Seele und seinem Leib" charakterisiert worden. Noch problematischer erscheint die Aussage, daß nach dem „Tod Christi" – es müßte „Tod Jesu" heißen – „sein Leib mit der Person des Gottessohnes vereinigt blieb" (627 unter Verweis auf Thomas von Aquin). Ein Unbehagen gibt der Weltkatechismus mit der Feststellung zu erkennen, daß Jesus nach dem Tod, den er wie alle Menschen erlitt, sich „der Seele nach zum Aufenthaltsort der Toten" begab (632).

Dann aber wird das „Mysterium der Auferstehung Christi" als „Das geschichtliche und transzendente Ereignis" bezeichnet (so die Überschrift 639, vgl. 647). Mit der gleichen Terminologie wird auch die Himmelfahrt qualifiziert (660). Schon früher war von Petrus gesagt worden, daß er „den transzendenten Charakter der Gottessohnschaft Jesu" erkannte (443).

Es ist schon unerfindlich, warum und inwiefern die Auferstehung, genauer gesagt, das „Mysterium der Auferstehung" als ein „transzendentes Ereignis" bezeichnet wird – „transzendent" scheint einfach einen „Eingriff Gottes selbst in die Schöpfung und in die Geschichte" zu bezeichnen (648). Doch fragt sich erst recht, was hier mit der Bestimmung „geschichtlich" gesagt werden soll. Der Katechismus unterstreicht nämlich, daß die Auferstehung „ein wirkliches Geschehen" ist – was ich keineswegs bestreiten, sondern vielmehr unterstreichen möchte –, und fügt hinzu, daß dieses Mysterium, die „Auferstehung als transzendentes Ereignis" (647),

näherhin bestimmt werden muß als „ein wirkliches Geschehen, das sich nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes geschichtlich feststellbar manifestiert hat" (639). Das Ereignis der Auferstehung und Erhöhung hat sich aber gerade nicht selbst manifestiert. Noch das Matthäusevangelium, das über die anderen Passionsberichte hinaus von Wächtern am Grab berichtet, sagt von diesen, daß sie während des Vorgangs der Auferstehung geschlafen haben; wenn diese Soldaten – tatsächlich historisch – am Grab waren, was viele Exegeten mit guten Gründen nicht annehmen, so können auch sie nicht als Zeugen dienen. Der Katechismus weiß denn auch, daß es Augenzeugen nicht gegeben hat (647).

Nach biblischem Zeugnis hat sich nämlich nur der Auferweckte und Auferstandene „sehen lassen", „er erschien", wie wir oft, aber ungenau übersetzen („ophthe", was genau übersetzt „er wurde gesehen" bzw. „er ließ sich sehen" besagt, so schon nach alttestamentlicher Formulierungsweise von den „Erscheinungen" Gottes). Inzwischen aber hat sich der Sprachgebrauch herausgebildet, „geschichtlich" im Sinn von „historisch" nur zu verwenden für die Lebenszeit zwischen Geburt und Tod, auf Jesus bezogen folglich für alle Begebenheiten, die er bis in seinen Tod hinein erlebt hat. In diesem Sinn ist der Tod das letzte, was „historisch" erlebt werden kann. Die Auferweckung bedeutet aber gerade den Überschritt aus der Geschichte in die Wirklichkeit nach dem Tod, für die wir keine adäquate Wahrnehmungsmöglichkeit und Aussageweise mehr haben.

Die Erscheinungserzählungen stellen nach heute gängiger theologischer Annahme Versuche dar, Erfahrungen der Jünger nach dem Tod Jesu wiederzugeben, die sie veranlaßten, von ihm als dem zu sprechen, den Gott nicht im Tod gelassen hat. Die Plastizität bis hin zum Essen und Trinken mit Jesus sowie zu Berührungen (vgl. 645) sind gleichsam bildhafte Verdeutlichungen jener Erfahrungen, die, wie andere mystische Erfahrungen auch, nicht adäquat wiedergegeben werden können. Von dieser Aussageweise der Verkündigungserzählungen vom Auferstandenen sagt der Katechismus nichts. Vielmehr beläßt er es bei einer undeutlichen, genauer gesagt, unverständlichen Aussage, daß „die Auferstehung in dem, worin sie über die Geschichte hinausgeht, im Herzen des Glaubensmysteriums" bleibt (647).

Der Katechismus hätte besser daran getan, die Auferstehung als „wirkliches Geschehen" zu qualifizieren, das gerade nicht mehr dieser unserer Geschichte zugehört, wie sich aus den ihrerseits wiederum geschichtlichen Erfahrungen der Jünger und Apostel ergibt, aus denen heraus sich die Verkündigung von der Auferwekkung, Auferstehung und Erhöhung gebildet hat. Schon damit hätte der Katechismus genügend die „Hypothese" abgewehrt, die er zu Recht für unhaltbar hält, daß nämlich „die Auferstehung ein ‚Erzeugnis' des Glaubens (oder der Leichtgläubigkeit) der Apostel gewesen sei" (644). Die theologische Formulierungsweise, daß die Auferstehung „nicht der physischen Ordnung angehört" und daß man sie folglich „nicht als ein geschichtliches Faktum anzuerkennen" braucht (vgl. 643), bedeutet gerade nicht, sie als unwirklich, als Phantasiegebilde anzusehen.

Es fragt sich, warum sich der Weltkatechismus nicht dem deutschen Erwachsenenkatechismus angeschlossen hat, der gegenwärtigen Aussagemöglichkeiten qualitativ besser entspricht. Dessen zentrale Aussage lautet:

„Der irdische und gekreuzigte Jesus steht mitten in der Geschichte; auch die Zeugnisse der Apostel von den Erscheinungen des Auferstandenen sind geschichtliche Größen. Die Auferweckung Jesu als Machttat Gottes dagegen ist zwar durch seinen Tod geschichtlich fixiert, sie überschreitet aber den menschlich-geschichtlichen Erfahrungshorizont... Damit ist die Auferstehung kein ‚historisches Ereignis' im üblichen Verständnis, d.h. ein Ereignis, das allgemein nachprüfbar, mit anderen Ereignissen vergleichbar, in den Gang der Geschichte eingeordnet und der Vernunft begreiflich gemacht werden könnte." [4]

Mindestens hier wird deutlich gesagt, daß die Auferstehung geschichtlich nur durch den Tod Jesu (!) fixiert werden kann, ist doch dieser der Überschritt aus der Geschichte heraus, so daß alles, was nun geschieht, „jenseits" der Geschichte stattfindet, die wir nur als menschliche, irdische Geschichte erfahren und beschreiben können. Zu dieser Geschichte gehören dann auch, um es zu wiederholen, die Erfahrungen der Jünger, die wir Erscheinungen nennen. Von der – geschichtlichen – Realität dieser Erfahrungen bleibt auszugehen, aber das heißt gerade nicht, daß die Erscheinungen „Fakten", etwa ein gemeinsames Essen mit Jesus, berichten wollen und berichten.

Konsequent stellt der Erwachsenenkatechismus fest, daß der Auferstandene „in die nicht mit den Sinnen wahrnehmbare, zeitüberlegene Welt Gottes ein(geht)". Und er fährt in einer etwas zu präzisierenden Aussage fort:

„So ist die Auferstehung ein im Raum der Geschichte erfolgtes, an der geschichtlichen Person Jesu von Nazaret sich vollziehendes, deren eigene Geschichte vollendendes und die Vollendung aller Geschichte einleitendes Geschehen, das grundsätzlich nur im Glauben zugänglich ist, weil es nur durch Gott möglich ist." [5]

Mit der vorsichtigen Formulierung vom „Raum der Geschichte" wird gerade gesagt, daß die Auferstehung selbst nicht als Geschichte bezeichnet wird, da Jesus mit dem Tod die Geschichte hinter sich gelassen hat. Die geschichtliche, genauer gesagt, historische Dimension und die „zeitüberlegene Welt Gottes" sind nicht mehr auf einer Ebene darstellbar.

Mit dem Tod Jesu entfällt übrigens alle Chronologie. Daß also bildhaft zu verstehen ist, daß der Leib bzw. der Leichnam Jesu drei Tage im Grab gelegen hat (638), hätte der Katechismus in einem nun 25 Jahre alten Buch von Karl Lehmann erfahren können[6]. Und daß weder die Berichte vom 40tägigen Verweilen bis zur Himmelfahrt (Apg 1,3; nach dem Lukasevangelium hingegen geschah die Himmelfahrt bereits am Abend des Auferstehungstags!) noch diese selbst „historisch" in dem eben dargelegten Sinn sind, daß sie vielmehr Verkündigungserzählungen darstellen, sagt der Katechismus nirgends. So aber vermag er nicht jene Vertiefung deutlich zu machen, die die neutestamentlichen Aussagen auf dem Hintergrund alttestamentlicher Vorstellungen von Jesus als dem Messias und dem Sohn Gottes haben deutlich machen wollen.

## „Das Leben in Christus" – „Das Gewissen"

Von allem Anfang an war klar, daß die Ausführungen des dritten Teils zur (christlichen) Ethik „Das Leben in Christus" besonderer Skepsis ausgesetzt sein würden, da hier wie sonst nirgends die heißen Eisen angefaßt werden müßten. Was dies angeht, gibt es aufschlußreiche Veränderungen: Vor Jahrzehnten war viel mehr und viel umfassender die Exegese das gefährlichste Fach. Immerhin hat sich Fritz Tillmann (1874–1953) nach seiner exegetischen Habilitation aufgrund der Inangriffnahme einer exegetischen Kommentarreihe so exponiert, daß er 1913 in das ruhige Gebiet der Moraltheologie überwechselte! Heute würde man eher die umgekehrte Richtung wählen.

Tatsächlich ließ der Entwurf des Weltkatechismus für das Gebiet der Ethik Schlimmes befürchten. Der ganze erste Teil – der zweite war den Zehn Geboten gewidmet – stand unter dem Obertitel „Das Gesetz Christi", und noch die Seligpreisungen der Bergpredigt standen unter der Kapitelüberschrift „Das Gesetz, welches Leben gibt" und der Artikelüberschrift „Das neue Gesetz". Auf den genannten drei Ebenen wird von Gesetz geredet, unter welches die Seligpreisungen fallen.

Trägt der dritte Teil wie der Entwurf den Titel „Das Leben in Christus", so ist nun der erste Abschnitt statt mit „Gesetz" mit „Die Berufung des Menschen: Das Leben im Heiligen Geist" betitelt. Er handelt – wie der Entwurf – zunächst über „Die Würde des Menschen" (1700). Dann folgt die Erwägung über „Unsere Berufung zur Seligkeit" mit den Seligpreisungen (1716). Diese fallen jetzt also nicht mehr unter das „Gesetz", sondern befinden sich in einer Art Präambel zu den weiteren ethischen Aussagen. Es schließt sich, wiederum ausführlicher und angemessener als im Entwurf, der Artikel über „Die Freiheit des Menschen" an (1730). Auch die folgenden Artikel über Sittlichkeit der Handlungen (1749), Leidenschaften (1762), Gewissen (1776), Tugenden (1803) und Sünde (1846) sind erheblich erweitert worden. Es folgt noch das Kapitel über die menschliche Gemeinschaft (1878), ehe dann als abschließendes drittes Kapitel dieser Grundlegung „Das Heil Gottes: Das Gesetz und die Gnade" folgt. Auch hier zeigt schon die Überschrift das Bemühen, über ein dominantes juridisches Verständnis hinaus, nämlich die Orientierung am „Gesetz", nun das Element der Gnade wesentlich miteinzubeziehen; freilich findet sich in dem Abschnitt über „Das neue Gesetz – das Gesetz des Evangeliums" doch wieder eine zu starke Dominanz der juridischen Terminologie.

Um ein genaueres Urteil über diesen ethischen Teil zu ermöglichen, möchte ich statt der heftig umstrittenen unmittelbar aktuellen Themen einen anderen, fundamentalen Abschnitt wählen, nämlich den über das Gewissen. Dieser beginnt mit einem ausführlichen Zitat des Zweiten Vatikanums, daß der Mensch „im Innersten seines Gewissens ein Gesetz (entdeckt), das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß... ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist,

dem zu gehorchen eben seine Würde ist" (1776). Der Katechismus zitiert dann das Konzil weiter, daß das Gewissen „der verborgenste Kern und das Heiligtum des Menschen (ist), in dem er allein ist mit Gott, dessen Stimme in seinem Innersten widerhallt".

Damit hat der Katechismus einen schwierigen Text des Zweiten Vatikanums aufgenommen. Denn er beginnt mit der Feststellung eines „Gesetzes" im Menschen, dem zu „gehorchen" ist; zur Erhärtung dieses Grundsatzes spielt der Konzilstext auf die berühmte Stelle des Römerbriefs an (2,14–16), in der Paulus von den Heiden spricht, die ja das (mosaische) Gesetz nicht haben. Das Konzil zitiert nicht, daß, wie es bei Paulus auch heißt, die Heiden „sich selbst Gesetz sind". Wo es aber zitiert, tut es dies ungenau, denn Paulus spricht nicht von einem „Gesetz", sondern von einem „Werk des Gesetzes", das ins Herz geschrieben ist; er sagt auch nicht, daß dieses Gesetz „von Gott" eingeschrieben ist. Völlig über den Paulustext hinaus geht die Aussage, daß diesem Gesetz „zu gehorchen eben seine (d.h. des Menschen) Würde ist". So wichtig ist offensichtlich das „Gehorchen", daß es durch eine Verdoppelung unterstrichen und überdies als „Würde" des Menschen bezeichnet wird.

Ohne weitere Kennzeichnung, daß in der Konzilsaussage nun noch eine zweite Zitation[7] vorliegt, nämlich ein Text aus einer Ansprache von Pius XII., findet der Leser des Weltkatechismus nun das Gewissen als „verborgenste(n) Kern" und als „Heiligtum" des Menschen bezeichnet. Und es folgt die schon vorchristliche, stoische Vorstellung vom Gewissen als Stimme Gottes im Menschen.

Dieser Ansatz wird nicht weiter erläutert; statt dessen wird im folgenden über „Das Gewissensurteil" und völlig zu Recht über „Die Gewissensbildung" gehandelt. Aber es bleibt unerörtert, daß der Konzilstext hier eine nicht ausräumbare Spannung enthält: Einmal ist das „Werk des Gesetzes" dem „Herzen eingeschrieben", zum anderen ist das Gewissen das „Heiligtum", in dem die Stimme Gottes zu hören ist. Es wäre schön, wenn wir so, zumal in schwerwiegenden Situationen, die Stimme Gottes deutlich und eindeutig in unserem Inneren vernehmen könnten! Was aber ist mit all den kulturanthropologischen Differenzen gerade in Gewissensfragen? Ob die Inder, um nur ein extremes Beispiel zu wählen, bei der Witwenverbrennung ein schlechtes Gewissen haben? Kurz: Anthropologisch und damit auch christlich sind diese Bestimmungen des Gewissens, die der Weltkatechismus dem Konzilstext entnimmt, in wichtiger, fundamentaler Hinsicht unzureichend. Auch hier ist wieder das „Gehorchen" das zentrale Anliegen. Dringlich wäre daher gewesen, den Aspekt der Gewissensbildung weiter auszuführen, nämlich wie in der christlichen Kirche und ihrer Überlieferung heute Gewissensbildung möglich ist, die in der Mitte zwischen einem laschen und einem skrupulösen zu einem immer differenzierteren, intensivierteren und reiferen Gewissen führt.

Wichtig ist, daß nun – wiederum über den Entwurf hinaus – ein eigener Abschnitt über „Das irrende Gewissen" (1790) formuliert worden ist. Aber auch hier

bleibt das Unbehagen, daß nicht wenige Verhaltensweisen der Christen nun unter diese Rubrik eingeordnet werden müssen, da auch viele Christen allem Anschein nach ziemlich unproblematisch anders handeln, als kirchliche Lebensanweisungen oder auch Kirchengebote besagen. Dies gilt etwa für den Verstoß gegen das Sonntagsgebot, der schlicht als schwere Sünde bezeichnet wird (2181), ein besonderes Problem, weil hier ein Kirchengebot eine schwere Sünde nach sich zieht. Müßte man nicht angesichts so vieler schwerer Sünden dieses Gebot aufheben, wenn man nicht ständig zum „irrenden Gewissen" seine Zuflucht nehmen will? Immerhin wird die Möglichkeit eines solchen Gewissensirrtums zugestanden (1793, vgl. noch einmal 1860). Damit wird auch jene Rede des Papstes nicht wiederaufgenommen, in der ein solches irrendes Gewissen faktisch ausgeschlossen ist, da ihr zufolge das Lehramt über dem Gewissen steht[8] und es folglich kein irrendes, sondern allenfalls nur ein – vielleicht ohne Schuld – unfolgsames Gewissen geben kann.

Der Weltkatechismus weist also gegenüber dem Entwurf eine deutlich verbesserte Grundlegung für die ethische Fragestellung auf. Gleichwohl läßt er fundamentale Probleme ungelöst. So zieht sich eine Ambivalenz auch durch die weiteren Darlegungen hindurch. Besonders zu beklagen bleibt, daß erwartungsgemäß die von der Öffentlichkeit besonders beachteten Themen der Sexualität keine weiterführende Erörterung gefunden haben. Nicht umsonst hat August Wilhelm von Eiff Stellung dazu bezogen, daß der voreheliche Geschlechtsverkehr im Rahmen einer auf Treue angelegten Partnerschaft auf die gleiche Stufe gestellt wird mit dem von Dirnen und Strichjungen[9]. Nach der Konzeption des Weltkatechismus bleibt es hier wie bisher: Viele leben eben nach ihrem – irrenden – Gewissen.

## Zur Bewertung des Weltkatechismus

Wie also läßt sich der neue Weltkatechismus bewerten? Die drei gewählten Einblicke dürften einen symptomatischen Charakter haben. Sie zeigen, daß es spannend und aufschlußreich ist, die Texte detailliert zu analysieren, die Zitate vor allem aus der Schrift, aber auch aus der reichen kirchlichen Tradition in ihrem ursprünglichen Kontext zu prüfen, sie mit Aussagen des Lehramts sowie dem Katechismusentwurf zu vergleichen und auf dem Hintergrund gegenwärtiger Theologie zu würdigen. Dann zeigt sich, daß auch der Weltkatechismus nicht einfach die stets gleichen Aussagen des Lehramts enthält, sondern seinerseits im Rahmen einer bestimmten Theologie steht.

Grundsätzlich möchte ich das Erscheinen eines solchen Weltkatechismus nicht ablehnen. Es fragt sich aber, ob er zum gegenwärtigen Zeitpunkt möglich ist. Zu groß ist nämlich die Spanne und vielfach auch die Spannung nicht nur zwischen Lehramt und Theologie, sondern auch zwischen verschiedenen Verlautbarungen des Lehramts, und dies sowohl im Vergleich heutiger mit vergangenen als auch

verschiedener heutiger Aussagen. Denn sogar bei letzteren finden sich nicht unwichtige Unterschiede: Sie zeigen sich vielfach im Vergleich von Weltkatechismus und deutschem Erwachsenenkatechismus. Sie treten auch zutage, wenn man die Behandlung biblischer Zitate im Weltkatechismus mit der Ansprache von Johannes Paul II. am 23. April 1993 über die Bedeutung der Exegese in Beziehung setzt. In dieser formuliert der Papst mit großem Nachdruck, daß die Kirche „den Realismus der Menschwerdung" ernst nimmt und folglich „dem historisch-kritischen Studium der Bibel große Bedeutung" zumißt. Doch gerade von diesem Studium findet sich im Weltkatechismus nichts.

Sodann unterstellt der Weltkatechismus eine Anthropologie, die von der Neuzeit so gut wie keine Kenntnis genommen hat, die nicht in der Lage ist, konstruktiv die – nicht einfach unproblematische – Entwicklung zu einer gewissen Mündigkeit des Menschen aufzunehmen. Über die obigen Hinweise zum Verständnis des Glaubens als Gehorchen und Unterwerfen hinaus scheint mir dies am eindrücklichsten bei der Behandlung des ersten Gebots hervorzutreten: Das Anfangszitat, nämlich die Einleitung zur Verkündigung der Zehn Gebote, spricht davon, daß Gott sein Volk „aus dem Sklavenhaus" geführt hat und das Volk sich „nicht vor anderen Göttern niederwerfen" soll.

Doch wird diese Präambel nicht weitergeführt in Überlegungen von einem Leben und Anbeten Gottes durch diejenigen, die erlöst, gerechtfertigt, nun als „Söhne – und Töchter – Gottes", als „Erben" und „Miterben Christi" (Röm 8,14ff.) leben. Statt dessen wird in neutestamentlich veränderter Version dieses Verbots, sich vor anderen Göttern niederzuwerfen, das Jesus in den Mund gelegte Wort zitiert: „In der Schrift steht: Vor dem Herrn, deinem Gott, sollst du dich niederwerfen und ihm allein dienen" (Mt 4,10) (2084, vgl. 2135; vgl. die Parallelstelle Lk 4,8; 2096).

Man darf wohl fragen, ob dieses nur bei Lukas und Matthäus vorhandene Wort aus der Versuchungserzählung, das Jesus dem Satan entgegenschleudert, ein geeignetes Motto für die Behandlung des Dekalogs darstellt. Es dürfte überhaupt ein Mangel sein, daß das erste Gebot fundamental mit alttestamentlichen Zitaten und Vorstellungen erläutert wird, nicht aber von jener „Liebe" ausgeht, die Gott den Menschen wie seinen „Freunden" entgegenbringt, und auch nicht von jenem „Vater unser", das dann den vierten Teil des Katechismus ausmacht. Statt dessen wird nicht versäumt, hier bei der Behandlung der Gottesverehrung noch einmal auf dem paulinischen „Gehorsam des Glaubens" zu insistieren (2087); Gott anzubeten heißt für den Katechismus, „in Ehrfurcht und absoluter Unterwerfung die ‚Nichtigkeit des Geschöpfs' anzuerkennen" (2097). Es bleibt somit zu bedauern, daß der Weltkatechismus durchweg und wesentlich hinter dem deutschen Erwachsenenkatechismus zurückbleibt, der doch auch ein von Rom approbierter Katechismus ist.

Insgesamt trägt der Weltkatechismus eher den Charakter einer Verordnung, er enthält – in einer schier unübersehbaren, undifferenzierten Nebeneinanderord-

nung höchst heterogener Zitate – Lehren und Anweisungen, die anzunehmen und zu befolgen sind. Der Glaube erscheint als Pflicht, statt daß er als Geschenk und Angebot zu einem neuen Leben deutlich wird, welches wir, wie unser irdisches Leben, nicht uns selbst verdanken. Davon, daß Christus „uns zur Freiheit befreit" hat (Gal 5,1; 1741 u. 1748), wird nicht eben viel deutlich. Leider hält es der Weltkatechismus für richtiger und wichtiger, ein im Grund enges Glaubens- und Lebenskonzept festzuzurren, welches verbindlich den Rahmen, und das heißt den engen Rahmen, absteckt, in dem sich die Glaubenden bzw. die Menschen zu bewegen haben. So scheint der Weltkatechismus aus der Angst geschrieben, es möchte alles bergab gehen, statt auf die Kraft und die Faszination dieses Glaubens zu setzen, der ja kein selbstgemachter Glaube ist. Es wäre schön gewesen, den Glauben nicht als Unterwerfung, sondern als Befreiung, als Aufrichten dessen, was gefallen ist, interpretiert zu sehen. Schließlich geht es im Glauben nicht darum, sich zu unterwerfen und am Boden zu liegen, sondern fest zu stehen, wie die orthodoxe Liturgie vor dem Evangelium den Glaubenden zuruft: „Stehet aufrecht."

## ANMERKUNGEN

[1] Johannes Paul II., Ap. Konst. „Fidei depositum" z. Einführung d. Katechismus, in: Katechismus der katholischen Kirche (München 1993) 34. (Die Zahlen in Klammern bezeichnen im folgenden die Nummern dieses Katechismus.)
[2] Kath. Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis d. Kirche, hrsg. v. d. Dt. Bischofskonferenz (1985) 40f.
[3] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (1968, München dtv 1971) 23, 36, 37, 39, 45.
[4] A.a.O. 199f. [5] Ebd. 200.
[6] K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15, 3–5 (Freiburg 1968).
[7] LThK Konzil, Bd. 3 (1968) 328.
[8] Kathpress (Wien), Sonderpublikation 88/8; gekürzt in: KNA Dokumentation 36, 23. 11. 1988.
[9] KNA, Interview 40, 4. 6. 1993.

*Rainald Merkert*

# Ohne Beziehung keine Kommunikation

Kommunikation ist ein menschliches Urphänomen, ohne sie gäbe es kein Zusammenleben, keine Kultur und Gesellschaft, auch keine Erziehung. Doch so unstrittig dieses Phänomen in seiner anthropologisch fundamentalen Bedeutung ist, so schwer ist es wissenschaftlich zu fassen. In der Vielfalt und Komplexität von Kommunikationsprozessen ist begründet, daß sie von verschiedenen Wissenschaften untersucht werden, daß folglich auch die fachspezifischen Perspektiven und theoretischen Zugriffe verschiedenartig sind. Zu nennen sind keineswegs nur mathematische Informationstheorie und Nachrichtentechnik, mit denen die moderne Kommunikationsforschung nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzte, zu nennen sind vor allem Psychologie (eingeschlossen Sozialpsychologie und Psychiatrie), Soziologie, Kulturanthropologie, Publizistik, Philosophie und Theologie, schließlich die Sprachwissenschaft mit ihren verschiedenen Teildisziplinen. So ist es nicht verwunderlich, daß es eine einheitliche und widerspruchsfreie, gar eine einzige Kommunikationstheorie nicht gibt, nicht einmal einen allgemein akzeptierten Kommunikationsbegriff.

In der Komplexität der Phänomene ist zum anderen begründet, daß in der wissenschaftlichen Diskussion verschiedene Formen von Kommunikation unterschieden werden, etwa: direkte und indirekte, mittelbare und unmittelbare, wechselseitige und einseitige, private und öffentliche, symmetrische und asymmetrische, verbale und nonverbale, personale und mediale, Face-to-face- und Massenkommunikation; in den einschlägigen Lexika kann man das nachlesen. Die Aufzählung ist nicht vollständig, sie macht aber bereits ausreichend deutlich, daß die genannten Unterscheidungen nicht in systematischer Absicht getroffen worden sind und sich auch nachträglich kaum systematisieren lassen, weil sie unterschiedlichen Intentionen entstammen und mit unterschiedlichem theoretischem Anspruch vorgetragen werden. Die Aufzählung wirft zum anderen die Frage auf, wieweit die Unterscheidungen die tatsächlichen Kommunikationsverhältnisse überhaupt treffen, ob diese nicht eher durch Mischformen, Zwischenformen, fließende Übergänge gekennzeichnet sind.

Doch soll es hier nicht um derlei Unterscheidungs- und Zuordnungsprobleme gehen, ebensowenig um Definitionsfragen. Das ist relativ unergiebig; überdies machen vorgegebene terminologische Fixierungen häufig blind gegenüber der Eigenart von Phänomenen. Als Beispiel dafür soll die sogenannte Massenkommunikation dienen. Ihr gilt seit einigen Jahrzehnten das besondere Interesse der Kom-

munikationswissenschaft. Man kann sogar sagen, daß der Siegeszug der modernen Massenmedien und die mit ihnen auftretende Frage nach ihren tatsächlichen oder vermeintlichen Wirkungen dieser Wissenschaft erst zum Durchbruch verholfen, ihr jedenfalls das heutige Gewicht gegeben hat. Nicht zuletzt deshalb arbeitet man ständig mit der Grundunterscheidung von personaler bzw. Face-to-face-Kommunikation und medialer bzw. Massenkommunikation. Und diese Gegenüberstellung bringt es mit sich, daß mehr die Unterschiede als die Gemeinsamkeiten beider Kommunikationsformen gesehen werden.

In der jüngsten Vergangenheit waren es vor allem die Vertreter der traditionellen Geisteswissenschaften, nicht zuletzt der Pädagogik, die diesen Unterschied betonten – sofern sie sich überhaupt mit Massenkommunikation beschäftigten. Für die Pädagogen ist die Betonung des Unterschieds insofern nicht verwunderlich, als sie in ihrer großen Mehrheit in einer Tradition verwurzelt waren, die den Erziehungs- und Bildungsprozeß als seinem Wesen nach personal verstand. Für sie galt der „pädagogische Bezug" (Nohl), das heißt das personale Verhältnis von Erzieher und Zögling als die Grundlage jeder Erziehungs- und Bildungsarbeit, für sie waren Kategorien wie „Dialog" (Buber) und „Begegnung" (Guardini, Bollnow) fundamental, sie betrachteten „Gespräch und Partnerschaft" als Wesensbestandteile der Erwachsenenbildung. Insofern ist verständlich, daß ihnen der Gedanke absurd erschien, man könne Personen durch Medien ersetzen, personale Beziehung durch mediale, individuelle Gespräche durch Massenkommunikation, und daß sie deshalb großen Wert darauf legten, zwischen beiden Kommunikationsformen zu unterscheiden, anstatt ihren Gemeinsamkeiten nachzugehen.

## Watzlawicks Unterscheidung von Inhalt und Beziehung

Selbstverständlich ist nicht zu bestreiten, daß zwischen personaler und medialer Kommunikation grundlegende Unterschiede bestehen; hier jedoch sollen im folgenden die Gemeinsamkeiten interessieren. Wir gehen aus von Paul Watzlawicks bekannter, heute als unstrittig geltender These, daß Kommunikationsprozesse immer einen Inhalts- und einen Beziehungsaspekt haben und daß der Beziehungsaspekt, obwohl „viel weniger augenfällig", der wichtigere ist. „Der Inhaltsaspekt vermittelt die ‚Daten', der Beziehungsaspekt weist an, wie diese Daten aufzufassen sind." Die Inhalte bekommen also erst durch die Beziehung der Partner zueinander ihr Gewicht und ihre tatsächliche Bedeutung.

Daß für ihn der Beziehungsaspekt der wichtigere ist, weil er den Inhaltsaspekt bestimmt, hat Watzlawick an vielen Beispielen verdeutlicht. Vor allem eines ist unzählige Male zitiert worden:

„Wenn Frau A auf Frau Bs Halskette deutet und fragt: ‚Sind das echte Perlen?', so ist der Inhalt ihrer Frage ein Ersuchen um Information über ein Objekt. Gleichzeitig aber definiert sie damit auch – und

kann es nicht *nicht* tun – ihre Beziehung zu Frau B. Die Art, wie sie fragt (der Ton ihrer Stimme, ihr Gesichtsausdruck, der Kontext usw.), wird entweder wohlwollende Freundlichkeit, Neid, Bewunderung oder irgendeine andere Einstellung zu Frau B ausdrücken. B kann ihrerseits nun diese Beziehungsdefinition akzeptieren, ablehnen oder eine andere Definition geben."[1]

Im einzelnen ist auf Watzlawicks Argumentation hier nicht einzugehen, etwa auf seine umstrittene Unterscheidung von analoger und digitaler Kommunikation, auch nicht auf seine These, daß der Beziehungsaspekt metakommunikativen Charakter habe. Festzuhalten ist jedoch, „daß Beziehungen verhältnismäßig selten bewußt und ausdrücklich definiert werden", um so seltener, je spontaner und „gesunder" sie sind. Sodann ist zu betonen, daß beide Aspekte nicht scharf zu trennen sind, sondern einander wechselseitig bestimmen und durchdringen. Die Beziehung kann sogar in den Inhalt der Kommunikation eingehen, etwa wenn gesagt wird: Ich bitte dich, ich flehe dich an; oder aber: Ich rate dir, ich ermahne dich, ich befehle dir. Die Beispiele zeigen zugleich, daß die Beziehung im Kommunikationsakt nicht jeweils neu definiert oder überhaupt erst hergestellt wird. Das ist nur dann der Fall, wenn man es erstmals mit jemandem zu tun bekommt. In der Regel ist der Charakter der Beziehung vorgegeben, sie hat sich über einen kürzeren oder längeren Zeitraum entwickelt und damit gewissermaßen institutionalisiert, bleibt freilich gleichwohl für weitere Entwicklungen offen.

Wenn Watzlawick zwischen Inhalts- und Beziehungsaspekt unterscheidet, dann hat er allerdings die direkten zwischenmenschlichen Kommunikationsformen im Auge. Ihm als Therapeuten geht es um die „Lösung menschlicher Probleme", die den täglichen Umgang miteinander belasten und die Kontrahenten bis an den Rand des Zusammenbruchs treiben können. Diese Probleme sieht er vor allem auf der Beziehungsebene lokalisiert, auf der sie deshalb auch zu lösen sind. Fragen der Medien- oder Massenkommunikation hingegen interessieren ihn nicht. Wenn jedoch seine Thesen über die Beschaffenheit von Kommunikation zutreffen, wenn also Inhalts- und Beziehungsaspekt für jegliche Kommunikation konstitutiv sind, und wenn es zum anderen sinnvoll sein soll, auch die Mediennutzung als Kommunikation zu bezeichnen, dann müssen seine Thesen auch für diese gelten, und das heißt, dann muß auch in den Prozessen der Massenkommunikation der Beziehungsaspekt eine fundamentale Rolle spielen.

Die Kommunikationswissenschaft scheint sich jedoch für diesen Aspekt wenig zu interessieren, also für die Beziehungen des Publikums zu den Medienakteuren – im Gegensatz zur Regenbogenpresse, die zum guten Teil davon lebt. Es ist nicht schwer, für diese Vernachlässigung Gründe anzugeben. Der Beziehungsbegriff hat eine Fülle von Bedeutungen, die noch einmal zunimmt, wenn man seine lateinische Form „Relation" mitberücksichtigt. Er ist also gar kein kommunikationsspezifischer Begriff. Wir sprechen auch von der Beziehung zu Dingen und Ereignissen, sogar von der Weltbeziehung eines Menschen. Und wenn man den Begriff auf den menschlichen Bereich eingrenzt, bleibt er immer noch sehr umfangreich und damit

ungenau. Er ist kaum zu präzisieren und schon gar nicht zu operationalisieren. Schließlich befassen sich sämtliche Sozialwissenschaften letzten Endes mit den Beziehungen zwischen Menschen.

Aufschlußreich für unsere Fragestellung ist vor allem, daß es längst vor der Erfindung von Film und Fernsehen Beziehungen gab zu Menschen, mit denen man nicht mehr in unmittelbaren Kontakt treten konnte, verstorbenen Angehörigen etwa, oder die grundsätzlich als Partner unmittelbarer Kommunikation unzugänglich waren, Größen aus dem Bereich des Theaters, der Literatur, der Musik, des Sports. Weiterhin gab es Beziehungen zu Gestalten der Geschichte, zu „Helden und Heiligen", selbst über Jahrhunderte hinweg, und es gab sie zu den fiktiven Medienakteuren, speziell den Geschöpfen der Literatur jeglicher Gattung. Welcher Jugendliche hat bei der Lektüre von Karl Mays „Winnetou" nicht eine intensive Beziehung aufgebaut zum Häuptling der Apachen?

Heute nun sind es in erster Linie die realen wie auch die fiktiven Medienakteure des Fernsehens, zu denen das Publikum Beziehungen aufbaut. Zwar sind das nur einlinige Beziehungen, es fehlt ihnen also die Wechselseitigkeit, dennoch sind es für viele höchst intensive Beziehungen. Dies schon deshalb, weil es leibhaftige, sehr lebendige Menschen sind, die auf dem Bildschirm agieren, selbst dann noch, wenn sie gar nicht mehr unter den Lebenden weilen. Man baut zu ihnen Beziehungen auf, obwohl man ihnen nie im Leben von Angesicht zu Angesicht gegenübertritt, den fiktiven Akteuren gar nicht gegenübertreten kann.

## Zugriffe verschiedener Wissenschaften

Je komplexer Phänomene sind, desto weniger sind sie dem empirischen Zugriff der Wissenschaften zugänglich. Andererseits sind die Phänomene, die unter den Beziehungsbegriff gefaßt werden, so unübersehbar, daß man sie nicht ignorieren konnte, verschiedene Wissenschaftsdisziplinen sich also längst mit ihnen befaßt haben, freilich jeweils nur partiell bzw. aus spezifischer und damit eingeengter Perspektive. Nur in seltenen Fällen haben sie dabei auch die Beziehungen zu Medienakteuren mitberücksichtigt und nach deren Eigenart gefragt.

In der Psychologie gibt es den Begriff des „imaginären Gefährten", und dieser Terminus deutet zweifellos auf eine fiktive Gestalt hin. Es werden mit ihm jedoch nicht Medienfiguren bezeichnet, sondern individuell geschaffene Phantasiegestalten, mit denen Jugendliche umgehen, zum Beispiel in ihren Tagträumen, und denen sie anvertrauen, worüber sie mit den realen Menschen ihrer Umgebung nicht sprechen mögen.

Bekannter sind andere psychologische Begriffe, mit denen man bestimmte Beziehungsphänomene zu fassen versucht. Zu nennen ist vor allem der Begriff der Identifikation. Er hat zwar schon bei Sigmund Freud, dem er zugeschrieben wird,

verschiedene Bedeutungen, gleichwohl haben in seiner psychoanalytischen Sicht der Persönlichkeitsentwicklung alle Formen von Identifikationsprozessen den Charakter von Abwehrmaßnahmen; das gilt auch für die Prozesse, die als Projektion bezeichnet werden. Vertreter der Lerntheorie sehen hingegen in der Identifikation eine Nachahmung geliebter Personen, also die Übernahme von Verhaltensweisen, die sie zeigen. Unterstützt wird diese Übernahme von Prozessen der Fremd- und Selbstverstärkung.

Eine Variante dieses Ansatzes ist die Theorie des Lernens am Modell bzw. des Lernens durch Beobachtung: Eine Person verändert ihr Verhalten, nachdem sie das Verhalten einer Modellperson beobachtet hat. Voraussetzung dafür ist, daß die Person positiv bewertet wird. Diesen theoretischen Ansatz hat man auch auf die Film- und Fernsehnutzung übertragen. Die einschlägigen Experimente Albert Banduras haben sogar eine gewisse Berühmtheit erlangt und sind ungezählte Male referiert worden. Er untersuchte, ob und unter welchen Bedingungen Kinder aggressives Verhalten von Medienakteuren übernehmen bzw. welche Merkmale eine Modellperson aufweisen muß, damit Kinder deren Verhalten übernehmen. So interessant solche Fragen sind, es liegt auf der Hand, daß sie nur einen Bruchteil des Beziehungsphänomens zu fassen bekommen.

Innerhalb der Psychologie gibt es weitere Ansätze. In ihrer Sicht hat die zwischenmenschliche Beziehung vor allem den Charakter einer emotionalen Bindung, und dies hat die Medienpsychologin Hertha Sturm veranlaßt, nach den „emotionalen Fernsehwirkungen" zu fragen. Ein Schwerpunkt ihrer wissenschaftlichen Lebensarbeit liegt auf dem Nachweis, „daß Fernseh- und Hörfunkakteure vom Rezipienten sofort mit Gefühlen besetzt werden und daß diese medienvermittelten Emotionen eine bis dahin nicht vermutete Stabilität aufweisen"[2]. Sie hat dann versucht, aus ihren Untersuchungsergebnissen Einsichten für eine „zuschauerfreundliche Mediendramaturgie" zu gewinnen. Damit ist zugleich ihr Forschungsinteresse charakterisiert. Es geht ihr – anders als den kommerziellen Sendern, die unter Zuschauerfreundlichkeit ganz anderes verstehen – um journalistisch effiziente Vermittlungsprozesse. Für diese ist der Beziehungsaspekt tatsächlich von Gewicht, doch er enthält mehr als emotionale Fernsehwirkungen.

Auch in der Soziologie bzw. Sozialisationstheorie sind die zwischenmenschlichen Beziehungen ein zentrales Thema. Die Theoretiker des symbolischen Interaktionismus zum Beispiel stellen die Analyse der Interaktion zwischen Personen ins Zentrum ihrer Arbeit. Sie konzentrieren sich somit auf den Beziehungsaspekt von Kommunikation, und sie tun das so sehr, daß ihnen der Inhaltsaspekt aus den Augen gerät. Sie haben eigene Begriffe in die Diskussion gebracht; zu nennen sind vor allem Empathie und Ambiguitätstoleranz, mit denen sie bestimmte Beziehungsphänomene im Kommunikationsprozeß und deren Sozialisationsfunktion zu verdeutlichen versuchen. Darauf ist hier nicht näher einzugehen, auch nicht auf andere Begriffe in anderen Theorieansätzen, etwa den der sozialen Stützung. Hier

soll es nur um den knappen Hinweis gehen, daß das komplexe Beziehungsphänomen von verschiedenen Wissenschaften analysiert, ebendamit aber auch in seiner komplexen Ganzheit aufgelöst wird; daß zum anderen die Theorieansätze nur selten auf die medialen Kommunikationsprozesse angewendet werden.

Allerdings befassen sich einige Theoretiker auch ausdrücklich mit diesen Prozessen. Schon 1956 wurde für sie in den USA der Begriff „parasoziale Interaktion" eingeführt, manche sprechen auch von „parasozialem Dialog". Diese Wortwahl ist bezeichnend. Zum einen ist sie sozialisationstheoretisch orientiert, geht also vom sozialen – statt personalen – Dialog aus, und zum anderen wertet sie dann Medienkommunikation als parasozial ab: Der Live-Charakter des Films erweckt die Illusion einer Face-to-face-Beziehung. Damit ist auch die Qualität der medialen Beziehung als minderwertig abgetan und die Frage, ob sie nicht trotzdem einen kommunikativen Wert haben könnte, wird gar nicht mehr gestellt. Geschieht das neuerdings doch, etwa im Rahmen des handlungstheoretischen Ansatzes, so erscheint die parasoziale Interaktion auch hier als defizienter Modus von Kommunikation. Bezeichnend ist der häufig anzutreffende Hinweis, sie komme dem Bedürfnis nach Wirklichkeitsflucht entgegen.

Einen ganz anderen Ansatz hat die sogenannte Rezeptionsästhetik[3]. Hatte die traditionelle Literaturwissenschaft im Bann der Werk- und Darstellungsästhetik gestanden und nur nach deren Wirkungsgeschichte gefragt, so wird seit Ende der 60er Jahre die Geschichte der Literatur als ein Prozeß ästhetischer Kommunikation verstanden, in dem der aktive Rezipient nicht weniger wichtig ist als das Werk. Er bringt sich und seine ästhetische Erfahrung in den Kommunikationsprozeß ein. Dieser ist zwar wie der audiovisuell vermittelte nur von medialer Art, aber die abendländische Hochschätzung von Sprache und Literatur gibt ihm seine Dignität, an der die Bildmedien nicht teilhaben. Auch hier ist wieder die Wortwahl „Rezeptionästhetik" aufschlußreich. Zwar ist die Wendung vom Werk zum Rezipienten höchst belangvoll, aber der neue Zugriff bleibt doch ein literaturspezifischer; er faßt die Beziehung zwischen Leser, Hörer, Seher und Mediengestalten primär als ästhetischen und nicht als kommunikativen Prozeß.

Es gibt eine Reihe weiterer Disziplinen, die sich mit medialen Kommunikationsprozessen befassen, ohne sie als solche zu thematisieren. Unter ihnen nimmt die Theologie einen besonderen Platz ein. Tatsächlich lassen sich ja Grundformen des religiösen Lebens als mediale Kommunikation verstehen, allen voran das Gebet. Es stellt sicher keine Face-to-face-Kommunikation dar, vielmehr sind die Partner des Beters im Grunde Mediengestalten. Selbst Gott ist uns zunächst nur „aus der Schrift" zugänglich, also aus einem Medium; in die Kommunikation mit ihm wird freilich auch die eigene religiöse Erfahrung eingebracht. Sodann zeigt das Gebet, wie Guardini einst schrieb[4], daß es nur „aus dem inneren Verhältnis zu Gott heraus geübt" werden kann. Auch für das Beten hat also der Beziehungsaspekt größte Bedeutung, er ist ganz im Sinn Watzlawicks davon unabtrennbar. Vor allem aber

stellt es eine Kommunikationsform dar, die medial und gleichwohl personal ist, andererseits als personale dennoch keine direkte, keine Face-to-face- Kommunikation ist, da der Partner dem Beter ja nicht leibhaftig gegenübersteht.

## Beziehung und Mediennutzung der Kinder

Man weiß seit langem, wie wichtig es für Kinder ist, daß sie in einer festen Eltern-Kind-Beziehung geborgen sind, und dies um so mehr, je jünger sie sind. Nach der leiblichen Entbindung des Kindes von der Mutter braucht es eine neue, eine seelische Bindung, um überhaupt leben zu können. Mit zunehmender Verselbständigung freilich lockert sich diese Bindung, die Ablösung von den Eltern ist zwangsläufig die Kehrseite der Verselbständigung, oder anders gesagt: die konkrete Gestalt der Eltern-Kind-Beziehung ändert sich ständig. Und zugleich stellt das Kind zunehmend Beziehungen zu anderen her; teils werden sie ihm angetragen, teils sucht es sie von sich aus[5].

Schon immer bauten Kinder Beziehungen auf zu Gestalten der Märchen, Sagen, Abenteuergeschichten, aber auch zu ihrer Lieblingspuppe, sogar zu bestimmten Kuscheltieren. Manches spricht dafür, daß ihre Beziehungen zu Medienfiguren im Zeitalter der modernen Medien intensiver sind, einmal weil die bewegten Bilder bzw. die „Totalsprache" des Bildschirms, also das Zusammengehen von Wort und Bild eindringlicher sind, zum anderen weil die finanziellen Gewinn versprechenden Medienakteure von heute sogleich in einen kommerziellen Medienverbund eingebracht werden. Dennoch ist festzuhalten, daß das Phänomen nicht neu ist. Ein interessanter Beleg dafür findet sich in jenen „Briefen an Persönlichkeiten", die der spätere Papst Johannes Paul I. als Patriarch von Venedig für eine italienische Monatszeitschrift geschrieben hat. Zu ihnen zählt ein Brief an Pinocchio:

„Mit sieben Jahren las ich zum ersten Mal Deine ‚Abenteuer'. Ich kann Dir nicht sagen, wie sehr sie mir gefallen und wie oft ich sie verschlungen habe. Ich habe in Dir mich selbst als Kind wiedererkannt, in Deiner Umgebung die meinige. Wie oft liefst Du im Wald herum, durch die Felder, über den Strand, auf den Straßen! Der Fuchs, die Katze, der Hund Cedovo und die Helden der Bücherschlacht begleiteten Dich. Es schien, als wäre es mein Herumtollen, meine Spielgefährten, die Straßen und die Felder meines Dorfes. Du gingst die angekommenen Kutschen auf dem Dorfplatz bestaunen, genauso wie ich. Du stöhntest, verzogst den Mund, stecktest den Kopf unter die Decke, bevor Du den Becher mit der bitteren Medizin nahmst – wie ich... Auch ich wurde auf dem Schulweg in ‚Schlachten' verwickelt: im Winter besonders mit Schneebällen, sonst mit Schlägen und ähnlichem, das ganze Jahr hindurch. Ein wenig steckte ich ein, ein wenig teilte ich aus, wobei ich versuchte, ‚Einnahmen' und ‚Ausgaben' gleich groß zu halten und daheim nicht zu jammern, weil ich dort vielleicht noch eine Zugabe bekommen hätte. Jetzt bist Du zurückgekehrt. Du hast nicht mehr aus den Seiten des Buches gesprochen, sondern vom Bildschirm. Doch Du bist das gleiche Kind wie früher."[6]

Eine Fundgrube für Fernseh-Beziehungsgeschichten bieten die Publikationen von Jan-Uwe Rogge. Die folgende ist seinem Buch „Kinder können fernsehen" entnommen[7]. Die fünfjährige Beate zieht sich jeden Morgen in die Spielecke des

Kindergartens zurück und führt mit einer Puppe, die sie Heidi nennt, über Wochen hin immer die gleichen Gespräche. Die Erzieherin bittet sie regelmäßig, ihr aus dem Heidi-Buch die Abschnitte vorzulesen, in denen es um Trennung und Wiederkehr geht und darum, wie Heidi mit dem Alleinsein fertig werden muß. Zu Hause inszeniert sie Heidi-Rollenspiele und sieht sich mehrmals täglich eine Heidi-Videokassette an. Der Schlüssel zu dieser scheinbaren Fixierung auf die Medien-Heidi: Beates Mutter hat vor, wieder zu arbeiten, und sie hat diesen Plan an mehreren Abenden mit ihrem Mann besprochen. Um ihre Tochter nicht zu beunruhigen, sollte sie zunächst nichts davon erfahren. Aber sie schnappte Gesprächsfetzen auf, die sich bei ihr zu dem Eindruck verdichteten: Mami geht weg, um zu arbeiten, und ich bleibe allein.

Die Interpretation dieser Fallgeschichte ist nicht schwierig. In den Trennungs- und Abschiedsszenen der Heidi-Geschichten findet die Fünfjährige ihre eigene, tatsächliche oder vermeintliche Situation wieder. Mit ihrer Hilfe sucht sie nach Auswegen aus dieser Situation, deren Ängste noch dadurch verstärkt werden, daß die Mutter aus ihrem Vorhaben ein Geheimnis macht. Sie sucht nach Lösungsmöglichkeiten, aber nicht theoretisch distanziert, nicht für sich nachgrübelnd oder mit anderen darüber sprechend, sondern auf der Basis einer engen Beziehung zur Medien-Heidi. Diese ist für sie ja nicht nur imaginäre Gefährtin oder Fluchthelferin in die Welt der Phantasie, erst recht nicht bloße Fiktion, sie ist vielmehr Partnerin, Vertraute, Verbündete, Leidensgefährtin, Trösterin, Hoffnungsträgerin, emotionale Stütze, jeweils in unterschiedlicher Akzentuierung und doch auch alles zugleich[8].

Schwierig ist es, diese Beziehung „wissenschaftlich" näher zu bestimmen. Zur Verfügung stehende Begriffe treffen nur partiell zu. Dem Phänomen am nächsten kommt noch, von einer personalen Beziehung zu reden. Allerdings sind wir gewohnt, gerade im Blick auf das Fernsehen die Begriffe personal und medial als Gegensatz zu nehmen. Tatsächlich jedoch muß das Begriffspaar keinen Gegensatz bilden, zumindest nicht in jeder Hinsicht. Die Kommunikationsverhältnisse im religiösen Bereich belegen diese Feststellung. Auf jeden Fall aber ist es eine ganzheitliche Beziehung, die als solche auch kommunikationstheoretisch zu würdigen ist und die nicht auf einzelne ihrer Aspekte reduziert werden darf, wie es im heutigen Wissenschaftsbetrieb üblich ist und im vorigen Abschnitt zu skizzieren versucht wurde.

Das Brockhaus-Lexikon definiert Beziehung als „die das Handeln und Erleben des einzelnen bestimmende zwischenmenschliche Verbundenheit". Diese ist sicher zu einem großen Teil emotional bestimmt, also von Sympathie bzw. Antipathie, erschöpft sich darin aber nicht; auch Kognitionen und Werthaltungen sind von Belang. Die Verbundenheit ist mit verschiedenen Mitmenschen unterschiedlich intensiv, und das gilt auch für die Beziehung zu den Medienakteuren, den realen wie fiktiven. Zu manchen findet man auch gar keinen Zugang. Und wenn die fünfjähri-

ge Beate versucht, mit Hilfe ihrer Beziehung zur Medien-Heidi ihre familiären Beziehungsprobleme zu lösen, dann spielen in diesen Prozeß selbstverständlich auch die auf dem Bildschirm oder im Buch dargestellten Beziehungsprobleme hinein. Das kompliziert die Sachlage beträchtlich und erschwert den wissenschaftlichen Zugriff nochmals.

Seit kurzem gehen einige Wissenschaftler der Frage nach[9], wie Kinder Medieninhalte in ihr Alltagsleben einbeziehen, wie sie sie im Prozeß der Weltorientierung und des sozialen Handelns aktiv nutzen. Der Beziehungsaspekt taucht dabei nur am Rand auf. Es ist die Konsequenz ihres handlungstheoretischen Ansatzes, daß sie ihr Augenmerk auf die „handlungsleitenden Themen" der Kinder richten und fragen, wie Kinder auf diese Themen hin die Programminhalte aktiv nutzen. Das ist sicher ein wichtiger, auch produktiver Ansatz. Hier jedoch wird dafür plädiert, daß der Beziehungsaspekt in der Medienkommunikation mehr wissenschaftliches Interesse findet als bisher, seine Bedeutung gesehen und seine Eigenart zu präzisieren versucht wird.

## Beziehung und Mediennutzung der Erwachsenen

Gilt Watzlawicks These von der Dominanz des Beziehungsaspekts für die Medienkommunikation, so muß sie auf die Mediennutzung der Erwachsenen ebenso zutreffen wie auf die der Kinder. Tatsächlich zeigt gerade die gegenwärtige rasante Programmausweitung, wie hoch der Erklärungswert von Watzlawicks Ansatz ist. Wenigstens ansatzweise soll das noch erläutert werden.

Beziehungen sind in der Regel nicht auf Anhieb da, sie müssen erst geschaffen werden. Zu den meisten Menschen, die man nur einmal sieht, gewinnt man keinerlei Beziehung, sie bleiben Fremde. Die Kassiererin, der Zugschaffner, der Polizist bei der Verkehrskontrolle, der Stromableser und manche andere begegnen uns nur in ihrer gesellschaftlichen Funktion; die konkrete Person, die diese Funktion ausübt, interessiert uns nicht. Das gilt auch für die Medienakteure. Wer nur einmal auf dem Bildschirm erscheint, der bleibt uns fremd und man vergißt ihn schnell; es mag Ausnahmen geben, aber die bestätigen nur die Regel. Das Vergessen ist durchaus vernünftig, sogar notwendig, denn man kann nicht zu beliebig vielen Menschen in Beziehung treten, nicht in der Alltagswelt und nicht in der Medienwelt.

Die gegenwärtige Programmvermehrung aber beschert ständig neue Gesichter, als Personen wie als Rollenspieler, und sei es in der Rolle des Kandidaten aus dem Publikum. Soll das nicht alles am Zuschauer nur vorbeirauschen, so braucht er geradezu zwangsläufig einen Anker für sein Fernseherleben. Das gilt für alle Programmsparten, auch für die Informationsprogramme. Insofern ist es keineswegs zufällig, daß sich in ihrem Bereich gegenwärtig ein neuer Begriff einbürgert, der des „anchor man", des Ankermannes also. Man setzt auf ihn in den Nachrichten

wie in den Bildungssendungen; man braucht ihn, um die Inhalte „rüberzubringen". Er muß Sympathieträger sein, aber auch den Eindruck von Sachverstand und Souveränität erwecken. Kurzum, er muß so erscheinen, daß möglichst viele Zuschauer zu ihm eine Beziehung gewinnen können.

Noch mehr Gewicht kommt der Beziehungsebene im Bereich der Unterhaltung zu. So ist der Schlüssel zum gegenwärtigen Erfolg der Serien darin begründet, daß sie einem unüberschaubar gewordenen Programm, in dem die Einzelsendung und deren Akteure untergehen, dadurch Struktur geben, daß sie feste Beziehungen ermöglichen. Die Erfolgsserien sind so angelegt, daß der Zuschauer sich in den Problemen und Lebensperspektiven der Akteure wiederfindet. So kann er sich zu ihnen hingezogen fühlen und Beziehungen zu ihnen aufbauen. Wenn die Experten recht haben, daß wir in einer beziehungsarmen Gesellschaft leben, in der die zwischenmenschlichen Beziehungen dünner und brüchiger werden, dann bieten die personalen Medienbeziehungen Ersatz. Sie sind zwar einseitig, haben dafür aber den Vorteil, daß sie keine Verpflichtungen mit sich bringen, weil die Medienpartner keinerlei Ansprüche stellen oder Rücksichtnahmen erwarten. Sodann gehört zu den Vorzügen, daß auf die Bildschirmpartner Verlaß ist. Das Programmmschema garantiert, daß sie regelmäßig und mit großer Pünktlichkeit zum festgesetzten Termin erscheinen – wenn sie nicht gerade durch Tennis- oder Fußballspieler und damit andere Bezugspersonen verdrängt werden.

In einer 1984 veröffentlichten Studie geht Sabine Jörg von der These aus, daß es die Showmaster sind, die „sozusagen als Anker für das gesamte Fernseherleben angesehen werden können". Während Schauspieler Rollen verkörpern, Politiker und zum Teil auch Journalisten Standpunkte darstellen, bringen die Showmaster sich als individuelle Personen ein. In einem empirischen Forschungsprojekt versuchte sie, „das Geflecht der Beziehungen zwischen verschiedenen Zuschauergruppen und verschiedenen Showmastern ein Stück weit aufzuschnüren". Sie fragte, welche Bedürfnisstrukturen bzw. welche „Zuschauermerkmale" in diesem Beziehungsgeflecht eine Rolle spielen, welche Affinitäten zu bestimmten Showmastern. Sie ging dabei von dem Grundsatz aus: „Der Mensch ist auf den Menschen bezogen", und sie wollte in Erfahrung bringen, wie diese Beziehung beschaffen ist und welches Gewicht ihr zukommt, wenn es um die Beziehung zu Medienakteuren geht.

Man mag darüber streiten, ob ihr Ansatz glücklich gewählt und ihr methodischer Zugriff erfolgversprechend war, es war jedenfalls ein Versuch, wissenschaftliches Brachland zu betreten. Wie sehr dieser Versuch die ausgefahrenen Geleise der Medienforschung verließ, zeigt sich schon daran, daß er kaum Beachtung fand. Manche mißverstanden die Untersuchung sogar als eine Hitliste der Showmaster. Allerdings wählte die Autorin auch einen mißverständlichen, fast schon irreführenden Titel: „Unterhaltung im Fernsehen – Show-Master im Urteil der Zuschauer" [10].

Inzwischen scheint die große Zeit der Showmaster vorüber zu sein und die

Hauptakteure der Serien sind zu den wichtigsten Beziehungspartnern geworden. Sie sind insofern typische Medienfiguren, als hier Rolle und Darsteller eine Einheit bilden, von der schwer zu sagen ist, ob in ihr der Darsteller oder die Rolle dominiert. Professor Brinkmann und Pfarrer Kempfert, die Drombuschs und die Bewohner der Lindenstraße werden zu guten Bekannten, von den einen mehr, von den anderen weniger geschätzt, so wie das gegenüber den Menschen unseres Alltags auch der Fall ist. Die Beziehung, die das Publikum zu ihnen aufbaut, wird mitunter so intensiv, daß die fiktiven Gestalten geradezu reale Partner werden, daß zumindest die Grenzen zwischen Fiktion und Realität verschwimmen. Etwa wenn Zuschauer Briefe schreiben an Helga Beimer aus der Lindenstraße und ihr Ratschläge erteilen oder wenn sie brieflich von Professor Brinkmann Auskünfte erbitten.

Nun ist der Hinweis auf solche Phänomene keineswegs originell, Günther Anders hat schon Mitte der 50er Jahre darauf aufmerksam gemacht, damals mit Blick auf die USA. Hier jedoch soll die These vertreten werden, daß es die Intensität der Beziehung ist, die diese Phänomene hervorbringt. Wie sie ihrerseits entsteht und welche Funktion sie hat, wird aus der Perspektive verschiedener Wissenschaften erforscht. Ihren Zugriffen ist gemeinsam, daß sie das komplexe Phänomen Beziehung jeweils fachspezifisch reduzieren. Genausowichtig wie dieses Vorgehen ist jedoch, es auch in seiner noch nicht zergliederten Ursprünglichkeit zu erfassen und zu charakterisieren, die medial-personale Beziehung umfassend kommunikationstheoretisch zu würdigen, sie nicht bloß negativ zu sehen als eskapistisch oder parasozial. Durch den Live-Charakter der audiovisuellen Medien hat die medial-personale Beziehung insofern eine neue Qualität bekommen, als die Beziehungspartner lebendig und leibhaftig, eben als Live-Partner auf dem Bildschirm erscheinen.

## ANMERKUNGEN

[1] P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, Menschliche Kommunikation (Bern 1969) 54f.
[2] H. Sturm, Fernsehdiktate: Die Veränderung von Gedanken und Gefühlen (Gütersloh 1991) 66.
[3] H. R. Jauß, Rezeption, Rezeptionsästhetik, in: HistWbPhil, Bd. 8 (1992) 996–1004.
[4] R. Guardini, Vorschule des Betens (Einsiedeln 1954) 18.
[5] R. Merkert, Medien und Erziehung (Darmstadt 1992) 128–146.
[6] Johannes Paul I., Ihr ergebener Albino Luciani. Briefe an Persönlichkeiten (München 1978).
[7] (Reinbek 1990) 39ff.
[8] Vgl. auch M. Charlton, ... weil ich mit'm Pumuckl sprechen will, in: Televizion 3 (1990) H. 2, 22ff.
[9] Etwa S. Aufenanger, B. Bachmair, M. Charlton, K. Neumann-Braun.
[10] Schriftenreihe Internat. Zentralinstitut f. d. Jugend- u. Bildungsfernsehen, Bd. 18 (München 1984).

*Hans J. Münk*

# Tierpatente im Kreuzfeuer der Kritik

## Moraltheologische Anmerkungen zur gegenwärtigen Diskussion

Eine kleine Labormaus, in deren Genom zu medizinischen Forschungszwecken ein menschliches Krebsgen eingeschleust worden war, wurde im April 1988 als erstes Säugetier vom US-amerikanischen Patent- und Markenamt mit einem Patent geschützt. Wissenschaftler der Harvard-Universität hatten durch einen gentechnischen Eingriff das Entstehen eines neuartigen tierischen Organismus erzielt. Sie hatten ein menschliches Krebsgen in Eizellen eines Labormäusestammes eingeschleust, aus denen die in ihrem Erbgut veränderten Tiere mit erhöhter Neigung zur Entwicklung von Krebstumoren entstanden. Die Maus war bestimmt für Tests auf toxikologische Stoffe, ferner zur Medikamentenabklärung und zu experimentellen Vorhaben in der medizinischen Krebsforschung. Die genannte Behörde entschied, daß die patentrechtlichen Voraussetzungen erfüllt seien, um das seither als „Harvard-Maus" berühmt gewordene transgene Labortier als schutzwürdige Erfindung einzustufen.

Diese Patentierung markierte den für die Öffentlichkeit wohl bislang spektakulärsten Schritt auf einem Weg, auf dem schon acht Jahre zuvor eine zentrale Barriere durch die Entscheidung beseitigt worden war, daß es „für die Frage der Patentfähigkeit... nicht auf eine Unterscheidung zwischen lebenden und nichtlebenden Gegenständen an(kommt), sondern zwischen Produkten der Natur und von Menschenhand herrührenden Erfindungen"[1].

### Eine umstrittene europäische Premiere

Für die Harvard-Krebsmaus war schon 1985 auch beim Europäischen Patentamt (EPA) in München ein Patentierungsantrag gestellt worden. Die nach den Bestimmungen des Europäischen Patentübereinkommens (EPÜ) von 1973, dem auch alle Staaten des deutschsprachigen Gebiets inzwischen beigetreten sind, vorzunehmende Prüfung des Antrags mußte freilich eine deutlich verschiedene rechtliche Beurteilungsbasis berücksichtigen: Im Artikel 53 des EPÜ werden nämlich nicht nur „Erfindungen, deren Veröffentlichung oder Verwertung gegen die öffentliche Ordnung oder die guten Sitten verstoßen würden" (a), sondern auch „Pflanzensorten oder Tierarten sowie für im wesentlichen biologische Verfahren zur Züchtung

von Pflanzen oder Tieren" (b)[2] von der Patentierbarkeit ausgeschlossen. Die zuständige Prüfungsabteilung des EPA hatte denn auch die Harvard-Patentanmeldung am 14. Juli 1989 mit der Begründung zurückgewiesen, das EPÜ (Art. 53, b) erlaube generell keine Patentierung von Tieren.

Im folgenden Jahr (3. Oktober 1990) wurde diese Entscheidung aber durch eine technische Beschwerdekammer des EPA aufgehoben und der Antrag wiederum an die Prüfungsabteilung zurückverwiesen. Die technische Beschwerdekammer konnte sich dem ersten Prüfungsergebnis nicht anschließen; sie stellte u.a. vielmehr fest, daß ein entscheidender Begriff der deutschen Version des betroffenen EPÜ-Artikels (53, b) von den gleich authentischen englischen und französischen Fassungen abweiche: Der deutsche Begriff „Tierarten" habe eine weitere Bedeutung als die in der englischen und französischen Version verwendete Terminologie (animal varieties bzw. races animales). Das Patentierungsverbot könne sich allenfalls auf Tiergruppen beziehen, nicht aber auf Tiere als solche. Zugleich stellte die Beschwerdekammer klar, daß das im Fall der Krebsmaus verwendete gentechnische Verfahren kein „im wesentlichen biologisches Verfahren" darstelle, das nach demselben Artikel zum Ausschluß von der Patentierbarkeit führen müßte. Im Blick auf eine künftige Stellungnahme zur Patentierung des angemeldeten Tieres verlangte die Kammer eine Untersuchung der Frage, ob die Veröffentlichung oder Verwertung der zur Prüfung anstehenden Erfindung gegen die öffentliche Ordnung oder die guten Sitten verstoße. Zugleich sollte eine Güterabwägung zwischen den Leiden solcher Versuchstiere und den möglichen Umweltgefährdungen einerseits und dem anzunehmenden Nutzen für die Menschheit andererseits vorgenommen werden[3].

Die zweite Bewertungsrunde der Prüfungsabteilung des EPA brachte nun ein Ergebnis, das die Barrieren gegen eine Patentierung von Tieren in bestimmten Fällen beseitigen half: Zum Bedeutungsspektrum von Tierarten/animal varieties/races animales wurde vermerkt, daß die beiden letzteren Bezeichnungen als Untereinheit der Art zu verstehen seien. Soweit es nicht um solche Kategorien gehe, seien Tiere durch das EPÜ nicht grundsätzlich von der Patentierung ausgeschlossen. Der „Gegenstand der auf Tiere als solche gerichteten Patentansprüche"[4] sei von den Ausschlußbestimmungen des Artikels 53 (b) des EPÜ nicht erfaßt.

Die Prüfungsabteilung nahm die verlangte Güterabwägung vor zwischen dem Nutzen der Menschheit (Interesse an der Erforschung und Bekämpfung lebensbedrohlicher, weitverbreiteter Krankheiten), den Umweltschutzanforderungen (Gefahr einer außer Kontrolle geratenden Verbreitung von gefährlichem genetischem Material durch transgene Tiere) und den Leiden der betroffenen Versuchstiere. In bezug auf die Harvard-Maus lautete das Ergebnis dieser für die ethische Beurteilung höchst bedeutsamen Prüfung, daß die beiden letztgenannten Komponenten in einem so kontrollierbaren bzw. vertretbaren Rahmen bleiben, daß unter Berücksichtigung der Ranghöhe des erstgenannten Menschheitsinteresses kein Verstoß

gegen die guten Sitten oder die öffentliche Ordnung anzunehmen sei. Eine gewerbliche Nutzung der Erfindung bedürfe aber entsprechender Regelungen des Gesetzgebers[5].

Im Mai 1992 anerkannte das EPA schließlich die Patentfähigkeit (Nr. 85 304 490.7) für die angemeldete Labormaus, deren US-amerikanische Nutzungsrechte zwischenzeitlich an den Du-Pont-Konzern gefallen waren. Nachdem bereits seit einigen Jahren mit der Erteilung von Patenten auf Mikroorganismen (seit 1981) und auf Pflanzen (seit 1989) die Patentfähigkeit von Lebewesen dieser Stufen grundsätzlich vom EPA bejaht worden war, wurde nun auch erstmals in der europäischen Rechtsgeschichte die Patentierbarkeit von Säugetieren durch eine überregionale Instanz dieses Ranges anerkannt[6]. Daß die am 13. Februar 1993 zu Ende gegangene Einspruchsfrist nicht ungenutzt verstreichen würde, war nach den zahlreichen Aktionen gegen die Patentierung von Lebewesen in den letzten Jahren allerdings zu erwarten.

## Massive Kritik

Die über 200 Organisationen aus zahlreichen Ländern Europas – davon allein 70 aus der Schweiz –, die nach den Medienberichten Einspruch gegen diese Patententscheidung einlegten, artikulierten ihre Einwände und Ablehnungsgründe auf recht verschiedenen Ebenen. Sie variieren zudem erheblich in bezug auf ihre generelle oder nur spezifische (konkret auf den Fall der Harvard-Maus bezogene) Aussageabsicht[7].

Schon die erwähnten Schritte der US-amerikanischen Patentierungspraxis wurden Zielscheibe einer teilweise vehementen Kritik, gerade im deutschsprachigen Raum. Auch von theologischer Seite fehlte es nicht an „schweren Geschützen": Die Grundsatzentscheidung des amerikanischen Supreme Court, daß die Unterscheidung zwischen lebenden und nichtlebenden „Gegenständen" für die Patentfähigkeit nicht erheblich sei, wurde als „fatale Nivellierung zwischen Leben und toter Materie" und als „Ausdruck einer mechanistischen, anthropozentrischen und gottlosen Sicht des Lebens"[8] disqualifiziert. Das Patent sei „Symbol und Schlüssel für die Kommerzialisierung einer ambivalenten Wissenschaft". „Ethisch ist ein Genpatent nicht zu legitimieren."[9] Verschiedene Stellungnahmen aus dem Weltrat der Kirchen wenden sich dezidiert gegen eine Zulassung der Patentierung von Lebensformen, der u. a. „eine reduktionistische Vorstellung vom Leben"[10] vorgeworfen wird.

Soweit nicht eine prinzipielle, ausnahmslose Gegnerschaft zu gentechnischen Eingriffen an Lebewesen, insbesondere an Tieren, und/oder die generelle Ablehnung von Tierversuchen, auch solchen „herkömmlicher" Art, in der gegenwärtigen Diskussion vorherrschen, werden insbesondere folgende kritische Einwände

vorgebracht: *Rechtsbegrifflich definitorischer Einwand:* Transgene Tiere können nicht als Erfindung des Menschen, sondern allenfalls als – nicht patentierbare – Entdeckungen gelten. *Ökologischer Einwand:* Die patentmäßig abgesicherte Zucht transgener Tiere forciere die Tendenz zur Reduktion der Artenvielfalt (im Pflanzenbereich: verstärkte Tendenz zu Monokulturen) und könne durch unkontrollierten Genaustausch neue Gefahren heraufbeschwören. Die Ausbeutung der Natur werde gefördert. *Beschränkung des Zugangs zu Gen-Ressourcen:* Die Patentierung verstoße gegen das Recht auf freien Zugang zu den genetischen Ressourcen, die als gemeinsames Menschheitserbe für alle zugänglich und nutzbar bleiben müßten. *Vergrößerung des Nord-Süd-Gefälles:* Wegen ihrer forschungsmäßigen Überlegenheit nütze diese Patentierungspraxis überwiegend den wirtschaftlichen Interessen der hochindustrialisierten Staaten und vertiefe noch die ungerechte Kluft zwischen der sogenannten Ersten und Dritten Welt.

Bezogen auf die Harvard-Maus-Entscheidung steht die Kritik an der ethischen und rechtlichen Güterabwägung im Mittelpunkt: Wirtschaftliche Interessen seien zu hoch gewichtet, die Schmerzen der betreffenden Versuchstiere jedoch unterbewertet worden. Die Mißachtung des Eigenwerts und die Instrumentalisierung für Forschungszwecke reduziere die Tiere auf das Niveau von Sachen. Hier liege eine Verletzung von tierschutzethischen, auch rechtlich geschützten Grundsätzen vor. Eine solche Mißachtung bedeute einen Verstoß gegen die guten Sitten und die öffentliche Ordnung, die nach Artikel 53 (a) EPÜ ein Patenthindernis bilden. Hinzu kommen noch Einwände in bezug auf die hinreichende Legitimation der Entscheidungsinstanz: Die Patentierung von Lebewesen, insbesondere von Tieren, berühre gesellschaftliche Grundsatzfragen von solcher Tragweite (z. B. Ausweitung der eigentumsrechtlichen Verfügung über Tiere), daß die Kompetenz einer sektoriell orientierten Rechtsbehörde überfordert und eine angemessenere demokratische Legitimationsbasis und -prozedur gefordert sei.

## Diskussion der Einwände – Ethisch-normative Kriterien

Eine dem Wissenschaftsethos verpflichtete Diskussion muß sich um Transparenz der Standpunkte bemühen, von denen aus argumentiert wird. Dies gilt a fortiori im Blick auf die Wertbestimmtheit ethisch-normativer Stellungnahmen. Im Rahmen dieses Beitrags muß ich mich allerdings auf wenige Hinweise beschränken, die Aufschluß geben über die zugrunde liegende christlich-theologisch geprägte Basis, vor allem in bezug auf die ethische Beurteilung der Tierversuchsproblematik.

Ausgehend von der Heiligen Schrift, die als grundlegende Gemeinsamkeit alles Lebendigen das Hervorgehen aus dem göttlichen Schöpfungswirken unterstreicht (Gen 1 u. 2), ist der geforderte Stil des Umgangs mit außerhumanen Lebewesen, insbesondere mit Tieren, vom verbindenden Charakteristikum der Mitgeschöpf-

lichkeit her zu entwickeln. Dieser Gemeinsamkeit im Ursprung entspricht die Hoffnungsgemeinschaft von Mensch und Tier in bezug auf das eschatalogische Heil (Jes 11,6–8; Mk 1,13 b; Röm 8,19–22). Mensch und Tier werden allerdings nicht als gleiche, ebenbürtige Partner verstanden. Die Namengebung durch den Menschen (Gen 2,19f.) und der Herrschaftsauftrag (Gen 1,26.28) lassen eine gewisse Zuordnung und Verfügbarkeit der Tiere erkennen. Die Sonderstellung und die Verfügungsrechte des Menschen sind jedoch begrenzt. Sie sind im Sinn der von Gott übertragenen treuhänderischen, stellvertretenden Verwaltung und der Fürsorge für die Mitgeschöpfe, des „Bebauens und Behütens" (Gen 2,15) zu deuten. Auch die im Zusammenhang mit dem Noachbund (Gen 9,2f.) zum Ausdruck kommende Verschärfung der Lebenssituation der Tiere widerruft nicht die Eigenwertigkeit und die geschöpfliche Würde der Tiere. Diese Stelle verdeutlicht aber, wie sehr auch das Verhältnis des Menschen zu den Tieren von der Sünde betroffen, konfliktgeladen und gestört ist.

Die Ehrfurcht vor dem Schöpfer impliziert die Ehrfurcht vor dem Erschaffenen und für gut Befundenen (Gen 1,21.25). Die Achtung vor dem Leben der Tiere ist somit eine theologisch fundierte Pflicht. Dem widersprechen sinnlose Tötung und Quälerei (Zufügung von Schmerzen ohne rechtfertigenden Grund). Dem widerspricht auch ein Verständnis der Tiere als neutrales Sacheigentum, mit dem nach Belieben verfahren werden kann. Vielmehr sind Eingriffe an Tieren so rechtfertigungspflichtig, daß die gebotene Achtung ihrer Bedürfnisse ernst genommen wird. Dazu ist eine Güterabwägung erforderlich, die für Konfliktfälle das Wohl von Mensch und Tier bedenkt und nur aus schwerwiegenden Gründen den Lebens- und Gesundheitsinteressen des Menschen einen Vorrang einräumt oder zugunsten fundamentaler Lebens- und Gesundheitsbedürfnisse der Tiere selbst Tierversuche gestattet. Nur wo Leben und Gesundheit von Mensch und Tier nicht ohne Einsatz von Tierversuchen bewahrt, gerettet und geschützt werden können, sind Tierversuche, die mit großer Angst, mit erheblichen Störungen des Allgemeinbefindens, mit Schäden, Schmerzen oder dem Tod der eingesetzten Tiere verbunden sind, sittlich erlaubt. Dabei sind (ohne hier eine Vollständigkeit erreichen zu können) folgende ethische Leitlinien zu beachten, die eine hohe Kompetenz der unmittelbar verantwortlichen Personen voraussetzen.

Tierversuche sind auf das für die genannten Zwecke unerläßliche Maß zu beschränken. Die Übertragbarkeit der Ergebnisse auf den Menschen muß gesichert sein. Die Versuchstiere sind artgerecht zu betreuen. Versuchstiere sind sorgfältig auf Experimente vorzubereiten, bei deren Durchführung auf eine Minimierung von Angst, Schmerzen (wo immer möglich durch allgemeine oder lokale Betäubung) und Schäden zu achten ist. Versuche, die dauernde Schäden und Einschränkungen zur Folge haben, sind nur zulässig, wenn auf keine tierversuchsfreien Alternativen rekurriert werden kann. Auf die Optimierung der wissenschaftlichen Auswertung, das heißt auf die Erzielung des optimalen Erkenntnisgewinns, ist

größter Wert zu legen. Durch Auf- und Ausbau von Informationsnetzen und Datenbanken sind die Ergebnisse (möglichst international) so zugänglich zu machen, daß Doppel- und Wiederholungsversuche vermieden werden können. In der wissenschaftlichen Lehre sind Tierversuche nur zulässig, wenn keine tierversuchsfreien Alternativen bestehen. Die Förderung von Ersatzmethoden (z. B. mit Zell- und Gewerbekulturen, mit isolierten Organen und durch Computersimulation) ist entschieden voranzutreiben. Solche Ersatzmethoden sind – wo immer sinnvoll möglich – bevorzugt einzusetzen. Die staatlichen Behörden sind verpflichtet, diesen ethischen Leitgedanken durch entsprechende Vorschriften und Kontrollen sowie durch periodische Anpassungen der rechtlichen Bestimmungen an neue Gegebenheiten zur Durchsetzung in der Praxis zu verhelfen.

Mit der zuletzt genannten Forderung sind die ethischen Dimensionen der vorausgesetzten Bewertungsbasis unmittelbar berührt, für deren ausführlichere Darstellung hier auf andere Beiträge verwiesen sei, die zudem übergreifende Fragestellungen behandeln (Verhältnis Recht–Moral, staatlich-rechtliche Ordnungskompetenz, Stellungnahme zur Marktwirtschaft, Entwicklungszusammenarbeit u. a.) und über einige von unserer Thematik besonders tangierte ethische Anwendungsgebiete (verschiedene Felder der Gentechnik) sowie berufsethischen Fragen (Wissenschafts-, Ingenieurethos) Aufschluß geben[11].

## Begriffliche und inhaltliche Schwerpunkte

Das Wissenschaftsethos verpflichtet im Fall einer interdisziplinären Auseinandersetzung zum Bemühen um ein möglichst korrektes Verstehen der jeweiligen Fachterminologie. Daß diese Hürde bisweilen recht hoch ist, wird niemandem fremd sein, der Erfahrungen im Dialog zwischen Disziplinen, Wissenschaftsgruppen und ganzen Fakultäten gesammelt hat.

Eine solche Hürde stellt offensichtlich auch das patentrechtliche Verständnis von Erfindung dar. Schon die Tatsache, daß unter den zahlreichen patentrechtlich relevanten Erfindungskategorien auch die „Entdeckungserfindung" figuriert, sollte zur Vorsicht mahnen beim Versuch, die Begriffe Entdeckung und Erfindung gegeneinander auszuspielen. Die nicht erst seit dem Aufflammen des Streits um die Patentierung biotechnologischer Erfindungen gängige Auslegung der einschlägigen EPÜ-Bestimmungen (Art. 52 [1] [2]; Art. 56) schließt nur bestimmte Entdekkungen von der Patentierbarkeit aus, nicht aber solche, bei denen „der Erfinder eine *Lehre zum technischen Handeln* für die Entdeckung beschreibt, d. h. wenn die gewerbliche Anwendbarkeit gemäß Art. 57 gegeben ist"[12].

Daß das Zustandekommen einer niveau- und qualitätsmäßig herausragenden erfinderischen Tätigkeit im Bereich der belebten Natur wesentlich in der Entdeckung bestimmter Naturphänomene sowie deren neuen, bislang unbekannten

Verknüpfungs-, Kombinations- und Einsatz-(Nutzanwendungs-)Möglichkeiten begründet sein kann, ist nachweislich nicht eine den neuen biotechnologischen Produkten zuliebe erfundene Deutung. Bereits 1843 erteilte das finnische Patentamt das erste bekannte Patent auf einen lebenden Organismus; und in Deutschland wurden bis in die zweite Hälfte der sechziger Jahre Pflanzenzüchtungsverfahren als patentfähige Erfindungen anerkannt[13]. Daß sich bei biotechnischen Erfindungen einige spezielle Probleme mit herkömmlichen Bestimmungen (z.B. Wiederholbarkeit) ergeben, bedeutet keine grundsätzliche Infragestellung, wenn sich die entsprechende Zielsetzung (Erreichung des von der Erfindung bezweckten Erfolgs) anders erreichen läßt[14]. Insofern sich das Leben von Lebewesen nicht einer menschlichen Erfindung verdankt, kann sich der Erfindungsgegenstand hier nur auf andere Aspekte beziehen: auf die menschliche Leistung, die erforderlich ist, um eine qualitativ neue Züchtung, eine noch nie dagewesene Variante einer Lebensform zu erzielen.

Auch wenn sich beide Begriffe abstrakt unterscheiden lassen und keineswegs alle Erfindungen in dieser Frage gleichermaßen zu beurteilen sind, so ist doch die Bedeutung beider so von fließenden Übergängen gekennzeichnet, daß eine exklusive Betrachtungsweise den hier angesprochenen menschlichen Kreativitätsprozessen nicht gerecht wird. Im übrigen liegt es in der Natur der Sache, daß der Erfindungsbegriff von der Dynamik der Technikentwicklung geprägt ist. Die Biotechnik hat neue Akzente für das Technikverständnis gesetzt, von denen der Erfindungsbegriff nicht gut unberührt bleiben kann.

Zum *ökologischen Einwand* ist zu bemerken, daß dem Schutz einer substantiellen Artenvielfalt in der christlichen Ethik seit den Anfängen der noch relativ jungen Teildisziplin Umweltethik die Bedeutung einer integrierenden Komponente zukommt. Dabei ist zu berücksichtigen, daß – nach Angaben der Welternährungsorganisation FAO – über 90 Prozent unserer Nahrung von nur ca. 10 Tier- und 20 Pflanzenarten kommt[15].

Einige Bestimmungen des deutschen Gentechnikgesetzes vom 20. Juni 1990 könnten im übrigen Rückwirkungen auf die Patentierungspraxis haben; dies gilt gerade im Blick auf die sozialethisch zu fordernden strengen Sicherheitsvorkehrungen bei den zur Genübertragung verwendeten Vektorsystemen und in bezug auf die störungsfreie Integration in bestehende Ökosysteme[16].

Der den *freien Zugang zu den genetischen Ressourcen* betreffende – meist im Blick auf Nutzpflanzen geäußerte – Einwand stößt offenbar bei Patentrechtsspezialisten auf besonders wenig Verständnis. Die der Öffentlichkeit zur Verfügung stehenden genetischen Ressourcen seien nicht patentierbar, weil nur für Gegenstände, die der Allgemeinheit zuvor noch nicht zur Verfügung standen und ihr noch nicht einmal bekannt waren, Patentrechte erteilt werden können. Der dem 1. Artikel des „International Undertaking on Plant Genetic Resources" der FAO von 1983 entnommene allgemeine Grundsatz von den genetischen Ressourcen als

einem allgemeinen (unbeschränkt zugänglichen) Erbe der Menschheit könne nicht für eine systematische Kollision mit dem gewerblichen Rechtsschutz beansprucht werden. Das Patentrecht behindere infolge der strengen Offenbarungsvorschriften und dem allgemein anerkannten Forschungsvorbehalt die Zugänglichkeit zu genetischen Ressourcen nicht stärker als die von der Weltorganisation anerkannten Schutzrechte für Pflanzenzüchtungen. Mit Hilfe der Gentechnik könne durch sogenannte Genbanken (Sammlungen von Erbgut, die Teile oder das gesamte Erbmaterial eines Lebewesens repräsentieren) sogar ein positiver Beitrag zur Bewahrung der Genressourcen geleistet werden. Schutzrechte könnten insgesamt für die Bewahrung und Entwicklung von Erbgut eher förderlich sein. Die Statuten des im Interesse der Dritten Welt errichteten Internationalen Zentrums für Gen- und Biotechnologie (ICGEB) sehen nicht von ungefähr die Erlangung von Patenten für ihre Arbeitsergebnisse vor[17].

Solche Argumente bewegen sich indes in einem zu engen Kreis. Kritiker sehen in der Tatsache, daß der neue Zugriff auf gegebenenfalls patentrechtlich interessantes genetisches Material von den auch auf diesen Gebieten führenden Ländern der Ersten Welt ausgeht, einen erneuten Ausdruck der andauernden – und sich teilweise noch verschärfenden – Kluft zwischen dem reichen Norden und den wirtschaftlich armen, aber an genetischen Schätzen reichen Ländern des Südens. Eine neue Abhängigkeit, die zur Perpetuierung dieses insgesamt als Unrecht empfundenen Zustands beitrüge, kann auch einen den Prinzipien der katholischen Soziallehre verpflichteten Ethiker nicht gleichgültig lassen. Die Solidarität mit den armen Ländern erfordert nicht nur allgemeine Ausgleichsmaßnahmen im Sinn eines beim Erdgipfel von Rio 1992 gemachten Vorschlags, daß nämlich ein Teil des Gewinns aus gewerblich schutzrechtsfähigen neuen Pflanzen- und Tierzüchtungen den Bevölkerungsgruppen zugute kommen soll, die mit ihrer Arbeit zum Überleben und zur Pflege der gefragten Spezies beigetragen haben. Sofern Gene von Wildpflanzen bzw. -tieren verwendet werden, soll durch eine Gebührenregelung ein Beitrag zur Erhaltung der Artenvielfalt abgezweigt werden, wie es einem Gedanken der Artenvielfaltskonvention von Rio entspricht. Außer einem Ausbau der effektiven Nutzungsmöglichkeiten der gentechnischen Fortschritte für Länder dieser Regionen sollten zudem durch internationale Übereinkommen die Weichen für einen gerechten Zugang zum Genpool von Pflanzen und Tieren angestrebt werden, damit das sich abzeichnende Ringen um begehrte genetische Güter unterhalb der Schwelle zu größeren Konflikten abgefangen werden kann[18]. Auf den an sich unbestrittenen Einwand, daß das Patentrecht mit solchen Aufgaben überfordert wäre, wird noch zurückzukommen sein.

Daß an der Funktionstüchtigkeit des Patentsystems als eines wesentlichen Teils des gewerblichen Rechtsschutzes ein hohes wirtschaftliches Interesse besteht, ist unbestritten und wird von den für den biotechnischen Sektor vorliegenden Zahlen im allgemeinen bestätigt, auch wenn manche frühere Prognose inzwischen nach

unten korrigiert werden mußte[19]. Wer das marktwirtschaftliche System bejaht, muß wissen, daß „ein starker und reibungslos funktionierender Patentschutz ... einer der wichtigsten Antriebskräfte für den technischen Fortschritt (ist), der nach Schätzungen der Volkswirtschaftler ... für mehr als 75 Prozent des Wachstums der Arbeitsaktivität ursächlich ist“[20]. Die Vorzüge des Patentschutzes fördern die Investitionsbereitschaft der privaten Unternehmen für die in der Biotechnologie sehr aufwendige und risikoreiche Forschung und Entwicklung, die für den Wettbewerb auf dem heutigen Markt entscheidendes Gewicht haben. Das Patent erfüllt eine wichtige Funktion für den Schutz geistigen Eigentums sowie für eine Risikoabsicherung und angemessene Gegenleistung der Allgemeinheit für die Offenbarung einer nützlichen Erfindung.

Mit dem Patent erwirbt der Inhaber nur das „negative“ Recht, andere für eine bestimmte Laufzeit von der Benutzung seiner Erfindung auszuschließen. Die durch eine Patenterteilung übertragenen Schutzrechte räumen ihrem Inhaber für einen begrenzten Zeitraum (20 Jahre) ein ausschließliches Verwertungsrecht ein, das eigentlich eher eine Verwertungschance bedeutet, über deren Realisierung der Markt entscheidet[21]. Die Kehrseite dieser Medaille besteht allerdings darin, daß die Patentierungspraxis auch von den Rückwirkungen weniger erfreulicher Wirtschaftsprozesse, zum Beispiel starker Konzentrationsvorgänge, betroffen sein kann.

Die Funktionstüchtigkeit des Patentwesens ist zweifellos auf eine förderliche rechtliche Einbettung angewiesen. Das Patentrecht steht als Teil der gesamten Rechtsordnung nicht außerhalb des Wertesystems der Verfassung[22], deren moralisch-normative Grundorientierung auch in diesem Rechtsbereich maßstäbliche Bedeutung hat. Dieser Zusammenhang schlägt sich auch in den Patenthindernissen des Verstoßes gegen die öffentliche Ordnung und die guten Sitten nieder (Art. 53 [a] EPÜ); in ihnen kommen übergeordnete ethische Gesichtspunkte zum Ausdruck. In der vorherrschenden juristischen Auslegung werden die beiden schwer abgrenzbaren Begriffe eng ausgelegt: Öffentliche Ordnung bezieht sich auf die „tragenden Grundsätze der Rechtsordnung“, das heißt auf „alle Normen, die der Verwirklichung und dem Schutz von solchen Gütern dienen, welche für das Leben in der staatlichen und sozialen Gemeinschaft eine essentielle Bedeutung haben“[23]. Die auf außerrechtliche Maßstäbe verweisende Generalklausel der guten Sitten betrifft „ethisch fundierte Norm(en) von zentraler Bedeutung, die allgemein als verbindlich angesehen“[24] werden.

Inwieweit spiegeln sich nun diese verbindlichen Grenzziehungen in der umstrittenen Krebsmausentscheidung wider? Die Wirtschaftsordnung ist Teil der öffentlichen Ordnung. Leben und Gesundheit des Menschen sowie Wissenschaft und Forschung stehen unter grundrechtlichem Schutz der Verfassung. Die Bekämpfung lebensbedrohender Krankheiten mit den Mitteln von Wissenschaft und Forschung entspricht – auch im Zusammenhang wirtschaftlicher Interessen – grund-

sätzlich der vorher zitierten Umschreibung der öffentlichen Ordnung, wenn die einschlägigen konkreteren Rechtsvorschriften beachtet werden. Soweit es sich dabei um die insbesondere tangierten Bestimmungen des Tierschutzgesetzes sowie des Umweltschutzes und des Gentechnikgesetzes handelt, ergeben sich Fragestellungen, die auch die guten Sitten berühren. Vor allem betrifft dies die Bewertung der Schmerzen der Versuchstiere, das heißt die Frage der Tierquälerei sowie den Schutz der Umwelt vor einer unkontrollierten Ausbreitung gefährlicher DNA-Abschnitte (Gene).

Auf der Basis des als wirkungsvoll und derzeit alternativlos beurteilten Einsatzes der Labormaus in der Krebsforschung betont die EPA-Prüfungskammer den Nutzen für den ranghohen Wert von Leben und Gesundheit sowie die Chance, durch die erwartbare höhere Forschungseffizienz des angemeldeten Tieres zu einer Verringerung der Tierversuche und damit der mit den Experimenten verbundenen Schmerzen beizutragen. Bei einer bestimmungsgemäßen Betreuung und sorgfältigen experimentalen Praxis von seiten des Laborfachpersonals bleibe auch das Umweltgefährdungspotential beherrschbar. Das Ergebnis der Güterabwägung überrascht von daher nicht.

„Zusammenfassend kommt die Prüfungsabteilung zu dem Ergebnis, daß die vorliegende Erfindung nicht als gegen die guten Sitten oder die öffentliche Ordnung verstoßend angesehen werden kann. Die Bereitstellung eines zur Krebsforschung einsetzbaren Versuchstiertypes, der zusammen mit einem durch Einsatz von Fachpersonal bewirkten geringen Gefährdungspotential zu einer Verringerung von Tierversuchen führt, kann allgemein als nutzbringend für die Menschheit angesehen werden. Deshalb sollte ein Patent für die vorliegende Erfindung nicht auf der Grundlage des Art. 53 (a) EPÜ verweigert werden." [25]

Anschließend unterstreicht die Prüfungsabteilung aber dezidiert, daß diese Begründung ausschließlich auf dieses transgene Tier beschränkt bleibt und im Fall anderer Züchtungen andere Ergebnisse denkbar seien. Diese für ein Patentamt wohl eher seltene, ethisch relativ weit ausgreifende Argumentation geht unverkennbar auf die entsprechenden Anforderungen des geltenden Tierschutzgesetzes ein[26].

Wenn die Abwägung gleichwohl nicht voll überzeugt, dann deshalb, weil die bei der Krebsmaus *konstitutionell und strukturell* erzeugte größere Krankheits- und Schmerzanfälligkeit als verschärfender Faktor nicht so in die Überlegung einbezogen wird, wie es die in Reichweite liegende Problematik der sogenannten Qualzüchtung erfordern würde[27]. Die sich in einem solchen Zuchtziel ausdrückende Überinstrumentalisierung liegt unter dem Niveau der vorhin skizzierten Kriterien.

Unter den Stichworten öffentliche Ordnung und gute Sitten ist schließlich auch das verfassungsmäßig (vgl. Art 14 GG) verankerte Eigentumsrecht anzusprechen: Die seit alters zugelassene, privatrechtlich geregelte Eigentumspraxis kennt ausgeprägte Ausschließlichkeitsrechte an Tieren, über die im Rahmen der geltenden Gesetze verfügt werden kann. Tiere bleiben – trotz ihrer in den letzten Jahren verbesserten Rechtsstellung – zum Beispiel Objekt sachenrechtlicher Vorgänge.

Schon ein Blick auf die voraussichtlich anzunehmenden Folgewirkungen der Harvard-Maus-Patentierung läßt aber fragen, wie vergleichbar die recht umfassenden Verwertungsrechte (auch in bezug auf die Nachfolgegenerationen) mit der traditionellen Praxis sind. Was aber insbesondere hier zu bedenken ist, sind die möglichen Zukunftsperspektiven. Wenn sich Juristen offenbar gern des Arguments von der Wandelbarkeit der Inhalte der guten Sitten bedienen[28], so darf auch der Ethiker darauf hinweisen, daß sich in den ethischen Auffassungen in den letzten Jahren zumindest Akzentverschiebungen ergeben haben, die Tiere weniger als seelenlose Gegenstände oder Sachen und mehr als Mitgeschöpfe verstehen lassen. Die Patenterteilung für Tiere weist aber in eine gegenläufige Richtung. Unter der Voraussetzung, daß dieser tierschutzethisch motivierte Wandlungsprozeß schwerlich als bereits abgeschlossen betrachtet werden kann, könnte eine Bewertung anhand des Maßstabs der guten Sitten in Zukunft dann besonders konfliktträchtig werden, wenn sich die patentrechtliche Ausgangslage durch die gewünschte ersatzlose Streichung des Patentierungsverbotes von Tierarten und Tierrassen verändern sollte[29]. Könnte es dann nicht eines Tages Inhaber von Patentausschließungsrechten geben, die über alle Individuen einer neuen Rasse verfügen ließen? Wenn man die Frage des gewerberechtlichen Schutzumfangs der Patentansprüche (einschließlich der Auswirkungen auf die Folgegenerationen eines patentierten Tieres)[30] hinzunimmt, drängt sich die Frage auf, ob man hier nicht in Dimensionen vorstößt, die von den bisherigen materiellen gesellschaftlichen Grundwertungen (noch?) nicht mitgetragen werden.

Der Entscheidungsprozeß darüber, inwieweit solche Entwicklungen überhaupt zugelassen werden sollen, kann nicht einer sektoriell tätigen Behörde – und sei sie noch so qualifiziert – überlassen bleiben. In der Tat ist das Patentrecht nicht das geeignete Feld zur Regelung solcher ethischer Bedenken. Gefordert sind nicht nur die höchsten, umfassender zuständigen Organe der richterlichen Gewalt, sondern auch die beiden anderen Staatsgewalten mit ihren internationalen Wirkungsmöglichkeiten. Wie sehr letztere gefordert sind, dürfte der Hinweis auf die Entwicklungsländer verdeutlicht haben. Flankierende und ergänzende Maßnahmen, die nicht in die Regelungskompetenz einer Patentbehörde fallen, wären auch in anderen Bereichen unverzichtbar[31]. Den vorgebrachten Vorbehalten und Bedenken wie auch den Elementen der Zustimmung könnte wohl am ehesten durch ein Schutzsystem sui generis Rechnung getragen werden, in dessen Strukturen sich bereits eine akzeptable Ausbalancierung der wichtigsten involvierten Interessen niederschlagen müßte[32].

## ANMERKUNGEN

[1] Entsch. d. US-am. Supreme Court v. 16. 6. 1980, dt. in: Gewerbl. Rechtsschutz u. Urheberrecht. Internat. Teil (GRUR int.) 82 (1980) 627.

[2] EPÜ. Münchner Gemeinschaftskomm., Lfg. 15 (April 1991); R. Moufang, Ausnahmen v. d. Patentierbarkeit (Art. 53 EPÜ) (Köln 1991) 1.

[3] GRUR int. 92 (1990) 887f.

[4] V. Vossius, A. Schrell, Die „Harvard-Krebsmaus" in der 3. Runde v. d. EPA, in: GRUR int. 94 (1992) 269; Moufang 55ff.

[5] Vossius, Schrell 269f.; GRUR int. 94 (1992) 477.

[6] EPA München, Jahresber. 1991, 5; H. R. Jaenichen, Die Patentierung v. Biotechnologie-Erfindungen beim EPA, in: GRUR int. 94 (1992) 332.

[7] NZZ Nr. 33 (10. 2. 1993) 20; 35 (12. 2. 1993) 18; 48 (27./28. 2. 1993) 25; Schweiz. Nationalkom. Justitia et Pax/Inst. f. Sozialethik d. Schw. Ev. Kirchenbundes (SEK), Patentierung v. Tieren u. Pflanzen?, in: Schw. Kirchenztg. 161 (1993) 102f.; Inst. f. Sozialethik d. SEK, Patentiertes Leben (Bern 1993) 6, 12, 15. Von ca. 500 Einsprüchen berichtet J. Straus in: GRUR int. 94 (1992) 254.

[8] U. Eibach, Gentechnik. Der Griff nach dem Leben (Wuppertal $^{2}$1988) 199.

[9] EvKom 24 (1991) 193.

[10] Inst. f. Sozialethik d. SEK 6.

[11] H. J. Münk, Die christl. Ethik v. d. Herausforderung durch d. Gentechnik, in: Leben in der Hand d. Menschen, hrsg. v. E. Christen, J. Pfammatter (Zürich 1991) 75–178, bes. 101–123.

[12] EPÜ, Lfg. 5; J. Pagenberg, Erfinderische Tätigkeit, Gewerbl. Anwendbarkeit (Art. 56 u. 57 EPÜ) 77; K. Spoendlin, Erfindung u. Entdeckung, in: Kernprobleme d. Patentrechts (Bern 1988) 42.

[13] Im Bereich d. Tierzucht kann zudem d. „Rote-Taube"-Beschluß d. Bundesgerichtshofs v. 1969 herangezogen werden, in dem grundsätzlich die Patentfähigkeit von Tieren (hier einer Taubenzüchtung) bejaht wurde; vgl. Moufang 57.

[14] Zu weit. Voraussetzungen u. Kriterien d. Patentierbarkeit sowie zu spez. Schwierigkeiten in der Biotechnik: Moufang 37–91; M. Pedrazzini, Die Entwicklung d. Erfindungsbegriffs, in: Kernprobl. d. Patentrechts 21–34, bes. 27–30.

[15] Diese Angabe ist im Verhältnis zur geschätzten Zahl aller Spezies (30–50 Mill.) zu sehen, von denen weniger als 5 % beschrieben sind; vgl. P. Cunningham, Die bedrohte Vielfalt unserer Nutztiere, in: NZZ 48 (27./28. 2. 1993) 25; vgl. auch die vorsichtigen Schätzungen v. E. U. v. Weizsäcker, Erdpolitik ($^{3}$1992) 133–136.

[16] A. Wiebe, Gentechnikrecht als Patenthindernis, in: GRUR 95 (1993) 88–95; Münk 121ff., 130f.

[17] Moufang 34, 40f.

[18] Cunningham; Weizsäcker 132f., 136.

[19] M. Frühauf, Biotechnolog. Erfindungen – ihr Schutz und seine Grenzen, in: GRUR 94 (1992) 247f.; Straus 252f.

[20] F.-K. Beier, Gewerbl. Rechtsschutz, Soz. Marktwirtschaft u. Eur. Binnenmarkt, in: GRUR 94 (1992) 228–238; zu d. eth. Krit.: H. J. Münk, Wirtschaftswiss. u. christl. Ethik auf d. Weg zu einem vertieften Dialog über die ökolog. Herausforderung, in: Eth. Theorie praktisch, hrsg. v. F. Furger (Paderborn 1991) 195ff.

[21] Beier 231; Moufang 40, 57.

[22] Diese Überlegung gilt für d. eur. Patentrecht nicht in gleicher Weise wie f. d. nat. Rechtsetzung. Die EG-Komm. versucht seit Jahren, zu größerer Harmonisierung zu kommen; vgl. J. Straus, Eth., rechtl. u. wirtschaftl. Probleme d. Patent- u. Sortenschutzes f. d. biotechnolog. Tierzüchtung u. Tierproduktion, in: GRUR int. 1990, 918f.

[23] Moufang 23, 26; Wiebe 92f.

[24] Moufang 26.

[25] Vossius, Schrell 271.

[26] A. Lorz, Tierschutzgesetz m. Rechtsverordn. u. Eur. Übereinkommen (München $^{3}$1987).

[27] Vgl. § 11 b d. Tierschutzgesetzes; d. Ausnahmeregelung f. Versuchstiermutanten stehe ich kritisch gegenüber; vgl. Lorz 249–251.

[28] Straus (A. 7) 260; Moufang 32.

[29] R. Teschemacher spricht in seiner Rez. d. Komm. v. Moufang v. einer „im dt. patentrechtl. Schrifttum weithin vertretenen Auffassung": GRUR 94 (1992) 135.

[30] Z. Frage d. Schutzumfangs: Moufang 69; Straus (A. 7) 258, 263.

[31] Weitere Bereiche, z. B. die Sonderproblematik d. Landwirtschaft, kommen hinzu.

[32] Dabei denke ich weniger an eine Analogie z. (Pflanzen-)Sortenschutzsystem; vgl. Straus (A. 7) 265; ders. (A. 22) 929.

*Josef Meyer zu Schlochtern*

# Neue Ortskirchen in Deutschland?

## Bemerkungen zur Neuumschreibung von Bistumsgrenzen in der Bundesrepublik

Die politische Elite der Bundesrepublik hat fast ausnahmslos die Folgelasten des Zusammenbruchs der DDR und der Vereinigung Deutschlands unterschätzt. Inzwischen ist eines unbestreitbar geworden: Es wird noch Jahre in Anspruch nehmen, um alle Probleme zu bewältigen. Ist die Vereinigung der Kirchen von ähnlichen Trugschlüssen begleitet? Die entscheidenden ersten Schritte sind auch hier bereits getan: Die östlichen evangelischen Landeskirchen haben sich der EKD angeschlossen. Auf katholischer Seite hat sich die Berliner Bischofskonferenz, der Zusammenschluß von Bischöfen mit Jurisdiktionsbereich auf dem früheren DDR-Gebiet, aufgelöst; die ihr angehörenden Bischöfe sind am 24. November 1990 der Deutschen Bischofskonferenz beigetreten und haben so die Einheit der katholischen Bistümer in Deutschland wiederhergestellt. Mit diesem Beitritt wurde jedoch zunächst nur eine formalrechtliche Voraussetzung geschaffen, um die für die katholische Kirche spezifische Folgelast anzugehen: wie nämlich die „Landschaft" der Diözesen in den neuen Bundesländern auf Dauer zu gestalten sei.

Handlungsbedarf scheint in der Frage der Bistumsgrenzen ganz offenkundig gegeben zu sein: Außer den Bistümern Berlin und Dresden-Meißen gehören fast alle übrigen kirchlichen Gebiete zu Diözesen mit Bischofssitz im „Westen". Sie sind Teilgebiete der Bistümer Osnabrück, Paderborn und Fulda, kleinere Bereiche gehören zu den Bistümern Hildesheim und Würzburg – oft zu uneinheitliche Gebilde, um überschaubare Diözesen zu sein. Überdies haben die Christen und Gemeinden während der gut 40jährigen Lebensdauer der DDR eine zu große Eigenständigkeit kirchlichen Lebens ausgebildet, um umstandslos bei früheren Verhältnissen wieder anknüpfen zu können. Die neue politische Situation der Vereinigung erzeugte kirchenpolitisch also die Notwendigkeit, die Frage der künftigen Gestaltung der Bistümer und Bistumsgrenzen zu klären. Bevor die ersten grundlegenden Entscheidungen getroffen wurden, standen theoretisch mehrere Möglichkeiten dafür offen: Einerseits hätte versucht werden können, die alten Strukturen aus der Zeit vor dem Krieg wiederherzustellen. Andererseits, so wurde auch argumentiert, sollte der politische Umbruch zu einer grundlegenden Revision der Bistumsgrenzen genutzt werden, um die im Lauf der Jahrhunderte entstandenen, in der Gegenwart aber anachronistisch gewordenen Grenzverläufe zu korrigieren.

Eine dritte Position plädierte dafür, die während der Geschichte der DDR gewachsenen kirchlichen Strukturen zu belassen; sie seien bereits von solcher Solidität, daß sie jetzt nicht mehr zerstört werden sollten.

Solche Fragen wurden alsbald Thema in den unmittelbar betroffenen Diözesen und ihren Gemeinden. Daß sie ganz unterschiedliche Antworten fanden, belegt freilich, daß solche Optionen unausgesprochen von Kriterien ausgehen, über die keine Einigkeit besteht. Denn warum sollte die Vorkriegsordnung wiederhergestellt werden? Oder: Welche Gründe erzwingen eine „grundlegende Revision" der Diözesangrenzen? Und schließlich: Welchen Wert haben die „gewachsenen Strukturen" der Bistümer? Weil im Blick auf die theologischen Voraussetzungen der Errichtung einer Diözese keine Übereinstimmung besteht, bleiben entscheidende Fragen kontrovers: Wie groß soll das Territorium einer Diözese sein? Wie viele Gemeinden, wie viele Menschen sollen zu ihr gehören? Solche praktischen Fragen werfen letztlich die Frage nach dem *theologischen Sinn der Bistumsstruktur* in der Kirche auf: Welche theologische Bedeutung hat das Gebilde einer Diözese, zu welchem Zweck werden die Gemeinden zu einem Bistum zusammengefaßt? Erst wenn darüber Einigkeit besteht, werden auch die praktischen Entscheidungen begründungs- und konsensfähig sein.

Inzwischen sind die wichtigsten kirchenpolitischen Vorentscheidungen bereits getroffen worden; auffällig ist jedoch, daß die theologische Frage des Sinns der ortskirchlichen Struktur kaum diskutiert wird. Gewiß wurden die einzelnen Schritte der Entwicklung in der Kirchenpresse aufmerksam verfolgt. Unter den Theologen ist es aber bislang nur einigen Kirchenrechtlern zugute zu halten, daß dieses Thema überhaupt theologische Aufmerksamkeit gefunden hat; in einer Reihe von wissenschaftlichen Beiträgen, auf Tagungen und Kongressen wurden verfassungsrechtliche, staatskirchenrechtliche und rechtshistorische Fragen intensiv diskutiert[1]. Aber bei der Frage nach der künftigen Bistumsstruktur geht es freilich um mehr als nur um kirchenrechtlich korrekte Entscheidungen. So sehr die Errichtung neuer Bistumsstrukturen mit Fragen des Kirchen- und des Staatskirchenrechts verquickt ist, so sehr ist deren Interpretation wieder auf eine Auskunft darüber verwiesen, welcher grundlegende theologische Sinn der Errichtung einer Diözese zuzuschreiben ist.

Ich möchte daher im folgenden die These vertreten, daß bei der Errichtung von Bistümern und bei Neuumschreibungen ihrer Grenzen das Bistum als *Ortskirche* verstanden werden muß. Bei den Grenzumschreibungen, den sogenannten Zirkumskriptionen, geht es nicht nur um das Abstecken kirchlicher Territorien und Jurisdiktionsbezirke. Im Gegenteil, damit wird der Kern dessen, was eine Diözese ist, noch gar nicht erfaßt, weil diese nicht hinreichend durch das Gebiet definiert wird, auf das sie sich erstreckt. Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils haben die bischöfliche Ortskirche neu als ursprüngliche Lebensform der Kirche ins gläubige Bewußtsein gehoben. Die anstehenden Entscheidungen über die Bis-

tumsgrenzen und ihre Folgelasten werden nur dann angemessen bewertet, wenn sie als Entscheidungen über die Errichtung von Ortskirchen bzw. die Neugestaltung ihrer Grenzen verstanden werden. Um dies deutlich zu machen, skizziere ich zunächst die inzwischen getroffenen kirchenpolitischen Entscheidungen und beschreibe dann den Begriff der Ortskirche, um von ihm her die einschlägigen Aussagen des Konzils über die Errichtung von Diözesen und die Umschreibung ihrer Grenzen zu erläutern.

## Ein Blick auf die Vorgeschichte der gegenwärtigen Situation

Als nach dem Krieg zunächst die Besatzungszonen eingerichtet und später die DDR und die Bundesrepublik Deutschland gegründet worden waren, hatte dies umgehend Konsequenzen für die Kirche. Wegen zunehmender Beeinträchtigung des kirchlichen Lebens in der DDR und der Behinderung der bischöflichen Leitungsmaßnahmen schlossen sich die katholischen Bischöfe der DDR 1950 zur „ostdeutschen Ordinarienkonferenz" zusammen, die später „Berliner Bischofskonferenz" (BBK) genannt wurde. Eine weitere gravierende Einschnürung kirchlicher Freiheit erfolgte 1961 mit dem Bau der Mauer; ab sofort waren die Bischöfe aus der DDR von der Teilnahme an den Vollversammlungen der deutschen Bischöfe im Westen ausgeschlossen, und den westdeutschen Bischöfen wurde auf eine oft schikanöse Art die Einreise verweigert[2]. Weil das politische System der DDR und seine Ideologie alle nonkonformen Kräfte niederzuhalten suchte, konnte die alte Bistumsstruktur auf Dauer nicht mehr tragfähige Grundlage und Ordnungsgefüge eines regen kirchlichen Lebens sein. Die Kirche begann vorsichtig, sich auf diese neue und schwierige Situation einzustellen und eigene Strukturen aufzubauen, um ihre (Über-)Lebensfähigkeit zu sichern.

Die erste Neuumschreibung von Bistumsgrenzen erfolgte 1972: Das Restgebiet der früheren Diözese Breslau, für die nach dem deutsch-polnischen Vertrag von 1970 in Polen eine neue Grenzziehung vorgenommen worden war, wurde in die bischöfliche Administratur Görlitz umgewandelt[3]. Im Jahr 1972 wurde zwischen der DDR und der Bundesrepublik der Grundlagenvertrag geschlossen; außenpolitisch folgte darauf die internationale völkerrechtliche Anerkennung der DDR. In Reaktion auf die politischen Veränderungen wurden 1973 für jene Diözesanbereiche, deren Bischöfe ihren Sitz in Westdeutschland hatten und die bislang von den „Bischöflichen Kommissaren" geleitet worden waren, „Bischöfliche Ämter" eingerichtet und von Administratoren im Bischofsrang geleitet. Die rechtliche Zugehörigkeit dieser Bereiche zu den Mutterdiözesen blieb erhalten, die Jurisdiktion wurde dagegen in die Hände der Administratoren gelegt, die ihrerseits direkt dem Vatikan unterstanden. Diese apostolischen Ämter waren: Schwerin (Diözese Osnabrück), Magdeburg (Diözese Paderborn) und Erfurt (Diözese Fulda). Kleine-

re Gebietsanteile der Bistümer Hildesheim und Würzburg wurden von den drei Bischöflichen Ämtern mitverwaltet[4].

In dieser rechtlichen Struktur hat sich das kirchliche Leben bis zu den rechtsrelevanten Entscheidungen nach dem Zusammenbruch der DDR vollzogen; kirchenpolitisch waren diese Jahre von unablässigen Bestrebungen der DDR gekennzeichnet, in Rom die völlige Abtrennung der kirchlichen Gebiete zu erreichen – gegen Ende des Pontifikats von Papst Paul VI. mit wachsender Aussicht auf Erfolg. Dem wurde seitens der katholischen Kirche der Bundesrepublik und seitens der Bundesregierung anhaltender Widerstand entgegengesetzt. Daß es zur Realisierung dieser Pläne nicht kam, ist letztlich nur dem Tod Pauls VI. zuzuschreiben; seine Nachfolger haben dessen „Ostpolitik" nicht fortgesetzt[5].

Auf die vom SED-Regime erzeugten Zwänge reagierten die Kirchen in der DDR mit dem Versuch, im „real existierenden Sozialismus" ihren Lebensraum zu finden und ihre Sendung zu verwirklichen. Die katholische Kirche lebte zunächst in strikter Distanz zum Staat; in den späteren Jahren gab es Anzeichen, diese Verweigerungshaltung etwas zu lockern. Trotz der Beeinträchtigungen war es notwendig, unter den feindseligen Bedingungen eines atheistischen Staates das kirchliche Leben zu organisieren[6].

Vom Westen aus versuchten die Mutterdiözesen, die Verbindungen zu ihren Kirchengemeinden am Leben zu erhalten und unter den restriktiven Bedingungen Lebenshilfe zu leisten. Ungezählte Kontakte, private Hilfeleistungen, Patenschaften und Begegnungen trugen dazu bei, das Glaubensbewußtsein der Gemeinden in der „ideologischen Diaspora" (Lothar Ullrich) zu stärken. Institutionen wie das Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken (Paderborn) verbreiteten erfolgreich den Gedanken der Solidarität mit den Gemeinden in der DDR durch verschiedene Zeitschriften und Aktionen. Überdies leistete das Bonifatiuswerk materielle Unterstützung für Maßnahmen der Seelsorge und der kirchlichen Infrastruktur von einem erstaunlichen Finanzvolumen. Die Geschichte dieser Einheit in der Teilung ist noch nicht geschrieben, dürfte aber zu den wirklich wichtigen Lebensadern des Bewußtseins von der einen Kirche gehören, die während der gesamten DDR-Zeit nicht versiegt sind[7].

Nach der „Wende" löste sich nach anfänglichem Zögern die Berliner Bischofskonferenz bald auf und trat der Deutschen Bischofskonferenz bei. Diese setzte eine Kommission u. a. mit den betroffenen Ortsbischöfen ein, die die Neuordnung der Jurisdiktionsbezirke in den neuen Bundesländern beraten sollte. Deren Ergebnis wurde von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im Februar 1991 mit einem Votum folgenden Inhalts verabschiedet und an den Apostolischen Stuhl weitergeleitet:

Der Jurisdiktionsbezirk des Bischöflichen Amtes Magdeburg wird vom Erzbistum Paderborn getrennt und zur Diözese Magdeburg erhoben. Der Jurisdiktionsbezirk des Bischöflichen Amtes Erfurt, das heißt das ehemalige Gebiet des Bistums Fulda mit kleinen Anteilen der Bistümer Würzburg und

Hildesheim, wird zur Diözese Erfurt erhoben. Die Apostolische Administratur Görlitz wird zur Diözese erhoben. Der Jurisdiktionsbezirk des Bischöflichen Amtes Schwerin bleibt beim Bistum Osnabrück[8].

Unerwartet veranlaßte Rom dann eine gravierende Veränderung dieser Pläne: „Überraschend", so teilte der Osnabrücker Bischof Ludwig Averkamp den Gemeinden seines Bistums mit, sei der Kardinalstaatssekretär mit der Bitte an die Deutsche Bischofskonferenz herangetreten, „in die Überlegungen zur kirchlichen Neuordnung der Jurisdiktionsbezirke in den neuen Bundesländern den Gedanken der Errichtung eines Nordbistums mit einzubeziehen"[9]. Die Deutsche Bischofskonferenz nahm diesen Vorschlag auf und entwickelte eine Entscheidungsgrundlage für die Errichtung eines neuen Bistums im Norden der Bundesrepublik. Diesem Bistum sollen angehören: die Gebiete des Bistums Osnabrück im Amt Schwerin, im Land Schleswig-Holstein, im Bereich der Hansestadt Hamburg und kleine Anteile des Bistums Hildesheim. „Sitz des Bistums soll Hamburg sein."[10] Die Idee, im Norden ein Bistum zu errichten, ist allerdings nicht neu; sie wurde schon früher von Zeit zu Zeit ins Gespräch gebracht und jetzt von vielen Katholiken im Norden positiv aufgenommen. Für das Bistum Osnabrück ergeben sich jedoch weitreichende Konsequenzen. Seit dieser Entscheidung finden Verhandlungen zwischen der Nuntiatur und den zuständigen Stellen auf Landes- und Bundesebene statt.

Die Logik dieser Vorentscheidungen ist auf den ersten Blick nicht zu erkennen: Bistumsbereiche, die mit dem Stammbistum eine räumliche Einheit bilden würden (z. B. Fulda-Erfurt) werden abgetrennt und zu einem eigenständigen Bistum erhoben, während andererseits Gebiete, die weit von der Mutterdiözese und ihrem Bischofssitz entfernt liegen, zunächst einander zugeordnet werden sollten (z. B. Osnabrück-Mecklenburg). Entbehrt daher der Anstoß aus Rom zu einem neuen Bistum im Norden vordergründig nicht der Plausibilität, so ist andererseits verwunderlich, daß eine Exklave wie die des Bistums Münster (Offizialat Vechta) bestehen bleiben oder die Administratur Görlitz zur Diözese erhoben werden soll, deren Katholikenzahl von 50000 gerade die Stärke einer mittelgroßen Kleinstadt erreicht. Nach welchen Kriterien werden solche Entscheidungen vorgenommen? Hier erhebt sich abermals die grundlegende Frage: Welchen Sinn hat überhaupt die Errichtung einer Diözese?

## Das Bistum als Ortskirche verstehen

Zu den wichtigsten Ergebnissen der Reformbemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört ein von den Ursprüngen her formuliertes, erneuertes Verständnis der Kirche. In Erinnerung an die Communio-Ekklesiologie der Kirchenväter wurde die Kirche neu als *Gemeinschaft von Ortskirchen* verstanden. Diese Sicht gibt den Gedanken der Einheit der Kirche nicht auf, will mit ihm aber zu-

gleich die Eigenständigkeit der Ortskirchen erfassen, die als Gemeinschaft erst die Gesamtkirche bilden: „In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche" (Lumen Gentium 23). Diese Anerkennung einer substantiellen Eigenständigkeit der Ortskirche reduziert die Uniformität und den Zentralismus der neuzeitlichen Periode der Kirchengeschichte und verleiht der Ortskirche im Blick auf die Gesamtkirche wieder einen konstitutiven Rang.

Mit diesem Akzent wurde eine Entwicklung korrigiert, die im Ersten Vatikanum ihren Höhepunkt gefunden hatte: ein Verständnis von Kirche, das die Einheit und Gleichförmigkeit der Weltkirche derart in den Vordergrund rückte, daß die Diözesen geradezu als territoriale, untergeordnete Verwaltungsbezirke der Kirche mißverstanden werden konnten, die ihrerseits wie eine einzige, weltumspannende Superdiözese erschien. Die Muster der hierarchisch-feudalen Selbstdarstellung, die Betonung der Sichtbarkeit der hierarchischen Ordnung der Kirche, ihr Verständnis als „societas perfecta", bestärkten dieses verzerrte Bild. In welchem Ausmaß die Einheitlichkeit einer nivellierenden Tendenz Ausdruck gab, macht die Circulardepesche Bismarcks aus dem Jahr 1874 deutlich, in welcher er von den Beschlüssen des Ersten Vatikanums behauptet, sie ermächtigten den Papst, „in jeder einzelnen Diözese die bischöflichen Rechte in die Hand zu nehmen ... Die Bischöfe sind nur noch seine Werkzeuge, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit" (DH 3112).

Demgegenüber betont das Zweite Vatikanum ein Verständnis von kirchlicher Einheit, die sich nicht in Unterschiedslosigkeit und Zentralisierung der Leitung ausdrückt, sondern als „Communio ecclesiarum", als Gemeinschaft der einzelnen eigenständigen Ortskirchen, expliziert. Damit erhält die Diözese ihren ekklesiologischen Rang als Ortskirche zurück. Dieser neue Akzent besteht nicht im Zugeständnis eines gewissen ortskirchlichen Eigenrechts, sondern stellt das strukturelle Gefüge der Kirche als Gemeinschaft einzelner Ortskirchen heraus. Diese Struktur ist so zu verstehen, daß nicht nur ein additives Verhältnis zwischen der Diözese und der Gesamtkirche besteht, sondern eine Beziehung, die gegenseitig inklusiv ist: Die Gesamtkirche hat ihr Dasein nur in der Gemeinschaft der Ortskirchen, die Ortskirche existiert als solche nur, wenn sie in die Gemeinschaft der anderen Kirchen eingebunden ist. Ortskirche impliziert also Gesamtkirche und umgekehrt; dieses Verhältnis ist irreduzibel, denn eines ist vom anderen nicht ableitbar und auf das andere nicht reduzierbar[11].

Die *Leitung* einer Ortskirche liegt in Händen des Bischofs. Sein Amt wird ihm durch die Bischofsweihe übertragen. Zugleich wird er durch sie in das Bischofskollegium aufgenommen und ist so an der Leitung der Gesamtkirche beteiligt, die allen Bischöfen in Gemeinschaft mit dem Papst von Rom anvertraut ist. Durch diese Mitgliedschaft im Bischofskollegium bindet er die einzelne Ortskirche in die Communio ecclesiarum ein. Der Bischof konstituiert also wesentlich die Beziehung der Ortskirche zur Universalkirche: Weil ein Bischof nur als Mitglied des Bischofskol-

legiums rechtmäßiger Bischof ist, fügt er „seine" Ortskirche in die Communio aller anderen Ortskirchen und so in die Universalkirche ein: „Der Bischof ermöglicht, daß in einer Teilkirche grundsätzlich die ganze Kirche gegenwärtig ist; er garantiert zugleich, daß die Kirche durch das Hineinverflochtensein in das Kommunionnetz der katholischen Kirche überhaupt ihr Kirchesein bewahrt."[12]

Obgleich so in das Bischofskollegium integriert, ist ein Bischof im Blick auf seine Diözese doch der Inhaber der vollen Leitungsgewalt. Das Konzil unterstreicht dies mit der deutlichen Bemerkung, die Bischöfe seien „nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen, denn sie haben eine ihnen eigene Gewalt inne" (LG 27). In einer Fußnote erinnert LG in diesem Zusammenhang an jenen Brief, mit dem seinerzeit Pius IX. die Behauptung Bismarcks, die Bischöfe seien nur unselbständige Beamte des Papstes, als Irrtum zurückwies.

In der Binnendifferenzierung einer Ortskirche bilden die *Ortsgemeinden* der Gläubigen unter der Leitung der vom Bischof beauftragten Priester das wichtigste strukturelle Element. Der Zusammenschluß der Gläubigen zur Glaubensgemeinschaft im Hören des Wortes Gottes und in der Feier der Sakramente ist so nochmals in die gesamte Kirchenstruktur eingebunden, was die Gemeinde ihrerseits am Ort darstellt: Die „Kirche Christi", so führt LG 26 über die Ortsgemeinden aus, „ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend". Die Einbindung der Ortsgemeinde in die Kirche Christi durch die Einheit im Glauben und – in der Dimension des Amtes – durch den vom Ortsbischof bestellten Presbyter konstituiert ihre „Rechtmäßigkeit"; in dieser Verbundenheit mit dem Ganzen der Ortskirche stellt auch die partikulare Ortsgemeinde die Kirche Christi dar. Auch in dieser Beziehung ist die ortskirchliche Struktur letztlich keine territoriale Aufgliederung, sondern die konkrete Ausformung der Kirchlichkeit des Glaubens in dem Gefüge der Ortsgemeinden innerhalb einer Ortskirche[13].

Dieser Grundgedanke der ortskirchlichen Verfaßtheit der Kirche prägt die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, ist in seiner Sprache aber nicht konsequent formuliert. Die Diktion ist recht uneinheitlich geblieben und hat in ihrer kanonistischen Fixierung wieder eine Relativierung erfahren: Der CIC reiht die Diözesen unter die „Teilkirchen" ein (ecclesiae particulares), um unter diesen Begriff auch jene Kirchen subsumieren zu können, die nicht auf ein Territorium bezogen sind (z. B. Personalprälaturen). Mit dem Ausdruck „Teilkirche" wird sprachlich leider wieder die quantitativ-territoriale Sicht der Kirche suggeriert, die die Theologie des Konzils inhaltlich überwunden hatte[14].

## Die Definition der Diözese im Konzilsdekret „Christus Dominus"

In dem wenig bekannten Dekret „Christus Dominus" (CD) „über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche" hat das Zweite Vatikanum die Leitungsaufgaben

der Bischöfe im Blick auf die Praxis konkretisiert. Viele Neuerungen, die nach dem Konzil in der Kirche eingeführt worden sind, gehen auf dieses Dekret zurück, so die Einrichtung der Bischofskonferenz, der Bischofssynode oder die Altersbegrenzung für die Ausübung des Bischofsamts. Karl Rahner und Herbert Vorgrimler beurteilten es nach dem Konzil „als ein echtes Reformdekret, das bei gehorsamer Beachtung zu einer neuen Gestalt des Episkopats führen kann“ [15]. Das Dekret verfolgt also die Absicht, „die Hirtenaufgabe der Bischöfe näher zu bestimmen“ (CD 3). Im Rahmen dieser Konkretisierung findet sich eine Definition der Diözese, die in der konziliaren Wirkungsgeschichte bedeutsam geworden ist:

„Die Diözese ist der Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird. Indem sie ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird, bildet sie eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist“ (CD 11).

Diese Formulierung ist fast wörtlich in das kirchliche Gesetzbuch (CIC Can 369) und andere Texte der Konzilsrezeption übernommen worden (z. B. Würzburger Synode). Obgleich sie definitorisch kurz ist, enthält sie die grundlegenden Bestimmungen der Diözese als Ortskirche:

*„Teil des Gottesvolkes“ (Populi Dei portio).* Als Oberbegriff von Diözese wird der Begriff „Volk Gottes“ eingesetzt und damit an die Volk-Gottes- Theologie der Kirchenkonstitution des Konzils angeknüpft; die grundlegenden Bestimmungen der Kirche als Volk Gottes sind daher auch auf die Diözese anzuwenden. Diözese ist demnach zunächst keine Gebietsbezeichnung, kein Territorium, sondern als Teil des Volkes Gottes bezeichnet sie eine kirchliche Wirklichkeit, sie hat Anteil an Berufung und Sendung des ganzen Volkes Gottes, das sich in der Geschichte durch das Wirken des Geistes in Christus zu einer Heilsgemeinschaft bildet und als sakramentales Zeichen dieses Heil darstellt und vermittelt [16]. Die Konzilsväter haben in der Definition bewußt das Wort „portio“ statt des zunächst verwendten „pars“ gewählt, weil „portio“ jenen Bestandteil eines Ganzen bezeichnet, der die Merkmale des Ganzen selbst enthält, um so das Verhältnis von Orts- und Gesamtkirche angemessen zu erfassen.

*„Dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut.“* Für die Ortskirche ist die Leitung durch einen Bischof konstitutiv: Der Bischof leitet die Ortskirche (mit dem Presbyterium) durch Wahrnehmung seines Lehr-, Hirten- und Priesteramts. Durch den Vollzug seines Amtes wird er zum sichtbaren Prinzip der vollen Kirchlichkeit seines Bistums. In Ausübung seines Leitungsamts und in der Akzeptanz durch seine Kirche, also im je eigenen Vollzug der zur Ortskirche gehörenden Glieder des Volkes Gottes – Bischof, Presbyterium, Gläubige – konstituiert sich die Diözese als ortskirchliche Gestalt der einen Kirche Christi: in ihr ist die Kirche Christi ganz verwirklicht.

*„Indem sie ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird.“* Das dritte Element der De-

finition kennzeichnet die Entstehung der Ortskirche als ein Geschehen, zu dem der Bischof und die Gläubigen auf ihre Weise beitragen: Indem die Gemeinde ihren Glauben im Hören des verkündigten Wortes und im Empfang des gespendeten Sakraments lebt und damit implizit den Bischof in seinem Amt anerkennt, wächst die Glaubensgemeinschaft im Hl. Geist zur Kirche. In gegenseitiger Anerkennung der je eigenen Sendung finden Bischof (mit Presbyterium) und die Gläubigen also zu einer Einheit, in der durch das Wirken des Geistes die Kirche Christi als eine konkrete Ortskirche zum geschichtlichen Ereignis wird.

„*Eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist.*" Wenn die genannten Bedingungen erfüllt sind, dann verwirklicht die Diözese die Kirche Christi an einem bestimmten konkreten Ort. Die Beziehung zwischen ihr und der Universalkirche ist nicht das quantitative Verhältnis von Teil und Ganzem, sondern die Verwirklichung der Kirche in ihrer ortskirchlichen Gestalt. Diese Bestimmung der Diözese als Ortskirche hebt kriteriologisch auf die Darstellung und das Anwesendsein der Kirche Christi in der Ortskirche ab. Daher ist jedes nur territoriale Verständnis der Diözese unzureichend. Das Konzil hat vielmehr versucht, die konkreten Fragen nach Umfang und Gläubigenzahl eines Bistums an diesen grundlegenden theologischen Bestimmungen zu bemessen.

## Die Richtlinien zur Errichtung und Umgrenzung von Diözesen

Ihrem Erneuerungswillen entsprechend haben die Konzilsväter in CD bezüglich der Abgrenzung der Diözesen gefordert, „möglichst bald mit Umsicht eine entsprechende Überprüfung vorzunehmen". „Dabei sollen Diözesen geteilt, abgetrennt oder zusammengelegt, ihre Grenzen geändert oder ein günstigerer Ort für die Bischofssitze bestimmt werden, schließlich sollen sie ... eine neue innere Organisation erhalten" (CD 22).

Um eine Entscheidung darüber zu treffen, ob eine Diözese zu groß oder zu klein ist, ob zu viele oder zu wenige Gläubige zu ihr gehören, bedarf es eines Maßstabs, mit dessen Hilfe ein solches Urteil getroffen werden kann. Als diesen Maßstab nimmt CD die oben vorgestellte Definition zu Hilfe: Damit die Diözese ihre Bestimmung, „ihr eigentliches Ziel" erfüllen könne, müsse „im Gottesvolk, das zur Diözese gehört, das Wesen der Kirche deutlich sichtbar werden"; ferner müßten die Bischöfe ihre Leitungsaufgaben wirksam ausüben und „dem Heil des Gottesvolkes so wirksam wie nur möglich" dienen können (CD 22). In diesen Angaben werden die wichtigsten Aspekte der oben vorgestellten Definition und damit das Verständnis der Diözese als Ortskirche als Kriterium eingebracht: Sinn und Ziel einer Umschreibung und Gestaltung der Diözese sei es, daß jene kirchlichen Lebensvollzüge ermöglicht und gefördert werden, durch die ein Bistum sich als

ortskirchliches Ereignis der einen Kirche Christi realisiert. Das Globalziel einer Einheit im Lebensvollzug der Ortskirche wird vom Dekret mit dem Bild vom „lebensfähigen Organismus" umschrieben: „Bei der Überprüfung der Diözesanabgrenzungen soll vor allem die organische Einheit einer jeden Diözese hinsichtlich des Personals, der Ämter und der Einrichtungen sichergestellt werden." Die dazu formulierten Richtlinien sollen jedoch nicht als strikte Normen, sondern als „offene" Orientierungen gehandhabt werden: „In den einzelnen Fällen wäge man alle Umstände genau ab und halte sich dabei folgende allgemeine Richtlinien vor Augen" (CD 23). Es werden folgende Richtlinien genannt:

*Einheit des Territoriums.* Diese Richtlinie fordert die Einheit des Gebiets, auf das eine Diözese sich erstreckt: Jede Diözese „soll aus einem zusammenhängenden Gebiet bestehen" (CD 23,1). Zwar wird die Ortskirche nicht durch ihre räumlichen Grenzen definiert, aber um ihrer Einheitlichkeit willen fordert das Konzil die Einheitlichkeit des Lebensraums, der auch durch die demographischen, staatlichen und soziokulturellen Vorgegebenheiten bestimmt wird.

Ein Blick auf die Bistumsgrenzen in Deutschland zeigt, daß diese Einheitlichkeit (bislang) nicht überall gegeben ist: Zwischen dem Westteil des Erzbistums Paderborn und der bischöflichen Administratur Magdeburg liegt (bislang) das Bistum Hildesheim; eine große Exklave des Bistums Münster (Offizialat Vechta) liegt im Gebiet zwischen den Diözesen Osnabrück und Hildesheim. Andererseits hat sich offenbar trotz der historisch bedingten, heute oft irrational verlaufenden Grenzen in vielen Bistümern ein Einheitsbewußtsein gebildet, das weite Entfernungen, zerstückelte Gebiete und andere Nachteile toleriert. Sollen im Sinn des Dekrets alle Umstände „sorgsam abgewogen" werden, so ist zu bedenken, ob die disparate Gebietsstruktur den ortskirchlichen Anspruch eines Bistums auf Dauer fördert oder beeinträchtigt; die Richtlinie ist also hermeneutisch im Licht der Theologie der Ortskirche zu interpretieren. Langfristig wird für die Einheitlichkeit des Lebensraums auch eine Einheit des Territoriums von Vorteil sein.

*Die Realisierbarkeit der kirchlichen Grundvollzüge.* Die zweite Richtlinie für die Größe eines Bistums nach Ausdehnung und Zahl der Gläubigen stellt die Forderung auf, daß die grundlegenden Lebensvollzüge einer Ortskirche reibungslos möglich sein sollen. Diese werden aus der Perspektive des Bischofs benannt: Er soll seine Amtsfunktionen (mit seinen Presbytern) problemlos wahrnehmen können, er soll durch Pastoralvisitationen Kontakt mit den Gemeinden halten, die Seelsorge leiten können und mit Priestern, Ordensleuten und Mitarbeitern persönlich bekannt sein. Diese Weisung will nicht ein Minibistum als den Idealfall herausstellen; für Bischof und Kleriker soll vielmehr auch „ein hinreichendes und geeignetes Arbeitsfeld zur Verfügung stehen" (CD 23,2).

Dieses Postulat ist eine normative Beschreibung der Ortskirche als einer kommunikativen Struktur, in der die konstitutiven Kommunikationsvorgänge, also vor allem die „amtlichen Vollzüge", die Lebensfähigkeit des ganzen Organismus erhal-

ten werden müssen. Konkret: Wie häufig kann der Bischof eine Gemeinde seines Bistums aufsuchen? Wie intensiv kann sich ein Bischof in das Bistumsleben am Ort einschalten? Wenn die gewaltigen Ausdehnungen mancher Bistümer bedacht werden, in denen Hunderte von Kilometern zu überwinden sind, ist zu prüfen, wieweit solche Distanzen sich nachteilig auf die Seelsorge auswirken. Gewiß sind diese Entfernungen mit modernen Kommunikationsmitteln zu überbrücken; aber wenn die Forderung gelten soll, daß die Beziehung des Bischofs zu seinen Mitarbeitern die Intensität einer „Bekanntschaft" erreicht, dann stößt die sinnvolle Größe eines Bistums in Ausdehnung und Gläubigenzahl irgendwann an Grenzen.

*Genügend Kleriker, ausreichend institutionelle und finanzielle Mittel.* Diese dritte Richtlinie verlangt bei Errichtung einer Diözese oder bei der Revision ihrer Grenzen, daß genügend Kleriker und die erforderlichen institutionellen Einrichtungen sowie genügend finanzielle Mittel vorhanden sind, um alle(s) unterhalten zu können. Die Notwendigkeit einer soliden personellen, institutionellen und finanziellen Ausstattung eines Bistums ist sicher unstrittig. Freilich liegt das Problem auch hier im Konkreten: Wie viele Priester braucht eine Diözese? Welche Einrichtungen in den Bereichen der Seelsorge, des Bildungswesens, der sozial-karitativen Dienste sind nötig?

In den deutschen Diözesen herrscht Mangel an Priestern, dagegen haben ihre „Ämter, Einrichtungen und Werke" (CD 23,3) im Westen eine gewaltige Expansion erlebt. Für die kirchlichen Institutionen im Bildungswesen, im sozial-karitativen Bereich, in der Seelsorge sind in den Bistümern effiziente Verwaltungen aufgebaut worden, die nach den Sachkriterien von Administration und Management strukturiert sind. Hier sind weniger die Defizite an Ausstattung zu beklagen, sondern eher ist ihre Obergrenze zu problematisieren. In manchen Bistümern steht einer Zahl von wenigen hundert Priestern eine Zahl von vielen tausend Mitarbeitern in den „Ämtern, Einrichtungen und Werken" gegenüber. Diese Relation ist nicht beliebig. So sehr diese Bereiche nach den ihnen eigenen Sachkriterien gestaltet sein müssen – sie müssen letztlich erkennen lassen, was sie im Kern sind: Teilmengen im Lebensorganismus einer Ortskirche.

Die drei Richtlinien zur Grenzumschreibung von Diözesen sind jeweils interpretationsbedürftig, wie das Dekret selbst einräumt. Wichtig ist bei dem Abwägen und Bewerten jedoch, daß die einzelnen Argumente hinsichtlich Ausdehung der Diözese, Entfernungen, Priester- und Gläubigenzahl, finanzieller Ausstattung usw. nicht völlig aus ihrem theologischen Kontext gelöst werden. So berechtigt Gesichtspunkte wie Effizienz, Produktivität, Kompetenz, Leistungsfähigkeit usw. im einzelnen auch in der Kirche sein mögen, die Frage der Grenzen einer Diözese darf nicht nur nach administrativen Denkmustern beurteilt werden, sondern diese müssen sich letztlich an dem Grundkriterium „Lebensfähigkeit einer Ortskirche" ausweisen.

## Bistum und Region – Regionalisierung statt Grenzkorrektur?

Bei der Erörterung der Kriterien für die Entscheidung über neue Bistümer und Bistumsgrenzen darf nicht außer Betracht bleiben, daß die Ortskirchen und die aus ihnen bestehende Communio nicht das einzige Strukturmoment der Kirche darstellen. Die Lebensfähigkeit eines Bistums hängt auch davon ab, in welche regionalen Strukturen es eingebunden ist und welche Strukturen es im eigenen Binnenbereich ausbilden kann.

Das Konzil hat nicht nur eine Überprüfung der Bistumsgrenzen gefordert, sondern auch angeregt, Kirchenprovinzen oder kirchliche Regionen zu errichten, die – neben den nationalen Bischofskonferenzen – eine Zwischenebene zwischen den Orts- oder Teilkirchen und dem apostolischen Stuhl in Rom bilden sollen, um der soziokulturellen Ausprägung des Glaubens in verschiedenen regionalen Bereichen durch Bildung regionaler Ortskirchenverbände gerecht zu werden (CD 39–40). Nicht zuletzt unter dem Eindruck einer einseitigen kirchenpolitischen Ausrichtung bei der Besetzung der Bischofsstühle ist die Diskussion um überdiözesane, regionale Ortskirchenverbände neu entbrannt und ihr ekklesiologischer Rang betont worden[17]. Dieser hier nur angedeutete Themenzusammenhang besagt für die Frage der Errichtung von Bistümern, daß manche Aufgaben, die eine einzelne Ortskirche nicht zu bewältigen imstande ist, von mehreren Ortskirchen oder vom regionalen Kirchenverband gemeinsam getragen werden müssen.

Zum Thema der sinnvollen Ausgestaltung einer Diözese gehört zugleich die Frage der diözesanen Binnenstruktur, ihre Aufgliederung in verschiedene Regionen. So ist im Kontext der Diskussion um die Errichtung eines Nordbistums gefordert worden, als Alternative zur Neuumschreibung des Bistums Osnabrück eine stärkere Regionalisierung dieses Bistums vorzunehmen[18]. Ist es also unter Umständen sinnvoll, anstelle der Errichtung von Bistümern eine stärkere Regionalisierung im Binnenbereich bestehender Bistumsgrenzen einzuführen?

Unter „Region" eines Bistums ist ein Teilbereich des zu einer Ortskirche gehörenden Gebiets zu verstehen, der sich in bestimmter Hinsicht durch Eigenständigkeit und Besonderheit von anderen abhebt. Um solcher Besonderheit auch in der Pastoral zu entsprechen, hat die Würzburger Synode im Beschluß „Pastoralstrukturen" die Region als die mittlere Ebene der Ortskirche – zwischen Pfarrgemeinde/Dekanat und Bistumsleitung – charakterisiert. „Die Region besteht aus mehreren benachbarten Dekanaten. Sie umfaßt einen Raum, der aufgrund kultureller oder soziologischer Einheitlichkeit eine eigene pastorale Strukturform zwischen Dekanaten und Bistum erfordert."[19] Einige der westdeutschen Bistümer haben auf eine solche Regionalisierung verzichtet, in anderen wurde sie mit einer sparsamen Personalausstattung eingeführt. Die Leitung der Regionalseelsorge obliegt einem gewählten Regionaldekan, der unter Mitwirkung eines Regionalvikars und von Regionalreferenten die seelsorglichen Belange der betreffenden Region fördern soll[20].

Worin aber besteht nun das theologische Argument, daß bestimmte Teilbereiche von Ortskirchen in ihrer spezifischen soziokulturellen Ausprägung auch in den Lebensvollzügen dieser Ortskirche ihr besonderes Gewicht erhalten sollen? Die Möglichkeit einer regional geprägten Eigenständigkeit kirchlicher Lebenspraxis ist theologisch die Konsequenz der Katholizität der Kirche. Dies besagt, daß die Kirche sich in den verschiedensten soziokulturellen Formen und Stilen als Kirche Christi entfalten kann und will. Lumen Gentium 13 erläutert diese Vielfalt in der Differenzierung kirchlichen Lebens als Reichtum der Einheit der Kirche Christi. „Kirche am Ort" meint auch unter dieser Rücksicht nicht nur einen territorialen Topos, sondern die soziokulturellen Ausprägungen, das ganz eigene Gesicht, die besondere Lebensform, die eine Ortskirche bzw. ein bestimmter Zusammenschluß von Gemeinden in ihrem Lebensvollzug entfaltet. Demnach ist die Inkulturation des Glaubens im Lebensvollzug der Kirche sowohl Möglichkeit als auch Auftrag der Kirche im Blick auf die besonderen Regionen, die zu ihr gehören.

Ekklesiologisch gesehen stellt daher die Regionalisierung in dem Sinn, daß bestimmten Regionen ermöglicht wird, kirchliches Leben entsprechend ihren kulturellen und sozialen Besonderheiten zu gestalten, keine Alternative zur Errichtung einer Ortskirche dar; sie ist keine gleichwertige, weitere Option, sondern vielmehr eine Forderung, die sich jede Ortskirche zu eigen machen muß. Die Frage nach der Notwendigkeit der Errichtung oder der Neuumschreibung ihrer Grenzen kann also nicht mit der Regionalisierung ihrer inneren Bereiche beantwortet werden. Diese Frage muß sich jedes Bistum in Verantwortung der vollen Ausgestaltung der Katholizität in jedem Fall stellen.

## Der Anspruch: eine Ortskirche werden

Es gehört zu den eher seltenen Vorgängen im kirchlichen Bereich, daß Bistümer errichtet oder ihre Grenzen neu umschrieben werden. Dennoch sind ihre territorialen Strukturen nicht sakrosankt. Wenn die Umstände es erfordern, können sie neu festgelegt werden. Demgegenüber wird die „Abpfarrung" neuer Pfarrgemeinden häufiger praktiziert; in der Regel handelt es sich um den Versuch, mit der Errichtung einer neuen Gemeinde oder der Neuumschreibung ihrer Grenzen auf veränderte örtliche Bedingungen zu reagieren. Dies war im Zug der Industrialisierung und der ihr folgenden Verstädterung im vergangenen Jahrhundert ein wichtiges Instrument, die gemeindlichen Strukturen der oft rasanten Urbanisierung anzupassen. Analog ist das Ziel von Neuumschreibungen der Bistumsgrenzen ebenfalls als Funktion einer günstigeren Gestaltung der ortskirchlichen Lebensvollzüge zu verstehen. Als Spätfolge der Industrialisierung war so im Jahr 1958 das Bistum Essen als „Ruhrbistum" gegründet worden, um den veränderten demographischen Gegebenheiten des Ruhrgebiets gerecht zu werden.

Obgleich die Veränderung von Bistumsgrenzen also zu den kirchlich legitimen Maßnahmen gehört, die Raumstrukturen der Diözesen günstiger zu gestalten, ist die Verkleinerung oder Aufgliederung großer Diözesen in der publizistischen Bewertung während der vergangenen Jahre oft als kirchenpolitisches Machtinstrument in der Hand Roms interpretiert worden: Der Einfluß einiger Bischöfe sollte beschnitten werden. Das mag im Einzelfall zutreffen, denn deutliche Verkleinerungen von Bistümern verändern auch ihren innerkirchlichen Einflußbereich. Im Kern der Sache handelt es sich jedoch nicht um Politik, sondern um die Neugestaltung ortskirchlicher Strukturen im Interesse kirchlicher Lebensfähigkeit. Daher sollte die Veränderung von Grenzverläufen als ein nützliches Instrument bewertet werden, um die räumlichen Gegebenheiten der Diözesen im Einzelfall zu verbessern. Die großangelegte Neuzirkumskription der Diözesen in Polen im vergangenen Jahr, die eine Vielzahl von Bistümern erfaßte und ihnen überdies eine Reihe neuer Diözesen hinzufügte, war eine berechtigte Konsequenz aus der veränderten politischen Situation, die jahrelang jede Korrektur verhindert hatte[21].

Eine ernsthafte Diskussion um die Bistumsgrenzen in der Bundesrepublik liegt schon länger zurück. Auf der gemeinsamen Synode in Würzburg war von der Sachkommission IX „Pastoralstrukturen" ein Vorstoß unternommen worden, zu dem die Synode sich aber nicht bekennen mochte. Das Arbeitspapier „Überlegungen zu einer Neuumschreibung der Bistumsgrenzen in der Bundesrepublik Deutschland" wurde von der Kommission zwar verabschiedet, aber von der Synode nicht veröffentlicht[22]. Gleichwohl wurde das Thema in den Beschluß „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" aufgenommen, der die Abgrenzung der Bistümer damals als „dringend reformbedürftig" bezeichnete[23]. Inhaltlich orientierte sich die Arbeitsvorlage an Gedanken eines Schülerkreises des Pastoraltheologen Adolf Exeler, der für die Bistümer des Landes Nordrhein-Westfalen Modelle einer Neustrukturierung erarbeitet hatte. An eher abstrakten Parametern wie Bevölkerungsdichte und städtischer Verwaltungsstruktur orientiert, wurde eine Neuordnung vorgeschlagen, die statt der jetzt bestehenden fünf Bistümer in NRW 14 oder 15 Diözesen vorsah[24].

Die politische Entwicklung hat diese Ansätze inzwischen überholt, die Reform der Bistumsgrenzen aber nicht überflüssig gemacht. Die Deutsche Bischofskonferenz wollte zur Zeit der „Wende" offenbar eine Strukturdiskussion vermeiden und die Neuordnung der Diözesangrenzen auf die Gebiete der neuen Bundesländer beschränken; die Notwendigkeit einer zukunftsfähigen, an der Lebensfähigkeit der Bistümer orientierten Neustrukturierung ist damit noch immer gegeben. Die bislang geführte Diskussion hat Ausmaß und Schwierigkeiten eines solchen Vorhabens bereits in einigen Aspekten deutlich gemacht:

Ein Bistum ist eine sehr komplexe Wirklichkeit, welche die Dimensionen des Glaubens, des Rechts, der Geschichte und des Politischen in sich umgreift. Neu-

umschreibungen von Bistumsgrenzen dürfen daher nicht wie Reißbrettkonstruktionen gehandhabt werden; man kann nicht am „Nullpunkt" beginnen und eine voraussetzungslos neue Ordnung entwerfen wollen. Zunächst ist zu berücksichtigen, daß die bestehenden Bistümer in ein ganzes Netz von *vertraglichen Beziehungen* zwischen Staat und Kirche eingebunden sind, die nicht einfach ignoriert werden dürfen. Daß es sich bei staatskirchenrechtlichen und konkordatären Vereinbarungen um auch im Interesse der Bistümer ausgehandeltes Recht handelt, wird von den kirchenrechtlichen Beiträgen zur aktuellen Diskussion in aller wünschenswerten Klarheit und Ausführlichkeit dargelegt.

Neben der Dimension des Rechts ist die des *Historischen* zu sehen. Die kirchlichen Strukturen haben sich oft tief in das Geschichtsbewußtsein der Gläubigen eingezeichnet; sie sehen ihre eigene Glaubensgeschichte, die Geschichte der Familien und der Pfarrgemeinden oft sehr eng mit der des Bistums verbunden. Neuumschreibungen von Bistumsgrenzen greifen daher nachhaltig in die geschichtlichen Zusammenhänge ein, die ihrerseits die Identifikationspotentiale der Gläubigen mit dem „eigenen" Bistum umfassen. Die Semantik von Formeln wie: „unsere" Diözese, „unser" Bischof enthält solche Zugehörigkeitssignale. Zur unbestreitbaren Problematik der Abtrennung von Bistumsgebieten gehört, daß solche Bindungen zunächst aufgelöst werden, um dann neue Beziehungen aufbauen zu können. Schließlich ist es auch eine Frage politischer und kirchenpolitischer Klugheit, günstige Umstände für solche „Strukturdebatten" zu wählen, da diese unter widrigen Umständen auch kontraproduktiv verlaufen können.

Gerade weil eine Neuumschreibung von Bistumsgrenzen von solchen Konsequenzen begleitet wird, ist es notwendig, sich über grundlegende Ziele Klarheit zu verschaffen. Die genannten verschiedenen Aspekte entfalten alle eine normative Kraft, meistens zugunsten des Bestehenden: Überkommenes Recht will auch künftig Verbindlichkeit, das Historische pocht auf die Vorzüge des Altbewährten, politischer Realismus drängt zur Anerkennung des jetzt Machbaren. Diese Kräfte erzeugen ein großes Beharrungsvermögen, gegen welches das Ansinnen einer Neuordnung oft machtlos erscheint.

Diesen verschiedenen Betrachtungsweisen ist ein relatives Recht nicht zu bestreiten, aber die Gestaltung von Bistumsstrukturen muß sich letztlich an jenem Maßstab messen, den ein Bistum als den wahren, ureigenen Anspruch für sich selbst erhebt: der Anspruch, eine Ortskirche zu sein. Dieser Anspruch, als Diözese Ortskirche zu sein, verweist die Frage der räumlichen Gestaltung einer Diözese an das theologische Kriterium kirchlicher Strukturfragen überhaupt; er thematisiert als Entscheidungsmaßstab die Kirchlichkeit des Glaubens. Für den Glauben bedeutet das Leben in einer Ortskirche nicht die Zufälligkeit, an einen beliebigen Ort verschlagen zu sein, sondern dieses gehört vielmehr zu seinem Profil, ist Bestandteil der ihm eigenen Lebensform. Der Glaube lebt nicht neben einer Ortskirche, sondern in ihr; sie ist seine spezifische soziale Gestalt. Der Anspruch, Ortskirche

zu sein, ist nicht damit schon eingelöst, daß ein Bistum bestimmte Grenzen erhält, sondern bleibt der große Imperativ für alle weiteren kirchlichen Lebensvollzüge. Wenn bei der Errichtung von Bistümern oder der Neuumschreibung ihrer Grenzen dieser Anspruch nicht verleugnet werden soll, dann muß die Ortskirche als der theologische Sinn und die wahre Gestalt von Bistumsstrukturen anerkannt werden.

## ANMERKUNGEN

[1] Die Kirchen u. d. dt. Einheit. Rechts- und Verfassungsfragen zwischen Kirche und Staat im geeint. Dt., hrsg. v. R. Puza, A. P. Kustermann (Stuttgart 1991); Die Einigung Dt. s. u. d. dt. Staat-Kirche-System, hrsg. v. H. Marré, J. Stüting (Münster 1992); J. Listl, Die Bistumsgrenzen in Dt. Kirchenrechtl. u. staatskirchenrechtl. Überlegungen zu ihrer Neuumschreibung, in: Pax et iustitia, FS. A. Kostelecky (Berlin 1990) 233–253; ders., Die Neufestlegung der Diözesanzirkumskription im wiedervereinigten Dt., in: Neue Bistumsgrenzen, neue Bistümer, hrsg. v. L. Carlen (Freiburg/Schw. 1992); K. Hartelt, Die Entwicklung der kirchl. Jurisdiktionsverhältnisse in den auf dem Territorium d. DDR gelegenen Anteilen „westdt." Diözesen, in: Fides et ius, FS. G. May (Regensburg 1991) 119–135; H. Schmitz, Die Jurisdiktionsbezirke der Kath. Kirche – Region Ost –, in: MThZ 42 (1991) 241–259; ders., Die Einheit d. kath. Kirche in Dt., in: AfkKR 159 (1990) 623–634.

[2] Vgl. z. B. d. Bericht v. Erzb. J. J. Degenhardt: Die kath. Kirche im vereinigten Dt. u. in Europa (Paderborn 1991), bes. 40ff. [3] J. Listl, Die Neufestlegung 22.

[4] Vgl. d. detaillierten Beschreibungen b. H. Schmitz, Die Jurisdiktionsbezirke; K. Hartelt; J. Listl, Die Neufestlegung.

[5] Vgl. d. geradezu spannenden Bericht: H. Osterheld, Ein Kampf um die Einheit, in: Die pol. Meinung 36 (1991) Nr. 255, 77–84.

[6] Zum Verh. v. kath. Kirche u. SED-Staat: L. Ullrich, Kirche in säkularer u. ideologischer Diaspora, in: Priesterjahrheft (1988) 19–24, 33–42; zum kirchl. Leben in d. Gem. d. DDR: Aus der Kirche in d. DDR, hrsg. v. Bonifatiuswerk, H. I u. II; M. Ulrich, Der Weg d. Kirchen in den 40 Jahren d. DDR, in: ThGl 82 (1992) 239–248.

[7] Über d. Tätigkeit d. Bonifatiuswerks in der DDR liegt noch keine abschließende Übersicht vor; vgl. aber d. Priesterjahrhefte.

[8] Pressedienst d. DBK (12. 3. 1992); eingehende Analyse: H. Schmitz, Die Jurisdiktionsbezirke 247ff.

[9] Kirchl. Amtsbl. f. d. Diöz. Osnabrück 108, Bd. 49, Nr. 11 (25. 9. 1992); HK 46 (1992) 202f.

[10] Pressemitt. d. DBK 25. 9. 1992; lt. KNA (109, 8. 5. 93) wird d. Bist. Hamburg zum Erzbistum erhoben.

[11] Vgl. d. dichte Formulierung b. M. Kehl, Die Kirche (Würzburg 1992) 369; z. Begriff d. Ortskirche: L. Hoffknecht, Zur Theologie d. Ortskirche (Münster 1983).

[12] H. Müller, Bistum, in: StL, Bd. 1 (Freiburg 1985) 822. [13] H. Wieh, Konzil u. Gemeinde (Frankfurt 1978) 144.

[14] Zu d. Bezeichnungen d. Kirche im II. Vat.: S. Wiedenhofer, Das kath. Kirchenverständnis (Köln 1992) 338ff.

[15] K. Rahner, H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium (Freiburg $^{5}$1968) 256.

[16] Z. Sakramentalität d. Kirche: J. Meyer zu Schlochtern, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen (Freiburg 1992).

[17] H. J. Pottmeyer, Regionale Teilkirchen u. „Zwischeninstanzen" – ihre Wiederentdeckung u. ihr ekklesiologischer Rang, in: Was d. Geist d. Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie d. Ortskirchen, hrsg. v. L. Bertsch (Freiburg 1991) 168–177. Eine zeitgem. Nachfolgestruktur d. Kirchenprovinzen forderte bereits mit Nachdruck K. Mörsdorf im Kom. zu CD (LThK, Konzil 2, 189ff.).

[18] Bischof L. Averkamp, Bischofswort an d. Gemeinden im Bistum Osnabrück 96.

[19] Gem. Synode (Freiburg 1976) 700.

[20] Vgl. z. B. Leitlinien für past. Strukturen im Erzb. Paderborn, hrsg. v. Erzb. Generalvikariat (1977) 21ff.

[21] HK 46 (1992) 202ff. [22] Gem. Synode 685. [23] Ebd. 702.

[24] H. Bartsch, K. Sieverding, Zur Neuordnung d. Diözesangrenzen, in: Diakonia 4 (1973) 108–117, 193–201; d. Arbeitspapier wird ausgewertet v. J. Listl, Die Bistumsgrenzen 240ff.

*Gerhard Schmied*

# US-Televangelismus in Deutschland

Protestantische Sekten, meist US-amerikanischer Provenienz, expandieren weltweit. Der Einsatz audiovisueller Medien, insbesondere des Fernsehens, spielt dabei eine wichtige Rolle. Ein gewisse Publizität erlangte der Zulauf zu protestantischen Glaubensgemeinschaften in Lateinamerika, dem „katholischen Kontinent", und es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß in verschiedenen Umfragen ermittelt wurde, daß US-amerikanische Fernsehprediger in einzelnen lateinamerikanischen Staaten zu den am besten bekannten Persönlichkeiten zählten. Gesendet wird nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in Schwarzafrika und im Fernen Osten. Ein neues Zielgebiet sind die Länder des ehemaligen Ostblocks. Auch hier wieder ein Schlaglicht: Der Gebetsheiler Morris Cerullo wird nicht müde zu berichten, daß seine Sendung „Victory" über „Super Channel" 29 Millionen Haushalte in Rußland erreicht.

Mit der Verbreitung religiöser Sendungen amerikanischer Fernsehprediger – ironisierend oft „Televangelismus", „electronic churches" oder „Pray-TV" genannt, von den Veranstaltern selbst als „religious broadcasting" bezeichnet – in Deutschland befaßt sich im folgenden der vorliegende Beitrag. Denn mit der Zulassung des privaten Fernsehens ab 1984 war den „religious broadcasters" auch der Zugang zum deutschen Publikum möglich.

## Theologische Orientierungen und Programmformen

In der Diskussion um die Inhalte des „religious broadcasting" wird häufig zwischen Evangelikalen und Fundamentalisten einerseits und Pfingstlern (Pentecostals) andererseits unterschieden. Diese Unterscheidung wird jedoch weniger in den theologischen Basisannahmen als in der Präsentation bedeutsam. Denn „Fundament" ist in beiden Fällen die Bibel, die wörtlich interpretiert wird, wobei dieses Insistieren auf einer wörtlichen Interpretation bei „Fundamentalisten" meist stärker betont wird. Wichtig ist weiter für viele Fernsehprediger die Bekehrung des einzelnen (to be born-again), eine bewußte Abwendung vom bisherigen Leben. Insofern ist die Mehrzahl der „religious broadcasters" fundamentalistisch ausgerichtet.

Dennoch sind die Sendungen der beiden oben genannten Richtungen deutlich unterscheidbar. Während bei Pfingstlern der gefühlsmäßige Ausdruck des „charis-

matischen" Erlebens, oft mit einer starken emotionalen „Aufheizung" eines der Sendung beiwohnenden Publikums verbunden, im Vordergrund steht, auch Wunderheilung versprochen und demonstriert wird, ist bei anderen Fernsehpredigern die Auslegung der Bibel Zentrum der Sendung. Beide Arten der Präsentation stimmen aber oft in der Nutzung von weiteren Programmelementen überein, die besonders fernsehgeeignet sind: Gesang von Solisten und Chören, in der Regel im Musikstil an der modernen Unterhaltungsmusik orientiert, Interviews und Reportagen. Musik und Interviews sind übrigens auch wichtige Bestandteile der Sendung, die sich von den übrigen zum Teil abhebt: Robert H. Schullers „Hour of Power". Schuller gehört der Reformierten Kirche, einer etablierten Glaubensgemeinschaft, an und überträgt aus der ca. 3000 Besucher fassenden „Crystal Cathedral" in Garden Grove, einem Vorort von Los Angeles, sonntäglich einen schon fast traditionell zu nennenden Gottesdienst mit Vorspruch, gängigen Kirchenliedern u.ä.

## Pray-TV in Deutschland: Entwicklung

Wenn im folgenden die nur einen kurzen Zeitraum umfassende, aber dennoch wechselvolle Geschichte der Präsenz von „religious broadcasters" auf deutschen Bildschirmen erörtert wird, müssen zwei globale Feststellungen vorangeschickt werden. Zunächst läßt sich diese Präsenz nicht immer von aus Deutschland selbst kommenden Initiativen trennen. Ferner ist die Entwicklung durch ein sukzessives Hinausdrängen der amerikanischen Programme aus Sendern, die nur im deutschsprachigen Raum operieren, gekennzeichnet, was dazu geführt hat, daß „Super Channel", dessen Zentrale sich in Großbritannien befindet, das wichtigste Zugangstor zu deutschen Zuschauern ist.

Eine „Hoch-Zeit" des amerikanischen Pray-TV in Deutschland war bald nach der Vergabe der ersten Genehmigungen für private Programme zu verzeichnen. Im Sender „Eureka-TV" hatte „Media-Vision", eine deutsche Vereinigung mit Sitz in Langen bei Frankfurt und deutlich pfingstlerischer Ausrichtung, eine starke Stellung. „Zugpferde" der von Media-Vision gezeigten Sendungen waren Reinhard Bonnke, der ursprünglich Zeltmission betrieb und heute noch in den USA wie in vielen anderen Ländern präsent ist, und Wolfgang Wegert vom Hamburger Missionswerk „Arche". Wegert pflegte damals einen pfingstlerisch-aufputschenden Predigtstil, wie er für bestimmte amerikanische Evangelisten typisch ist, umgab sich mit Band und Popsängern und betätigte sich als Gebetsheiler. Media-Vision hatte über stilistische Anleihen in deutschen Sendungen auch direkte Kontakte in die USA, die u. a. bei Jimmy Swaggart endeten, einem der führenden Veranstalter in den USA, der allerdings wegen moralischer Verfehlungen bei Anhängern und wegen Veruntreuung von Spendengeldern bei der Justiz in Mißkredit geriet und

derzeit eine Gefängnisstrafe verbüßt. Auch seine Sendungen wurden in Eureka-TV übertragen. Das umfangreiche Engagement von Media-Vision fand ein abruptes Ende, als Eureka-TV den Besitzer wechselte und in „PRO 7" umbenannt wurde.

Alle Versuche von Media-Vision, Gerichtsverfahren eingeschlossen, in das Programm von PRO 7 aufgenommen zu werden, scheiterten. Wenn ich Äußerungen eines Verantwortlichen bei Media-Vision richtig deute, war man bei PRO 7 auf eine einheitliche Programmgestaltung, auf eine Programmfarbe bedacht. Ein ähnliches Hinausdrängen war im Fall von Schullers „Hour of Power" anläßlich des Eigentümerwechsels bei „Eurosport" und der Sendung „Die Welt von morgen" beim Verkauf von „Tele 5" zu beobachten. Dabei war „Die Welt von morgen" zuvor schon von RTL plus zu Tele 5 übergewechselt. Beide Sendungen fanden ihren Platz im Programm von Super Channel, wobei „Die Welt von morgen" mit Beginn des Jahres aus finanziellen Gründen nicht mehr gezeigt wird. Auf die finanzielle Seite wird noch einzugehen sein.

## Pray-TV in Deutschland: Der Ist-Zustand

Der sonntägliche Vormittag und frühe Nachmittag bei „Super Channel" ist den „religious broadcasters" vorbehalten. Die Programmveranstalter wechseln relativ schnell, wie ein Vergleich zwischen September 1992 und April 1993 zeigt.

September 1992:
9.00 Kenneth Copeland
9.30 Prophecy Countdown
10.00 This is your day (Benny Hinn)
11.00 Hour of Power (Robert H. Schuller)
13.00 Die Welt von morgen
14.00 It is written (George Vandeman)

Kenneth Copeland ist ein freier Prediger, der sich nicht als Angehöriger einer bestimmten Denomination zu erkennen gab und den größten Teil der Sendezeit mit Bibelauslegung bestritt. „Prophecy Countdown" war ein adventistisches Programm aus Florida, in dessen Mittelpunkt ebenfalls Bibelauslegung stand, wobei – nach deutschem Verständnis – kitschige Zeichnungen eingesetzt wurden. Benny Hinn ist ein charismatischer Wunderheiler, der in großen Hallen von ihm geheilte Personen dramatisch präsentiert. Hinn praktiziert übrigens auch die Übertragung von Segenskräften über den Bildschirm, auf den die Zuschauer ihre Hände legen sollen. Schullers „Hour of Power" wurde bereits oben kurz charakterisiert. „Die Welt von morgen" war ein Programm der amerikanischen „Worldwide Church of God", deren Schwerpunkt schon seit Gründung durch Herbert W. Armstrong in den dreißiger Jahren die Verkündigung über die Medien bildet. Themen der Sendungen lagen oft im Bereich dessen, was man als Lebensberatung bezeichnen

könnte (z. B. Scheidung und ihre Folgen für Kinder), und wurden in Darlegungen eines Moderators, der auch humanwissenschaftliche Experten befragte, aber auch die Bibel konkret (es wäre sicherlich nicht übertrieben zu sagen: zu konkret) auf das betreffende Problemfeld bezog. Nach diesem Präsentationsmuster wurden auch politische und biblische Themen erörtert. George Vandemans Programm „It is written" war wieder adventistisch und bestand aus Bibelinterpretation und Gesangsdarbietungen, bisweilen auch Reportagen.

April 1993: 8.30 John Osteen
9.00 Key of David (Gerald R. Flurry)
9.30 Victory (Morris Cerullo)
10.00 This is your day (Benny Hinn)
11.00 Hour of Power

Geblieben sind also nur Benny Hinns und Robert H. Schullers Sendungen. Mit „Die Welt von morgen" und „It is written" schieden zwei Programme aus, die mehrere Jahre auf deutschen Bildschirmen zu sehen waren.

John Osteen ist ein ehemaliger Baptistenprediger, der jetzt Pastor der pfingstlerischen Lakewood Church in Houston (Texas) ist. Sein Gottesdienst, in dessen Mittelpunkt die Predigt steht, zeigt Züge, die an Demagogie gemahnen. Er verlangt lauteres „Hallelujah" und „Amen" („Can I have a better ‚Amen'?") und spricht im Stakkato Sätze vor, die die Gottesdienstbesucher zu wiederholen haben. „Key of David" mit Gerald R. Flurry ist eine reine Predigtsendung; es sollen prophetische, auf die Zukunft gerichtete Aussagen der Schrift entschlüsselt („key") werden. Die Philadelphia Church of God, die für die Sendung verantwortlich zeichnet, bezieht sich ebenso wie die Veranstalter von „Die Welt von morgen", Worldwide Church of God, auf Herbert W. Armstrong, jedoch erfolgte vor einigen Jahren eine Trennung in zwei Glaubensgemeinschaften. „Victory" ist wie die nachfolgende von Benny Hinn die eines charismatischen Heilers; aber Morris Cerullo ist im Gegensatz zu Hinn, der vor allem durch Handauflegung heilt, in erster Linie Gebetsheiler. Cerullo, dessen Sendung als einzige auch an Werktagen, und zwar am frühen Morgen, ausgestrahlt wird, betet für Personen, die ihm ihre Anliegen brieflich oder telefonisch anvertrauen. Seine Sendung besteht in der Beschreibung seiner Tätigkeit und in der Präsentation von Personen, die ihre Heilung auf Cerullos Gebet zurückführen. In den Werktagssendungen werden auch Lehrstunden abgehalten, passend zu den am Anfang und Ende der Sendung angebotenen käuflichen Medien.

In der kurzen Spanne des Vergleichs ist ein Trend hin zu charismatisch orientierten Veranstaltern zu erkennen. Zu Hinn, der bereits im ersten Zeitraum vertreten war, kommen Cerullo und Osteen. Und auch in einer weiteren Sendung, die in der Zeit von 13 bis 13.30 Uhr gesendet wird, kommt der genannte Trend schon im Namen zum Ausdruck: Charisma TV. Im Rahmen dieses europäischen Programms wird im Wechsel ein Gottesdienst aus der Rotterdamer „Komen-Zie"-

Kirche und eine Veranstaltung übertragen, in deren Mittelpunkt eine Predigt des Portugiesen Jorge Tadeu steht.

Hier erscheint es angebracht, auch kurz auf die einzige deutsche Initiative einzugehen, die außer der Präsenz in lokalen Kabelkanälen noch verblieben ist. Denn ab 13.30 Uhr wird jeden Sonntag eine Sendung übertragen, die in den Programmzeitschriften mit dem Kürzel „ERF" angekündigt wird. ERF meint den Evangeliums-Rundfunk mit Sitz in Wetzlar, den wichtigsten deutschen evangelikalen Sender, der seit 1959 Radioprogramme verbreitet. Doch diese Sendung um 13.30 Uhr wird nicht immer von ERF gestaltet, sondern diese Sendezeit teilen sich insgesamt sieben Gesellschaften, die sich in der „ACF" (Arbeitsgemeinschaft Christliches Fernsehen) zusammengeschlossen haben. Neben ERF gehört auch Media-Vision zur ACF. Wenn man die Entwicklung von Media-Vision von einem Anbieter, der größere Anteile in einem Vollprogramm bestritt, zum Mitveranstalter sieht, der innerhalb von fünf Monaten einmal zum Zug kommt, kann jetzt schon festgestellt werden, daß die großen Hoffnungen, die deutsche evangelische Freikirchen in das Privatfernsehen gesetzt hatten, nicht in Erfüllung gingen.

## Katholiken und Pray-TV

Aus Gründen, die noch dargelegt werden, ist nicht zu ermitteln, inwieweit Katholiken in Deutschland die Programme des Pray-TV verfolgen und darauf mit Anfragen oder Spenden reagieren. In den USA hat man festgestellt, daß Katholiken in nicht unbeträchtlichem Maß solche Programme positiv aufnehmen, wenn zum Beispiel dort eindeutiger als in kirchlichen Verlautbarungen zu Homosexualität und Abtreibung Stellung bezogen wird. Und in Deutschland könnte – was reine Hypothese bleiben muß – eine entsprechend gestimmte katholische Zuschauerschaft sich für die charismatisch orientierten Sendungen interessieren, die ja in der letzten Zeit an Bedeutung gewannen.

Wenn also über den Bezug der Katholiken zum Pray-TV nur spekuliert werden kann, so sind doch über die umgekehrte Richtung Aussagen möglich. Es lassen sich drei Arten des Bezugs zu den Katholiken in den Sendungen unterscheiden, die man als „ablehnend", „umarmend" und „neutral" bezeichnen kann.

Die Angriffe auf die katholische Kirche durch Jerry Falwell, einen der wichtigsten Fernsehprediger in den USA, wurden dort weithin registriert. Jerry Falwell ist derzeit auf deutschen Bildschirmen nicht präsent. Einen Ausfall gegen die katholische Kirche konnte ich am 27. September 1992 in „Prophecy Countdown" feststellen. Der Prediger John Osborne identifizierte die in Offb 17 genannte „große Hure" mit der katholischen Kirche, die mit Hilfe der Institution „Sonntag" die Welt beherrsche, und er lobte 10 000 Dollar als Belohnung für denjenigen aus, der ihm nachweise, daß der Sonntag der Ruhetag der Bibel sei.

Mehrere Programme können „umarmend" genannt werden. John Osteen bezeichnet seine Kirche als „Familienkirche für alle Denominationen", und in einer Predigt am 8. Mai 1993 bezeichnete er die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession, wobei er ausdrücklich die katholische Kirche aufführte, als belanglos. „God loves all children in all denominations", führte er aus. Morris Cerullo spielt ebenfalls die Konfessionszugehörigkeit herunter und weist in seiner Zeitschrift, die er 1993 versendet, auf eigene Veranstaltungen in der Kathedrale von Krakau hin. In dieser Zeitschrift heißt es auch, sein Werk „scheint von Gott dazu benutzt zu werden, bestimmten Gruppen von Menschen zu helfen. Die mehr traditionellen Kirchen helfen anderen Gruppen von Menschen. Die zwei ergänzen einander. Die zwei benötigen einander" (S. 19). Robert H. Schuller bezeichnet seine Kirche als „erste ökumenische Kirche" und sucht den Kontakt zu Katholiken. In dem am 27. September 1992 nach Europa übertragenen Gottesdienst predigte ein katholischer Priester, und in seinem Buch aus dem Jahr 1989 „Believe in the God, who believes in you" ist ein langes Gespräch Schullers mit Mutter Teresa abgedruckt.

In den übrigen Programmen kam die katholische Kirche in den zahlreichen von mir verfolgten Sendungen nicht vor. Hier gilt die Kategorie „neutral".

## Resonanz

Genaue Angaben zur Resonanz auf die Programme sind nicht verfügbar. „Super Channel" ist nicht dem System der Ermittlung von Einschaltquoten angeschlossen, das für die meisten Sender eine wichtige Richtschnur für die Programmgestaltung ist. Nur ein Teil der Veranstalter antwortete auf meine Fragen nach Zahlen von Anrufen oder Zuschriften aus Deutschland. Aber die wenigen Angaben deuten auf keine allzu große Resonanz hin. Der deutsche adventistische Radiosender „Stimme der Hoffnung" in Darmstadt betreute die Anrufer zur Sendung „It is written" von George Vandeman, die Ende 1992 eingestellt wurde. Innerhalb von zwei Jahren erhielt man 1000 Anrufe, also rund zehn Anrufe pro Sendung. Aus dem Büro von Morris Cerullo („Victory") wurde mir mitgeteilt, man habe in den ersten vier Monaten rund 200 Briefe aus Deutschland erhalten, die Zahl pro Woche liegt also auch nicht wesentlich höher als für George Vandemans Sendung, obwohl Cerullo die Zuschauer ausdrücklich um Zuschriften bittet. (Die Zahl der Anrufe liegt bei den Veranstaltern der deutschen ACF ebenfalls in diesem Rahmen, der durch die Zahl zehn gesetzt ist; dies teilten mir drei der sieben Veranstalter mit.)

Das Gewicht dieser Zahlen wird noch deutlicher, wenn man ihnen Angaben zu Sendungen des öffentlich-rechtlichen Systems gegenüberstellt. Nach Ausstrahlungen katholischer Gottesdienste im ZDF werden rund 300 Anrufe gezählt, wobei die Zahl der Anrufe durch die Kapazität des zur Verfügung stehenden Telefonnet-

zes begrenzt ist. Dazu kommen im Durchschnitt 150 bis 200 Zuschriften; in Einzelfällen stieg diese Zahl bei außergewöhnlichen Formen des Gottesdienstes bis zu 800 an.

## Ausblick

Die Erfahrungen mit den deutschen Zuschauern müssen für die „religious broadcasters" nicht gerade ermunternd sein. Die Gründe dafür sind sicherlich vielfältig. Super Channel ist in dem großen Angebot auf dem deutschen Fernsehmarkt sicherlich marginal. Und die großen Veranstalter sind nicht bereit, den amerikanischen Fernsehpredigern Zeit zu verkaufen. Die Planungen Schullers etwa, in das Programm von RTL plus aufgenommen zu werden, führten nicht zum Erfolg. Wie sich diese Plazierung in Super Channel auswirkt, wurde mir vom Hamburger Missionswerk „Arche" mitgeteilt, das unter dem Dach von Media-Vision in Eureka-TV präsent war. Wurden dort pro Tag bis zu 70 Zuschriften gezählt, erreicht man jetzt auch nur noch rund zehn Reaktionen pro Sendung. Ein zweites wäre noch zu erwähnen. Die Botschaft der amerikanischen Fernsehprediger wie ihre Präsentation scheinen für das deutsche Publikum nicht attraktiv zu sein. Die Prognose in meinem 1991 erschienenen Buch „Kanäle Gottes?", daß die amerikanischen religiösen Programme die Aufmerksamkeit des deutschen Publikums, das an US-Fernsehproduktionen gewöhnt ist, zu Lasten der traditionellen Verkündigungssendungen auf sich ziehen würden, hat sich nicht bestätigt.

Miteinzubeziehen in eine solche Auflistung ist auch der Säkularisierungsgrad in Deutschland, der in diesem Maß in den USA nicht festzustellen ist. Damit nimmt auch das Interessentenpotential ab, denn Zuschauer und Propagandisten für das religiöse Fernsehen sind auch in den USA – trotz der in den meisten Programmen gepflegten Bekehrungsrhetorik – keine Fernstehenden, sondern religiös bereits Aktive.

Die geringe Resonanz war auch ein Grund für einzelne amerikanische Veranstalter, die Sendungen einzustellen. Dabei spielt der finanzielle Aspekt eine wichtige Rolle. Geringe Resonanz bedeutet auch geringe Chancen auf Spenden, die spontan oder nach einer Rückantwort gegeben werden. Dieser Zusammenhang ist auch der Hintergrund für die Einstellung eines fast schon traditionellen Programms gewesen: Die Welt von morgen, das nacheinander über RTL plus, Tele 5 und Super Channel verbreitet wurde. Die Hoffnung der amerikanischen Initiatoren, nach einer gewissen Zeit das Programm aus deutschen Mitteln, mit Mitteln aus einem reichen Land, finanzieren zu können, erfüllten sich nicht.

Trotz dieser Situation geben die Veranstalter nicht auf. Immer wieder stoßen neue Programme in eine Lücke, die sich auftut. Und es sind durchaus Fortschritte in der Ansprache der deutschen Zuschauerschaft zu beobachten. Zwar werden

noch alle Sendungen in englisch verbreitet, aber mit Ausnahme von „Key of David" deutsch untertitelt, was zu früheren Zeiten etwa bei Robert H. Schuller nicht der Fall war. Die Sendungen „Die Welt von morgen" waren deutsch übersprochen, Synchronisationen sind derzeit nicht festzustellen. Ferner haben alle Veranstalter Adressen in Europa, „Hour of Power" eine in Deutschland, an die sich Zuschauer wenden können. Cerullo gibt auch eine Telefonnummer an.

Die Zukunft des Pray-TV in Deutschland und anderen europäischen Ländern ist nicht leicht vorhersagbar. Einer der wenigen Sachverhalte, der aber relativ leicht prognostizierbar ist, ist der, daß, solange die Sendungen von Großbritannien aus verbreitet werden, uns die schlimmsten Auswüchse der „electronic churches" erspart bleiben dürften. Denn dort hatten Mitglieder der traditionellen Kirchen in den Zulassungskommissionen für das kommerzielle Fernsehen bereits vorsorglich Vorschriften (die sogenannten ITC-Codes) erlassen, die solchen Auswüchsen vorbeugen sollen. Auf diese Initiativen ist es auch zurückzuführen, daß Angebote von Büchern oder Videokassetten, die nicht gratis abgegeben werden, durch den Hinweis „advertisement" vom übrigen Programm getrennt werden. Hinn und Cerullo stellen ihren Sendungen einen Text voran, in dem mitgeteilt wird, daß ihre Heilungen nicht auf ihren persönlichen übernatürlichen Kräften beruhen und kein Ersatz für ärztliche Behandlung sein wollen.

Eine eindeutige Prognose bezüglich des Erfolgs oder Mißerfolgs des Pray-TV kann auch deswegen nicht gestellt werden, weil die großen Veranstalter der USA mit Ausnahme von Robert H. Schuller auf deutschen Kanälen nicht präsent sind. Schullers „Hour of Power" ist auch die einzige eines „religious broadcasters", die kontinuierlich ausgestrahlt wurde. Im Herbst 1992 hat Pat Robertson, der dadurch bekannt wurde, daß er sich um die Präsidentschaft in den USA bewarb, einen britischen Fernsehsender gekauft. Das könnte ein neues Einfallstor für eine „electronic church" sein.

Summa summarum: Das religiöse Fernsehen amerikanischen Zuschnitts ist in Deutschland ein marginales Phänomen. Angesichts der weltweiten Erfolge sollte man seitens der großen Kirchen diese Konkurrenten auf dem Weltanschauungsmarkt nicht vorschnell unbeachtet lassen. Vielleicht kann man sogar ab und an von ihnen lernen.

# UMSCHAU

## Probleme einer Hagiographie heute

### Zu einem Buch über Klara von Assisi

Als Patronin des Fernsehens wird die heilige Klara von Assisi dem heutigen Gedächtnis empfohlen, weil sie sich nach Aussagen in ihrem Heiligsprechungsprozeß an Weihnachten 1252 von ihrem seit vierzig Jahren bewohnten Kloster San Damiano, dort schon seit 1224 bettlägrig und jetzt sterbenskrank, in die Kirche des heiligen Franziskus versetzt erlebte, dem sie nach der Flucht aus ihrem adligen Elternhaus (1212) Gehorsam gelobt hatte. Diese mystische Schau, in der Klara die weihnachtlichen Offizien gleichsam körperlich mitfeierte, hat in Wirklichkeit nicht das geringste zu tun mit dem, was beim Einschalten eines Fernsehapparats vor sich geht.

Der verkrampfte Einfall, da eine Verbindung zu konstruieren, dokumentiert extrem die Verlegenheit, in die man geraten kann beim Versuch, Heilige zu vergegenwärtigen. Klara von Assisi ist nur ein Beispiel unter vielen. Wenn nächstes Jahr an ihrem Festtag, dem 12. August, ihrer gedacht wird, dann liegen zwischen ihrem Geburtsjahr (wahrscheinlich 1194, nicht 1193) und unserer Zeit achthundert Jahre. Dieser geschichtliche Abstand ist heute gewiß durch die Schwierigkeit charakterisiert, das Heilige überhaupt in der säkularisierten Welt zugänglich zu halten; aber er bedeutet auch einen Wandel innerhalb der Frömmigkeitsgeschichte selbst, einen Wandel des Stils, in dem Gläubige Heilige verehren können. Dieser Wandel wird deutlich beim Lesen der päpstlichen Bulle anläßlich der Heiligsprechung Klaras im Jahr 1255, schon zwei Jahre nach ihrem Tod am 11. August 1253.

Da heißt es in Umspielungen ihres Namens: „Klara, erstrahlend in lauteren Verdiensten, in der Klarheit großer himmlischer Glorie, erfreut sich auf Erden im Glanz erhabener Wunder. Hienieden leuchtet Klaras strenge und tiefe Frömmigkeit, dort oben strahlt die Größe ihrer ewigen Belohnung, den Sterblichen aber leuchtet auf ihre Tugendkraft in großartigen Zeichen." Diese Sprache hat Anton Rotzetter in seinem Buch über Klara von Assisi[1] „bombastisch" und „fast unerträglich aufdringlich" genannt (16).

Diese Kritik eines lehramtlichen Textes gehört zum Tenor des ganzen Buchs von A. Rotzetter, der über das Ziel hinaus, die heilige Klara in ihrer Frömmigkeit und als Oberin des von ihr zusammen mit Franziskus gegründeten Klosters San Damiano verständlich zu machen, generell in das Problem einer Hagiographie heute und damit des Verhältnisses zum Heiligen hineinführt. Der Weg freilich zwischen einer historischen Kritik, der am Ende nichts übrigbleibt als die profanen Fakten, und andererseits einer Sicht in die sakralen Dimensionen ist beschwerlich zu gehen.

Es beginnt bereits in der Qualifizierung der Quellen. Von Klara selbst sind fünf Briefe überliefert, vier davon an die böhmische Königstochter Agnes von Prag (1989 heiliggesprochen), ferner ihre seit 1247 geschriebene Ordensregel, um deren kirchliche Anerkennung sie mit weiblicher Klugheit und Zähigkeit kämpfte, dann ihr „Testament" aus den letzten Lebensjahren und ein freilich erst aus späterer Zeit überlieferter „Letzter Segen". In den Briefen an Agnes von Prag ist Klaras „Jungfräulichkeit als personale Intimität mit Jesus Christus, als kontemplative Nähe zu ihm, als Verbundenheit mit dem armen Gekreuzigten" bezeugt (254).

Für Lebensdaten ist man angewiesen zumeist auf den Franziskaner Thomas von Celano (gest. um 1260) und auf die Zeugenaussagen im Heiligsprechungsprozeß. In dessen Protokollen freilich „prägt das Wunder jede Zeile, ist Gott aufdringlich gegenwärtig", so daß es „keine innerseelischen, innerweltlichen Ursachen" (23) geben kann (so Rotzetter, der sich in medizinischen und psychotherapeutischen Fragen beraten ließ). Mit der Bezeichnung „schriftstellerische Phantasie"

wird sanft kritisiert, was der mittelalterliche Hagiograph Thomas von Celano über einen der beiden Besuche des Papstes Innozenz IV. bei der sterbenskranken Klara im Jahr 1253 zu erzählen weiß: Ein Kardinal habe den Fuß des Papstes auf einen Schemel gehoben, damit ihn die adlige Dame von allen Seiten küssen könne (328). Auch wer Sinn hat für die geistliche Hoheit eines Papstes, gerät da an die Grenze des Verstehens. Wie immer dieser Besuch verlief: worauf es ankam, hat Klara erreicht, die päpstliche Billigung ihrer Ordensregel.

Die Wunder Klaras, die im Heiligsprechungsprozeß bezeugt werden, sind recht unterschiedlicher Art. Als in San Damiano das Öl ausgegangen war und Klara ein Gefäß vor die Tür gestellt hatte, damit es ein franziskanischer Bruder bettelnd füllen lassen sollte, habe es dieser gefüllt vorgefunden, ohne daß jemand daran beteiligt war. Ein Brötchen von 90 Gramm habe Klara zwischen den Brüdern und Schwestern geteilt und angeordnet, die eine Hälfte in fünfzig Scheiben zu schneiden; es hätten sich fünfzig „gute und große Scheiben" ergeben. Der moderne Hagiograph A. Rotzetter setzt einmal das Wort Wunder in Anführungszeichen und läßt subjektives Erleben zu, besteht aber doch darauf, es gäbe „mehr auf der Welt, als wir erklären können" (127).

In eine andere Dimension gehören die von Klara bewirkten Heilungen. Franziskus habe einen an Tobsucht leidenden Bruder zu ihr geschickt, was jedenfalls anzeigt, welche Fähigkeit er der ersten der in seine Gemeinschaft aufgenommenen Schwestern zuschreibt. Hinsichtlich der vielen Heilungen räumt Rotzetter ein, man könne sich „selbstverständlich vom medizinischen Standpunkt aus fragen, wie schwer die Erkrankungen sind, die durch Klara ‚behandelt' wurden", hält es jedoch für „kleinlich", hier unterscheiden zu wollen (175). Indem er freilich von einer aus Klara hervorgehenden „vertrauenerweckenden Faszination" schreibt (181), betont er die von ihm im Heiligsprechungsprozeß vermißte „innerseelische Ursache" so stark, daß man sich fragen kann, warum von einem Wunder zu sprechen ist, zu dem doch der göttliche Eingriff wesentlich gehört. Die Erkenntnisse der psychosomatischen Medizin begrenzen gewiß die Möglichkeit, Heilungswunder festzustellen.

In den Jahren 1240 und 1241 „befreite Klaras Gebet zum allerheiligsten Sakrament Assisi von den Sarazenen", den Bundesgenossen des staufischen Kaisers Friedrich II. im Kampf mit dem Papsttum. Als ein solches historisches Faktum hält der Franziskanerforscher Lothar Hardick im Lexikon für Theologie und Kirche (VI 314) fest, was in jenen Jahren bei den Klarissen in San Damiano vorging. Sein Kollege Rotzetter schreibt den Ereignissen den „Charakter des Wunders" zu, weil die Truppen des Kaisers keinen militärischen Grund zum Rückzug hatten. Aber „mit aller Vorsicht" trägt er eine profane Erklärung vor, wonach der Franziskanerbruder Elias von Assisi, der als Generalminister abgesetzt worden war und sich 1239 dem Kaiser angeschlossen hatte, diesen Rückzug aus Liebe zu seiner Heimat und auch zu den Klarissen hätte veranlaßt haben können.

Nach dem Kirchenrecht (jetzt can. 1187 und can. 1403) gehören zur Selig- oder Heiligsprechung außer dem heroischen Tugendgrad oder dem Martyrertod die auf Fürsprache der in Frage stehenden Person geschehenen Wunder, wenn auch diesen in der heutigen Praxis nicht mehr die überstarke Bedeutung zukommt wie zur Zeit der heiligen Klara von Assisi. Zu diesen bemerkt Rotzetter abschließend: „Auch wenn wir heute mehr wissen von den Gesetzen der Natur, bleibt immer noch ein Rest Irrationales und Übernatürliches" (335). Wenn von diesen freilich nur noch ein „Rest" übrigbleibt, wie kann sich dann eine Hagiographie von einer allgemeinen Biographie unterscheiden?

Der Autor müht sich sehr darum und trägt hierzu eine theologische Erklärung vor – den „Gedanken der freien Selbstbeschränkung Gottes", der nach seiner Ansicht zum „zentralen Gedanken des christlichen Glaubens werden muß": „Gott schränkt sich ein, damit Schöpfung entstehen kann, eigenständige Geschichte, Freiheit des Menschen." Rotzetter beruft sich hierzu auf Klaras Worte: „Durch Gottes Gnade ist das würdigste der Geschöpfe, die Seele des treuen Menschen, größer als der Himmel" (254). Aus diesen theologischen Überlegungen des Autors resultiert der neue Stil einer Hagiographie, um die er sich in seinem Buch über Klara wie schon zuvor über Franziskus bemüht.

Klara hat mit ihren alle Grenzen überschreitenden Bußübungen jene Krankheit verursacht, welcher die Dreißigjährige bis zu ihrem Lebensende anheimgefallen ist. Auch für Leute, auf welche der heute übliche Vorwurf des Hedonismus nicht zutrifft, ist eine solche Lebensweise nicht als Tugend der Heiligkeit zugänglich. „Wir haben heute wenig Verständnis für eine Bußpraxis, die mit Abtötung des Leibes, der Sinne, bis hin zur Krankheit gleichzusetzen ist", schreibt Rotzetter kritisch, fügt jedoch einen Hinweis hinzu auf „die innere Freiheit und die tiefe Freude, die von der kranken Frau ausgehen" (184f.). Er argumentiert freilich nicht, die Krankheit sei die Ursache dieser Freude und der von Klara ausgehenden heilenden Kraft gewesen, sondern wirbt um historisches Verständnis für das sich im frühen Christentum ausbildende „dualistische Weltverständnis, welches Gott, Geist, Seele auf der einen Seite und das Böse (den Teufel), Leib, Sexualität auf der anderen Seite einander gegenüberstellt" (105). In diesem Sinn interpretiert er auch die Wendung des Thomas von Celano, Klara habe sich gegen eine „Ehe in Sünde" entschieden (50), und notiert als Beleg für Klaras Wertung der Ehe, die Heilige habe auf einen Mann eingewirkt, daß er nach langer Trennung seine Frau wieder zu sich nimmt.

Um Klaras Verständnis ihrer Jungfräulichkeit zugänglich zu machen, zitiert der Autor ihr Gebet, das sie ihrer Freundin Agnes von Prag in ihrem letzten Brief mitteilt: „Ziehe mich zu dir, wir eilen dem Duft deines Parfums entgegen, himmlischer Bräutigam. Ich will eilen und nicht müde werden, bis du mich hineinführst in deinen Weinkeller, bis deine linke Hand unter meinem Haupt liegt und deine rechte sich beglückend um mich schlingt, bis du mich küssest mit dem glücklichen Kuß deines Mundes" (318f.). Ob freilich diese auch von anderen heiligen Frauen bezeugte erotische Mystik der heiligen Klara heute nachvollzogen werden kann?

Es gibt aber nicht nur geschichtsbedingte Hemmnisse gegen ein Verständnis alter Heiligen, es gibt auch umgekehrt einen gegenwartsbedingten Zugang. „Erst im Gefolge der feministischen Kritik" wurde in der Erforschung franziskanischer Spiritualität bewußt, welches „Defizit" aufzuarbeiten ist, solange Klara „immer nur vom Standpunkt des heiligen Franz aus in den Blick genommen" wird. Dann ist Klara „einfach das weibliche Gefäß, in das Franziskus seine Ideen und Gedanken ergießt". So kritisiert A. Rotzetter (19) das überlieferte Bild der heiligen Klara von Assisi und hebt dagegen ihre Fraulichkeit hervor. Diese hat sich freilich nicht im Sinn einer „eigenständigen und eigenwilligen Persönlichkeit" bewußt reflektiert, sondern sich als „Pflänzlein" des geistlich hochverehrten Ordensvaters verstanden. Ihre Geschichte selbst allerdings, ihr Kampf um die Bewahrung des ihr von Papst Innozenz III. im Jahr 1216 gewährten Armutsprivilegs, zeigt in der Tat eine Frau, „die sich gegen die Amtskirche und gegen die Männerkirche mit Kraft und Energie, aber auch mit Schmerz und Leiden durchsetzt", wie Rotzetter in einem sich dem Zeitgeschmack etwas anpassenden Stil vermerkt (21).

Der Autor wagt es, die Möglichkeit zu erörtern, daß Klaras Erkrankung ein Fall von „Anorexia nervosa", von weiblicher Magersucht war, der heute als Protest gegen die in der patriarchalischen Gesellschaft der Frau zugedachte Rolle interpretiert wird. Ist also Klaras Nahrungsverweigerung ein wenn auch unbewußter Widerstand gegen den ihr von der Kirche verordneten Lebensstil (109f.)? Als bewußt, ja als „Hungerstreik" Klaras deutet Rotzetter die Art, in der sie auf die Bulle des Papstes Gregor IX. (1230) reagierte, wonach Franziskanermönche nur mit päpstlicher Erlaubnis die Klausur der Schwestern betreten dürfen. Nach dem Bericht des Thomas von Celano hat Klara daraufhin auch die Almosensammler an den Ordensminister zurückgeschickt: Wenn sie nicht die Nahrung der Heiligen Schrift bekommen sollen, dann verzichten sie auch auf das Brot des Leibes. „Sie schneidet sich und ihre Schwestern ab von der Lebensmittelversorgung, die durch einige Brüder garantiert wird, die bei San Damiano wohnen." Der Papst muß nach dieser Reaktion Klaras seine Anordnung zurückziehen.

Nun erweist gewiß die Zähigkeit im Kampf um den Geist der Schwesterngemeinschaft in San Damiano die heilige Klara als eine imponierende Frau. Ob aber ihre Heiligkeit der Gegenwart nähergebracht werden kann mit dem Vokabular heutiger Diagnosen, auch wenn diese psychologisch durchaus begründbar sind?

„Es scheint, als wäre die Zeit der heiligen Kla-

ra erst im Kommen", so schließt A. Rotzetter im Blick auf die Geschichte des Klarissenordens sein Buch. In der Regel (1263) des Papstes Urban IV. war wenig übriggeblieben vom Geist der Heiligen, gar nichts vom Ideal der absoluten Besitzlosigkeit. Doch ist nicht nur hinsichtlich der weiteren Ordensgeschichte die Zeit der heiligen Klara erst im Kommen, ist nicht vielmehr das Heilige insgesamt ein Vorschein des nach hiesigen Zeiten erst Kommenden? Man könnte sich fragten, ob die von Legenden gesättigte und uns heute nicht mehr mögliche Hagiographie, die nicht bestimmt war vom kritischen Willen zu wissen, „wie es eigentlich gewesen ist", tiefer in diese Perspektive einführen konnte, als es die historische Biographie heute vermag. Das literarische Problem spiegelt nur wider, wie es um das Heilige in unserer modernen Welt bestellt ist. Doch vielleicht ist gerade dessen Ferne ein Moment, es dort zu erkunden, wo es in Wahrheit ist: im eschatologischen Kommen des Reiches Gottes. *Oskar Köhler*

[1] Anton Rotzetter, Klara von Assisi. Die erste franziskanische Frau. Freiburg: Herder 1993. 360 S. Lw. 39,80. Der Autor, geb. 1939 in Basel, ist Kapuziner und Dozent für franziskanische Theologie und Spiritualität. Das Buch setzt eine starke Neigung zur allgemeinen Kirchengeschichte voraus, welcher der Verf. in ausgreifenden Exkursen nachgeht, so daß sich das durchaus ansprechende Lebensbild der Heiligen erst in einer anstrengungsbereiten Lektüre ergibt.

# BESPRECHUNGEN

## Kirche

KRACHT, Hans-Joachim: *Adolph Kolping.* Priester, Pädagoge, Publizist im Dienst christlicher Sozialreform. Leben und Werk aus den Quellen dargestellt. Freiburg: Herder 1993. 603 S. Lw. 148,–.

Der „Gesellenvater" wurde am 27. 10. 1991 seliggesprochen und damit den Katholiken als Beispiel eines geglückten, sozial engagierten christlichen Lebens vorgestellt. Nun fördert fromme Verehrung gewiß die Wahrnehmung frommer Tugenden; sie trägt aber gewiß nicht in jedem Fall dazu bei, die Lebensgeschichte eines Menschen konturierter wahrzunehmen. Deshalb trifft es sich gut, daß nun eine Biographie Kolpings erschienen ist, die dem kleinsten Ereignis nachgeht und die versucht, jene Übermalungen gleichsam abzutragen, die frühere Veröffentlichungen reich und bunt auf die Person Kolpings aufgetragen haben. Hans-Joachim Kracht, Archivar am historischen Archiv der Erzdiözese Köln, führt vor, wie das Ergebnis einer solchen Restaurierung aussieht: fast ein monochromes Kunstwerk. Das meint: Die investierte Arbeit kann den unzähligen Anmerkungen und Zitaten aus den Quellen entnommen werden. Natürlich geht es dabei nicht zuerst um eine unterhaltende Lesbarkeit, sondern um die historisch begründete Aussage. Das macht das eigentliche Verdienst des Buchs aus: Es gibt den Blick auf die ungeschminkte Geschichte der Person und des Lebenswerks Kolpings frei.

Beispielhaft sei vorgeführt, wie die verwickelte Gründung des Gesellenvereins konzentriert auf fünf Sätze gebracht wird: „In der Entwicklung des Gesellenvereins lassen sich fünf Phasen erkennen: 1. In einem Freundeskreis junger Leute, meist Handwerkergesellen, wächst der Plan, gemeinsam im kirchlich-religiösen und karitativen Bereich tätig zu werden. 2. Die Betreuung der Gruppe durch Lehrer Breuer führt zu einem lokkeren Gemeinschaftsleben im Schullokal, einer Denkschrift und Statuten. 3. Nach der Wahl zum ersten Präses leitet Kaplan Steenaertz die Gemeinschaft. 4. Kolping wird zum Präses gewählt. Daraufhin arbeitet er an einer umfassenden Zielsetzung. Die Schrift ‚Gesellenverein' ist als Programm und Werbung für die Öffentlichkeit bestimmt. 5. Erst mit Kolpings Übersiedlung nach Köln war die Ausbreitung über das Rheinland und Deutschland hinaus möglich" (138). Eine solche Prägnanz gelingt nur aufgrund einer großen Kenntnis der historischen Details.

Wichtig für die weitere Darstellung Kolpings sind die Ausführungen über seine Beziehung zu Ignaz Döllinger (während seines Studiums in München 1841–1842) (51f.), über seine Position im Streit um den Bonner Dogmatiker Georg Hermes (87– 89), über seine Kritik an Ferdinand Lassalle (243f.) und Franz Hermann Schultze-Delitsch (244–246). Durch diese Abgrenzungen lassen sich sein theologischer Ort wie sein sozialreformerisches Anliegen besser als früher erkennen.

Ein besonderes Augenmerk legt der Verfasser auf die Personen, die immer wieder im Leben Kolpings eine Rolle spielten, ob es sich um den Lehrer Johann Georg Breuer, um Erzbischof Johannes von Geissel, um Antonie Mittweg oder Eduard von Steinle handelt. Mit solchen Charakteristiken wird einerseits das Beziehungsfeld Kolpings ausgeleuchtet, andererseits – ergänzend zur Bedeutung von Organisationen und Strukturen – dem personalen Element seiner Lebensführung eine besondere Bedeutung zugesprochen. Kolping war, wie Kracht in seinem Nachwort sagt, während seines Lebens in vielen Rollen tätig. „Mensch war er immer" (512). Daß Kolping sich in seinem Dienst an den Gesellen, für die Sanierung der Familie (411), an der Verkirchlichung des Volkes (422) und an einer mehr volkstümlichen Kirche aufarbeitete, beweist nichts anderes besser als sein früher Tod. Er starb mit 52 Jahren. Die Biographie hält dieses kurze Leben bleibend fest.

*R. Bleistein SJ*

Blasberg-Kuhnke, Martina: *Erwachsene glauben.* Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens und Glaubenlernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen. St. Ottilien: Eos 1992. VII, 535 S. Kart. 58,–.

Das wichtige Buch – als Habilitationsschrift bei der Universität Mainz angenommen – greift ein Thema auf, das bislang eher vergessen wurde. In der Kirche beschäftigt man sich zwar ausgiebig mit der Jugend, aber kaum mit dem Erwachsenen. Offenbar geht man von der Unterstellung aus, daß ein Jugendlicher ein für allemal seinen Glauben findet und daß dann das Leben aus dem Glauben unangefochten gelingt. Allein die allenthalben halben diskutierte Tradierungskrise des Glaubens legt offen, daß es keine auf die Jugend eingeschränkten Glaubensprobleme gibt und daß im Prozeß der Vermittlung des Glaubens alle Generationen eingebunden sind, nicht zuletzt die Großeltern.

Blasberg-Kuhnke entfaltet in vier großen Kapiteln ihr Thema: Der Erwachsene in der Auseinandersetzung um die Tradierung des christlichen Glaubens. In diesem Teil werden auch unterschiedliche Modelle der „Tradierungskrise" kritisch besprochen. – Glauben und Glaubenlernen im Leben Erwachsener. In diesem Abschnitt werden Ansätze der Praktischen Theologie bedacht, wieweit sie für den Glauben Erwachsener bedeutsam sind, also: Theologie des Volkes Gottes, Evangelisierung, Gemeindepädagogik. – Erwachsene lernen, Erwachsene glauben. Dieses 3. Kapitel ist breit angelegt und stellt die kirchliche Erwachsenenbildung, die neuen sozialen Bewegungen und den konziliaren Prozeß vor. Ein Kapitel, aus informativen Detailkenntnissen verfaßt. – Entwicklung im Lebenslauf Erwachsener. Dieser lebensgeschichtliche Längsschnitt setzt an der Reflexion über Identität und Erwachsenenrolle an und begleitet dann ein christliches Leben von Partnerschaft über Elternschaft bis zur Großelternrolle, und findet dann zur Lebensformel: lieben und arbeiten. In beiden Vollzügen entdeckt die Autorin einen menschlichen Selbstausdruck und ein Grundmuster des Christlichen, allerdings immer im Horizont der Option „für die Eine Welt und die Menschheitsfamilie" (465).

Eine beeindruckende Arbeit, die auf der These aufruht: „Die Bedrohung der Menschheit und der Schöpfung insgesamt" (5) stelle die eigentliche Herausforderung des Lebens und der Glaubenspraxis Erwachsener dar. Angesichts einer solchen radikalen Position mag die Anfrage banal erscheinen, aber sie stellt sich: Wird dem Lebensraum Freizeit – vom Feierabend über das Wochenende bis zur Urlaubsreise, von alltäglicher Muße bis zur Desozialisationsproblematik Pensionierter – eine ausreichende Bedeutung beigemessen? Damit käme auch der Sonntag und seine Kultur ebenso in den Blick wie eine weltweite Tourismuspastoral. Ein ausführliches Kapitel über Muße, Spiel, Kreativität sucht man vergebens. Wären diese Vollzüge nicht auch Aufgaben einer christlichen Gemeinde, einer kirchlichen Erwachsenenbildung? Als Lernorte einer ganzmenschlichen Existenz? Diese Anfragen an die These können den Wert der Arbeit nicht beeinträchtigen: Ein neues, nicht nur innerkirchliches Thema ist genannt.

*R. Bleistein SJ*

## Literatur

Liersch, Werner: *Eine Tötung im Angesicht des Herrn Goethe.* Ein deutscher Reiseroman. Berlin: Neues Leben. 176 S.

Liersch erzählt unter Verzicht auf Wortspiele und überschießende Bilder. Nicht wenige Sätze gerinnen dabei zu Aphorismen. Nur zwei Kostproben: „Die Menschen zu sehen, wie sie waren, hieß, sie schlechter machen. Sie aber zu behandeln, als wären sie, was sie sein wollten, hieß, das verletzliche Ideal auf eine schöne Art zu befestigen" (16), und: „Die Freiheiten, die die Oberen sich herausnehmen, zeigen dem Volk die Freiheiten, die man haben kann" (63).

Zwei Handlungsstränge verlaufen geographisch gegenläufig und verhalten sich inhaltlich wie Wirkung und Ursache. Eine Gruppe reist Ende August 1819 von Weimar über Jena nach Karlsbad der Erholung oder Goethes wegen und trifft in eben dem Moment ein, als die „Karlsbader Beschlüsse" gefaßt sind. Von einer zweiten

Reise beginnt Liersch erst allmählich zu erzählen und fügt deren Ablauf kunstvoll in den ersten Reisebericht ein. Es wandert im März 1819 Karl Ludwig Sand von Jena nach Mannheim mit dem Ziel, August von Kotzebue zu töten, dessen Ermordung am 23. März 1819 die „Karlsbader Beschlüsse" auslöste. Die im Roman später erzählte Reise ist die frühere in der Wirklichkeit. Doch was ist Ursache und was Wirkung? Handelt es sich vielleicht gar um Spiegelbilder?

Der Kreis der lebensvoll skizzierten Personen ist angenehm überschaubar. Er, der im Titel Genannte, Goethe, um den so viele Sehnsüchte und Gedanken kreisen, ist der abwesend Anwesende. Liersch schreibt vielmehr aus der Perspektive der „Kleinen". Statt Goethe tritt also sein Diener auf, statt der Hotelbesitzerin ihr Kellner, anstelle von Metternich agiert sein Sekretär von Gentz. Immer wenn Liersch eine Person vorstellt, versteht er es, Verständnis für ihren Lebensentwurf zu wecken und zugleich Bedenken aufkommen zu lassen, ob sich in diesem Lebensplan menschliches Leben erschöpfen dürfe: in einer vom wirtschaftlichen Interesse unterfütterten Goethebegeisterung, in der Denkmalpflege, in dem kleinen Freiheitskampf, der doch nie den Arbeitsplatz gefährden darf, oder in dem Engagement für die Staatssicherheit.

Empfiehlt Liersch eine Haltung? Er warnt vor den großen Ideen. Sie danken keinem die Gefolgschaft und verleihen keine Glaubwürdigkeit. Als der von den Befreiungskriegen begeisterte Sand das Schlachtfeld der Völkerschlacht von Leipzig besucht, hält man ihn für einen Zahnarztgehilfen, welcher die Zähne gefallener Kämpfer nutzbringend verwenden wolle (86). Goethe habe, so wird berichtet, in den „reinen Himmel" gestarrt (76), sich der offenen Kritik an Metternichs Politik enthalten, aber vorzeitig Karlsbad verlassen. Doch wer sich heraushält oder nur betet (171 f.), hilft eben auch dem „regierenden Opportunitätsprinzip" (59) in den Sattel. Andererseits: Wer den Gegner tötet, arbeitet den Gegnern in die Hände und verstärkt das Unrecht. Wieder andere verbarrikadieren sich hinter ihren Zeichenblöcken, halten ihre Solidarität klein und überliefern doch der Nachwelt den auf beiden Seiten letztlich vergeblichen Kampf. Bleibt also der Ausweg in die Ästhetik? Zumindest habe man sich, so Liersch, auf die Umstände einzulassen (161), ohne eilfertig mit ihnen Frieden zu schließen (11, 160).

Das Werk – zu Unrecht bislang übersehen – atmet etwas von Jean Paulschem Geist und leuchtet sanft in den Farben eines Caspar David Friedrich. Ein Roman, der einlädt, eine Reise zu genießen und die eigene zu prüfen. *N. Brieskorn SJ*

STEINHERR, Ludwig: *Vor der Erfindung des Paradieses*. Eisingen: Heiderhoff 1993. 106 S. Lw. 29,–.

Der Münchner Lyriker Ludwig Steinherr, jüngst mit dem Förderpreis zum Leonce-und-Lena-Preis 1993 ausgezeichnet, erfindet sein eigenes Paradies. Darin steht „selbst Gott davor hilflos". Wovor? Vor dem Geheimnis des Apfels (62). Im Tagebuch aus dem Dreißigjährigen Krieg läßt der Autor Gott aus dem Schlaf hochfahren, dann aber weiterschlafen „einige Atemzüge lang/ ohne Alptraum" (87). Kühne Metaphern, die meist sehr behutsam eingeführt werden, wie in einem Haiku (54): „Wieder führt der Schnee/ dir vor: nichts ist leichter als/ vollkommen zu sein."

Schnee in malerischer Hintergründigkeit verdichtet zum Bild für Liebe. „Wer keinen Namen/ hätte für die Liebe/ der fände ihn heute/ in dem einen Wort/ Schnee" (53). Dieses Wort dient als Zeitraffer (52), steht für die sichtbare Vermehrung von Stille (55) oder bringt Lösungen wie im zweiten Gedichtband des Autors. In „Unsere Gespräche bis in den Morgen" sind es Lösungen, die in der Luft liegen, „die wir gedankenlos atmen/ der erste Schnee" (82). Steinherr verwendet Schnee, fast wie drei Lilien, seit dem 14. Jahrhundert selbstverständlicher Bestandteil religiöser Tafelbilder. Weiße Lilien als Anwalt der Reinheit zerbrechlicher Liebe. Immer blühen sie im Zeichen der Vergänglichkeit dahin und können ebenso schnell wieder schmelzen wie Schnee.

Der Schriftsteller bleibt auf dem Weg, wie Hans Bender im Nachwort schreibt. „Ankunft" (21), aus der „Fluganweisung" von 1985, hat sich bis hin zur „Begegnung" (16) fortentwickelt. So wird aus einem poetischen Liebesgedicht das Protokoll eines Traums. Die Dialektik von Realität versus Phantasie ist deutlicher zur Sprache gekommen. Der Autor führt durch die Welt der Geisteswissenschaft und Kunst mit intensiver Verführungslust, die das Buch leitmotivisch (11,

34 f., 49, 62, 76, 95) durchzieht. Ausdrücklich jedoch in dem Gedicht „Versuchung des Hl. Antonius: Der Heilige/ zu Boden gezerrt/ von Dämonen/ getreten gebissen/ an den Haaren geschleift/ und dennoch/ unbeirrt standhaft –/ nicht gezeigt/ hat uns Grünewald/ die wahre Versuchung:/ die völlige Stille/ wenn alle Geister/ von ihm abgelassen haben/ und nichts mehr/ zwischen ihm und/ der Sünde steht/ als ein Gedanke" (75).

Steinherrs Dichtung hinterläßt Spuren im Fels, welche Wanderer finden: „Doch immer nur/ zwei drei Schritte –/ Man sieht nicht/ woher/ noch wohin" (100). Der Gedichtband ist vor allem auch für jene Leser interessant, die sich der Diastase von Form und Inhalt moderner Lyrik bewußt sind. Dem Autor gelingt es, diese Kluft zu überbrücken.

*G. M. Roers SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Ernst Feil, Professor für Religionspädagogik an der Universität München, untersucht am Beispiel einiger zentraler Themen die Besonderheit des neuen Weltkatechismus. Als Vergleichspunkte dienen ihm der den Bischöfen zugesandte Entwurf von 1989 und der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Erwachsenenkatechismus von 1985.

Der Unterschied zwischen personaler und medialer bzw. Massenkommunikation wird meist stark hervorgehoben, vor allem von der Pädagogik. Rainald Merkert arbeitet die Gemeinsamkeiten heraus, wobei Paul Watzlawicks Unterscheidung zwischen Inhalts- und Beziehungsaspekt eine wesentliche Rolle spielt.

Die Patentierung der „Harvard-Krebsmaus" 1988 in den USA und die entsprechenden Verhandlungen beim Europäischen Patentamt haben heftige Diskussionen hervorgerufen. Hans J. Münk, Professor für Moraltheologie und philosophische Ethik an der Theologischen Fakultät Luzern, schildert die Problemlage und formuliert Kriterien einer ethischen Beurteilung.

Für die Errichtung von Bistümern bzw. die Neuumschreibung ihrer Grenzen, die nach der Wiedervereinigung Deutschlands notwendig wurden, sind die kirchenpolitischen Vorentscheidungen bereits gefällt, während die Frage nach dem theologischen Sinn der Bistumsstrukturen kaum gestellt wird. Josef Meyer zu Schlochtern, Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät Paderborn, macht auf dieses Defizit aufmerksam und diskutiert die Probleme.

Mit der Zulassung des privaten Fernsehens 1984 wurde auch für US-amerikanische evangelikale Sendungen der Zugang zum deutschen Publikum möglich. Gerhard Schmied, Professor an der Universität Mainz, gibt einen Überblick über die derzeitige Situation.

# Scheinargumente in der Zölibatsdiskussion

Die Diskussion um das Für und Wider des Amtszölibats in der katholischen Kirche ist nun schon seit Jahrzehnten im Gang, mit wechselnder Intensität, aber ohne Unterbrechung. Obwohl das geltende Recht immer von neuem bekräftigt wird – vom Zweiten Vatikanischen Konzil, von Bischofssynoden, Päpsten und Bischöfen –, ist kein Ende der Auseinandersetzung abzusehen. Die Gründe sind vielfältig, ähnlich vielfältig wie die Gründe, die zur Einführung des Amtszölibats führten. Wer einfach von Glaubensschwäche spricht oder der Verführbarkeit durch den „Konsumismus" und den „Sexualismus" unserer Zeit, verbaut sich durch solche vorschnellen, ja diffamierenden Schuldzuschreibungen den Zugang zu einer sachlichen Analyse.

Bleibt man bei den objektivierbaren Phänomenen, muß man als einen wesentlichen Grund die Tatsache nennen, daß der Zölibat seine gesellschaftliche Stütze verloren hat. Auch in der Kirche findet er nicht mehr das Umfeld, auf das er angewiesen ist. Noch Ende der fünfziger Jahre hätten wohl die allermeisten Katholiken Mitteleuropas keine verheirateten Priester gewollt und wären vehement für deren Ehelosigkeit eingetreten. Heute findet der Amtszölibat bei der Mehrheit der Katholiken keine bedingungslose Zustimmung mehr, wie alle Umfragen beweisen. Eine wichtige Rolle spielt ferner der Priestermangel, auf Grund dessen viele Gemeinden keinen Pfarrer mehr haben und damit auf die sonntägliche Eucharistiefeier am Ort verzichten müssen. Die verschiedenen Pastoralpläne, die die Situation meistern sollen, bieten keine so überzeugenden Regelungen, daß die Frage nach der Möglichkeit verheirateter Priester gegenstandslos würde.

Der Zölibatsdiskussion liegen wirkliche Probleme zugrunde. Sie wurde nicht mutwillig vom Zaun gebrochen und muß daher von allen Beteiligten ernsthaft und sachlich geführt werden. Daran aber mangelt es häufig, vor allem weil die Begriffe nicht eindeutig verwendet und die Tatsachen nicht genügend zur Kenntnis genommen werden.

Das Wort Zölibat wird in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Es bezeichnet sowohl das Charisma der Ehelosigkeit als frei gewählten Verzicht auf Ehe und Familie um des Himmelreichs willen wie auch das Gesetz, das die Priester der lateinischen Kirche zur Ehelosigkeit verpflichtet. Die freiwillige Ehelosigkeit ist bereits im Neuen Testament grundgelegt (z. B. Mt 19,11–12). Sie ist ein hoher, unersetzlicher Wert. Ohne Menschen, die sich zu dieser Lebensform entscheiden, würde der Kirche Wesentliches fehlen. Das aus dem 12. Jahrhundert stammende Zölibatsgesetz hingegen ist geschichtlich gewachsenes kirchliches, also veränderbares Recht. Wie das Konzil sagt, ist es nicht vom Wesen des Priestertums gefor-

dert, wenn auch „in vielfacher Hinsicht angemessen". Es gilt zudem nur für den westlichen, lateinischen Teil der Kirche, nicht für die Patriarchate der mit Rom unierten Ostkirchen. Selbst in der westlichen Kirche gibt es inzwischen eine Reihe verheirateter Priester, meist zur katholischen Kirche konvertierte Pfarrer nichtkatholischer Kirchen. Der Amtszölibat ist also kein Gesetz der Weltkirche, das keine regional unterschiedlichen Regelungen zuließe, wie fälschlicherweise immer wieder behauptet wird.

Die gesamte Diskussion leidet darunter, daß die beiden Bedeutungsebenen des Wortes zuwenig auseinandergehalten werden und daß man oft so argumentiert, als gäbe es die ostkirchlichen Patriarchate nicht oder als gehörten sie nicht zur katholischen Kirche. Ein Großteil der Gründe, die heute für den Zölibat der Diözesanpriester der westlichen Kirche ins Feld geführt werden, gelten nicht für die kirchenrechtliche Verpflichtung zum Zölibat, sondern für die frei gewählte Ehelosigkeit. Diese ist in der Tat ein Charisma, das die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat, eine kostbare Gabe, an der sie festhalten muß. Wer ihre Sinnhaftigkeit – und damit auch die Sinnhaftigkeit der Orden – grundsätzlich ablehnt, widerspräche dem Evangelium selbst. In einem solchen Fall wäre der Vorwurf des Glaubensschwunds vielleicht gerechtfertigt, nicht aber, wenn jemand das Zölibatsgesetz in Frage stellt und für eine Änderung plädiert. Auch der Wunsch des Paulus, alle Menschen möchten unverheiratet leben wie er, gilt nur für die freie Entscheidung zur Ehelosigkeit; Paulus verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daraus ein Gesetz für andere zu machen (1 Kor 7,7).

Die zitierten Argumente enthalten also keine zwingenden Gründe für den Amtszölibat. Es kommt hinzu, daß sie die verheirateten Priester der Ostkirchen diskriminieren. Schon Kardinal Augustin Bea hat in einer Konzilsrede vom 10. Oktober 1965 davor gewarnt, die Angemessenheit der Ehelosigkeit für den Priester so zu überhöhen und mit solcher Unbedingtheit auszusprechen, daß der Anschein erweckt wird, als ergäbe sich der Zölibat schon aus dem Wesen des Priesteramts – eine Warnung, die angesichts vieler gerade kirchenamtlicher Äußerungen zum Zölibat heute noch so aktuell ist wie damals. Als Beispiel zitierte Bea die Aussage, die Priester würden durch den Zölibat zum lebendigen Zeichen für die zukünftige Welt; dann müsse man nämlich fragen, ob die orientalischen Priester „nicht Priester im Vollsinn des Wortes" seien. In Wirklichkeit handle es sich jedoch um zwei gleichrangige Lebensformen, die beide höchste Anforderungen stellen und auch ihre je spezifischen Gefahren haben: die „vollkommene Enthaltsamkeit im Zölibat" und der „vollkommene (anders gesagt ‚ideale') Ehestand des verheirateten Priesters".

Das heißt nicht, daß es für den Amtszölibat keine gewichtigen Gründe gäbe. Es ist der Sache aber nicht gedient, wenn er mit Argumenten verteidigt wird, die sich bei näherem Hinsehen als Scheinargumente erweisen. *Wolfgang Seibel SJ*

*Norbert Brieskorn SJ*

# Nationalismus und Multikulturalismus

Die Völkergemeinschaft, die Staaten und die Gesellschaften sehen sich seit kurzem wieder vor das Problem gestellt, ihre Einheit und Vielheit neu zusammenzudenken und das Verhältnis beider politisch zu gestalten. Die UdSSR, die Tschechoslowakei, Jugoslawien und Äthiopien zerfielen seit 1989 in Vielheiten von Einheiten, von denen jede wiederum für sich auf ihrem Territorium mit einer Mehrheit kleinerer kultureller Einheiten konfrontiert ist. Georgien beispielsweise befreite sich als Minderheit und mußte mit Minderheiten, wie den Abchasen (Autonome Republik) und den Südossieten (Autonomes Gebiet), zurechtkommen. Was für die einen der Herbst 1989 bedeutete, stellte für andere der Herbst 1992 dar. Indios probten den Aufstand von Kanada bis hinunter nach Ekuador. Vielfalt, auf dem Markt und in der Demokratie gepriesen, geriet zum politischen Problem.

Minderheiten suchen ihre Forderungen mehrheitsfähig zu machen, wenn sie nicht selbst Mehrheit werden oder, besser noch, sich in einer politischen Einheit in *einem* Staat zusammenfinden können. Auf Abspaltung antwortet Intervention, auf unzulänglichen Minderheitenschutz folgt die „ethnische Säuberung". Der Diskurs der Menschenrechte wird von dem Ruf nach Homogenität der Bevölkerung überstimmt.

Wo totalitäre Regime die Kommunikation und die Kompromißfindung gar nicht lernen ließen, bringen die neuen Gruppierungen sich rücksichtslos-egoistisch in den Chor der Völker ein. Die Verwahrlosung des Rechtsdenkens wirkt sich darin aus, daß die physische Stärke zählt, der das lautstark bis geifernd vorgetragene Nationalismuskonzept willfährig beispringt. Doch die Verwundung ist älter. Standen doch auch das Einheitsdenken der Aufklärungszeit und der nachfolgende „Internationalismus" kultureller Vielfalt mißtrauisch bis abschätzig gegenüber. Lateinamerikanische Nationalstaaten gingen gegen ihre Minderheiten unduldsamer vor als je die spanische Kolonialmacht.

So manches nicht eingelöste Versprechen und mancher Kollektivtraum bescheiden sich eben nicht damit, daß die Zeit weiterging, sondern verschaffen sich gebieterisch Gehör. Ansprüche, die erloschen schienen, waren tatsächlich nur gestundet; Völker klagen gegen die ihnen aufgedrungenen Verzichte und lassen ihren angestauten Überhang an Unzufriedenheit und Haß ab. Die Vergangenheit speicherte schier ungeheuerliche Reserven an Sehnsucht; und so läßt die Orientierung an dem zurückliegenden das Gewordene flüssig, ja über-flüssig werden. Der Blick zurück formt die Geschichte nach vorne. Die kollektive Erinnerung ist stärker

denn je und weiterhin von hoher Begabung, sich die Geschichte passend zurechtzulegen, sie in Gedanken schon so zu gestalten, wie sie der blutige Kampf der Gewehre und Panzer einholen soll.

Während so der Kampf des letzten „unteilbaren" Elements stattfindet, reichern sich bisherige Einheiten zu Vielheiten an. Die europäischen Gesellschaften verändern sich in Richtung auf einen steigenden Anteil und eine erhöhte Vielfalt einwandernder Minderheiten. Mit der Größe wächst auch die Vielfalt. Diskussionen über die multikulturelle Gesellschaft in den USA, in Großbritannien, Frankreich und Deutschland zeugen von der Konfrontation mit der neuen Lage.

Einmal mehr zeigt sich, daß das Leben sich nur in und mit Verzicht entfaltet. Die Vielstimmigkeit eines Chores verlangt die „Einstimmung" aller Teilnehmer. Rücksichtslose Selbstentfaltung verhindert den gemeinschaftlichen Aufbau. Dies gilt auch für das Zusammenleben der Mehrheiten und Minderheiten, der einheimischen Bevölkerung mit den Zuwanderern. Die Erde ist ein Gemeinschaftswerk, auch wenn sie sich zur Zeit neu auseinander- und zusammensetzt.

## Natur und Kultur

Sind „Volk", „Stamm", „Clan" oder auch „Nation" Kunstgebilde und politische Schöpfungen oder handelt es sich um natürliche Einheiten? Die Bewertung in der Literatur ist unterschiedlich. Hielt George Burdeau noch „Familie" wie „Clan" für Naturprodukte, die „Nation" hingegen für ein Element im „Univers magique" menschlicher Erfindungen[1], so sieht Georg Elwert sämtliche Einheiten als Schöpfungen von Menschen an und hebt deren Fiktions- wie Konstruktionscharakter hervor[2]. Joachim Ehlers betont, daß die genannten Gebilde Produkte der politischen Rahmenbedingungen seien, denn die Staaten „leiten die Entstehung solcher Ethnien ein. Die Reichsbildung brachte ethnographische Prozesse in Bewegung."[3] „Natur" verdankt sich demnach der Politik. Menschen schaffen sich Familien, Stämme, Clane und Völker. Oswald Spengler fügt dieser Sicht noch den Elitegedanken hinzu: „Alle großen Ereignisse der Geschichte sind nicht eigentlich von Völkern ausgeführt worden, sondern haben Völker erst hervorgerufen." Ein jedes Kulturvolk stehe in der Schuld eines menschlichen Schöpfers. Einige große Gestalten gründen Völker und geben ihnen einen Auftrag mit[4]. So führt die Theorie vom natürlichen Ursprung eher zur Demokratie als die Spenglersche Schöpfungstheorie. Denn ein Volk, das sich einem oder einigen Großen zu verdanken glaubt, vertraut sich auch bereitwilliger einer Elite oder einem Führer an.

Die Frage nach dem Natur- und Kulturanteil ist wohl so zu beantworten, daß methodisch einmal zwischen der unumgehbaren Bewertung „natürlicher" Faktoren zu unterscheiden ist, welche diese Faktoren überhaupt erst zu „Faktoren" und zu „natürlichen" werden läßt, und andererseits der Auswahl solcher Faktoren wie

Abstammung, Sprache, Brauch, Religion. Immer stützen die Menschen sich auf Bezugspunkte, von denen sie behaupten, daß sie menschlichem Zugriff entzogen sind. So aber verstecken sie ihre Grenzziehungen.

Während sie vielleicht noch am wenigsten bei Johann Gottfried Herder anzutreffen sind, der von dem Recht eines Volkes sprach, sich zu seiner Eigenart zu entwickeln, um den Chor der Völker reicher zu machen, und die Gleichheit und die Solidarität aller Völker hervorhob, sind für Oswald Spengler die „Völker... weder sprachliche noch politische, noch zoologische, sondern seelische Einheiten", welche er in „Völker *vor, innerhalb und nach einer* Kultur", in „Urvölker, Kulturvölker, Fellachenvölker" einteilte[5] und eine Unterjochungspolitik rechtfertigte.

## Nationalismus

Eine Nation ist jede umfangreiche Bevölkerung, die unabhängig von „außen" und im Innern politisch organisiert ist, die über mehr Kommunikation mit sich selbst verfügt als mit denen „draußen" und eine handlungsfähige sowie legitimierte Regierung besitzt. Sie stützt sich auf eigene Kräfte, auf ein Heer mit Soldaten aus den eigenen Reihen[6]. Während dem 19. Jahrhundert der Staat als ein Geschöpf des Rechts galt, bündelte die Nation Erwartungen und Gefühle, wirkte als Bindemittel und produzierte Identifikation. Einst Bezeichnung der Sprach- und Kulturgemeinschaft, wird sie im 19. Jahrhundert zum auszeichnenden Titel eines ökonomischen, von politischem Gestaltungswillen getragenen, wenn auch durchaus in sich vielfältigen „Dritten Standes", einer politischen Größe mit Sendungsauftrag. Diesen entlieh man dem ideologischen Hausschatz der Völker; gab es doch kein einziges, das sich nicht durch Gott zu besonderem Werk berufen fühlte.

Hier setzte der Nationalismus an und bildete sich zu einer Weltanschauung aus, welche die eigene Nation und ihr Volk, ihre Sprache und Kultur gegen andere abgrenzte, den Sendungsgedanken übersteigerte und mit Überheblichkeit paarte, so daß die Eigenheit anderer nicht als gleichrangig, sondern als minderwertig eingeordnet wurde. Er ließ sich zur Rechtfertigung politischer Macht und zur Expansionspolitik gebrauchen. So zeigte sich der Nationalismus als eine Theorie und Praxis, welche die politisch-rechtliche und die nationale Einheit zur Deckung bringen wollte[7]. Es lassen sich verschiedene Typen von Nationalismus im Hinblick auf die angestrebte Einheit unterscheiden: Der *politische* Nationalismus stützt sich auf eine gemeinsame politische Geschichte und auf die sie tragenden Ideen – jedenfalls in den Köpfen der Veranstalter der Geschichte. Der *ethnische* Nationalismus beschwört die gemeinsame Abstammung und die Volksgemeinschaft. Der *völkische* oder *rassische* Nationalismus wiederum ist das „Wiedererscheinen" der atavistischen Kräfte des Blutes oder des Bodens. Er fordert, die „Reinheit" des Volkes zu bewahren oder herzustellen.

Eine andere Einteilung bezieht sich auf die Aufgaben des Nationalismus: die Unabhängigkeit zu erkämpfen, die innere Einheit des Staatsgebildes zu bewirken und zu erhalten sowie den Sendungsauftrag zu erfüllen[8]. Hatte die Französische Revolution die Bezeichnung „Nation" auf ein politisch längst geeintes, wenn auch mit Gewalt und Rücksichtslosigkeit zusammengehaltenes Gebilde anwenden können, holten sich zahlreiche Völker, die territoriale Selbständigkeit und politische Freiheit erst erkämpften mußten, bei dem Nationalismusgedanken Mut und ihre Zielvorstellung. Auf die Fahnen und in die Herzen geschrieben, verhalf er zahlreichen Völkern Lateinamerikas, Asiens und Afrikas zur Unabhängigkeit, unterstützte den innernationalen Zusammenschluß und rechtfertigte auch Eroberungen. Er schuf neue Minderheiten und neue Mehrheiten.

Ist also eine nationalistische Etappe notwendig zu durchlaufen? Wenn die Unabhängigkeit und die Einheit gegen starke Widerstände zu erkämpfen sind, wird sich der Nationalismus wohl immer einstellen. Zu rechtfertigen ist er jedoch nie, da er untermenschliche Werte vergötzt, das Bewußtsein von der Gleichwürdigkeit der Menschen zerstört, Unfrieden schafft und Leben gefährdet. Zuzugeben ist, daß alle Einheit nur um den Preis der Ausgrenzung zu haben ist. Doch bleibt die Frage, welcher Preis zu zahlen ist und von wem, ob nur von denen, die eingeschlossen, oder nur von jenen, die ausgeschlossen sind, oder von beiden.

Der Internationalismus kam zu früh, oder besser, er hatte gar keinen geschichtlichen Standort, falls die Abgrenzung noch gar nicht stattgefunden hatte oder gar nicht genügend erfahren worden war. Mancher Protest gegen den Nationalismus verlautete zur Unzeit und verhallte deshalb. Die Bestrebungen, internationale Bande zu knüpfen, die „Sozialistische Internationale" zu gründen, der Völkerbund, sie alle waren Versuche, dem Nationalismus in seiner zerstörerischen Art entgegenzutreten. Doch war wohl noch nicht genügend die vernichtende Kraft erfahren worden, weil diese Versuche wirkungslos blieben. Damit soll nun nicht dem jeweiligen Status quo das Wort geredet, sondern nur behauptet werden, daß Vermittlung das Auseinandergehen in die Extreme voraussetzt.

Der Nationalismus kommt aber nicht allein einer als nötig empfundenen Abgrenzung zu Hilfe, er zeigt auch den drohenden Zerfall der Gemeinschaft und das gefährdete Gemeinschaftsleben an. Wem die Wurzeln absterben, reckt sich ins „Blaue", er lebt auf Verheißung hin und aus ihr. Der Nationalismus schuf aber auch Bindungen. Wo die Ethnologie wiederum gegen den Ethnozentrismus, gegen die Hierarchisierungen und gegen die Bewertung der andern als minderwertig auftrat, entlarvte sie zwar die Urteile des Nationalismus als Vorurteile[9], zerstörte aber damit zugleich auch lebensschützende Zusammenhänge und den Orientierungscharakter von Geschichte[10]. Leider wird immer eine Beziehung zerstört werden; die Frage ist aber doch, wie viele dafür neu geknüpft werden können.

Nationalismus ist weiterhin der Versuch, die liberale Wirtschaftsgesellschaft zu korrigieren. Angewidert von einer Gesellschaft, die den Staat als Selbstbedienungs-

laden benutzt, oder von einem berechnenden Nützlichkeitsdenken des „do ut des" her kalkuliert wird derjenige, der Verpflichtung gegenüber einem Ganzen vermißt, zum Nationalisten werden und somit ins andere Extrem fallen: Die Nation dürfe, so behaupten Nationalisten, als einzige nehmen, ohne sofort zu geben, ja, ohne jemals entschädigen zu müssen. Wo der Nationalismus Anhänger findet, kündet er eine Zeit an, in der vermehrt vom Opfer und vom Sterben für einen übermenschlichen Auftrag die Rede ist. Die Verzweckungen werden jedoch nur ausgewechselt, Mündigkeit und Selbstand nicht ins Spiel gebracht. Deutlich wird, wie unangebracht bloßes repressives Vorgehen gegen Nationalisten, Rechtsradikale etc. ist. Die Sozial-, Familien- und Bildungspolitik sind gefordert.

## Das Personalitätsprinzip

Das Selbstbestimmungsrecht der Völker ist dabei am sinnvollsten auf den Menschenrechtsschutz des einzelnen Menschen als auf den einzig wahren Bezugspunkt zurückzuführen und durchlässig zu machen. Vom Menschen sollen alle politischen Gebilde ihre Aufgaben beziehen, vor ihm sind sie zu rechtfertigen. Die Begriffe und die Ideologien sind daran zu messen, welchen Vor- und Nachteil sie den Betroffenen bringen und zufügen.

Der Österreicher Karl Renner (1870–1950), Völkerrechtler und Politiker, trat dafür ein, daß weder das Territorium noch die Blutsbande für die Zuordnung oder Abtrennung der Menschen ausschlaggebend sein sollten, sondern der persönliche Wunsch, einzutreten in den Verband und aus ihm auszutreten. Dies ist von obigem Ansatz aus zu bejahen. Der Blick auf den Menschen und nicht auf andere zu Unrecht vergötzte Größen der Macht soll bestimmend sein. Kulturautonomie wäre weiterhin nie zu verweigern, auf die Forderung nach Eigenstaatlichkeit eher zu verzichten. Ob ihr nachzugeben sei, muß mit allen Betroffenen gemeinsam geprüft werden. Wie schwierig ein solcher Verzicht zu erreichen ist, beleuchtet Dusan Neceks Stellungnahme zu den Problemen des ehemaligen Jugoslawien: „Kulturautonomie ohne Eigenstaatlichkeit ist für die südslawischen Völker unannehmbar."[11]

Eine solche Positionsskizze ist kein Plädoyer für einen ungebundenen Individualismus; hat doch der Mensch, der auf soziale Anerkennung nicht verzichten und nur in Sprache leben kann, um seines Gelingens willen seine soziale Anlage zu bejahen und so auszugestalten, daß er die entstehenden Herrschaftsformen zu rechtfertigen vermag. Was er als Mensch beansprucht, darf er dem anderen Menschen nicht verweigern. Ein anderes Verhalten ist unvernünftig.

Es ist zwischen den Menschenrechten des einzelnen, den Gruppen- und Minderheitsrechten und den Mehrheits- wie auch den vom Menschen abgeleiteten Staatsrechten zu vermitteln. So zeigt sich, daß der Schutz der Minderheiten nicht dem Nationalstaat allein anvertraut und angelastet werden darf, sondern daß es

sich hier vielmehr um eine Aufgabe der Völkergemeinschaft handelt. Wird sie diesen Auftrag übernehmen wollen und wie wird sie ihn ausführen können? Diese Fragen werden den Weg in das 21. Jahrhundert bestimmen und leider wohl auch belasten. „Wenn zwei sich streiten, freut sich der Dritte", gilt immer weniger in einer Welt, in welcher jeder Streit einen weltweiten Flächenbrand entzünden kann. Die über den Nationen errichteten Institutionen sind gefordert. Wer noch um das stolze Schlagwort „Die Nation unterwirft sich nur sich selbst" weiß, ahnt die Schwierigkeit einer solchen Verantwortungsübernahme. Auf dem Weg zur Selbstwerdung der Staaten kam gewiß auch dem Verbot der Einmischung in die inneren Angelegenheiten hohe Bedeutung zu. Was jedoch den Menschenrechtsschutz angeht, so ist er weder eine „innere" noch eine „äußere", sondern eine gesamtmenschliche Angelegenheit. Abgrenzung hat hier der Vereinheitlichung zu weichen.

Weiterhin ist zu fragen, wie viele Superstaaten und wie viele Mikrostaaten sich ein funktionierendes Weltensemble der Staaten erlauben kann und darf[12]. Dürfen es so viele sein, wie es selbst wünschen? Das Selbstbestimmungsrecht der Völker muß zu stabilen, leistungsfähigen Staaten führen. Wird der Aufbau einer eigenen Streitmacht nicht oft die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft und des Volkes überfordern? Ein konföderierter Politiker rief bei der Abspaltung des ersten Staats von der Union aus: „South Carolina ist zu klein für eine Republik und zu groß für ein Irrenhaus."[13] Wie beherzigenswert! Staatenunionen oder Föderationen könnten dieses Problem mildern, indem die Zahl der Staaten sich in den Vertretungskörperschaften etwa der UNO wieder verringern würde; doch dürfte solchem Zusammenschluß oft im Weg stehen, daß in aller Regel die Anrainerstaaten, welche sich als Bündnispartner anbieten, die einstigen Oberherren waren, von denen man sich freikämpfen mußte. Die Souveränität läßt aber Grade zu.

Grillparzers Prophezeiung, daß der Weg der Menschheit „von der Humanität zur Nationalität zur Bestialität"[14] führe, ist als unbegründet abzulehnen, wenn eine zwangsläufige Abfolge gemeint ist. Aber richtig ist an einem solchen Ausspruch, daß sich jeder, der blindlings immer das Trennende dem Verbindenden und die Eigenheit der Andersheit vorzieht, zum Unmenschen wandelt.

## Multikulturalismus

Selbstbestimmung führt zu Zersplitterung. Die Geschichte multikulturellen Lebens reicht bis dorthin zurück, wo Menschen die Vielfalt der Kulturen zum Problem und die Gestaltung des Verhältnisses zur Aufgabe geriet. Erfahrungen begleiteten dieses Gespräch: Die Ausrottung von Kulturen der Minderheiten fand sich ebenso im Arsenal der Erfahrungen wie die kulturelle Einvernahme des Siegers – Alexanders, Cäsars, Theoderichs etc. – durch die Kultur der Besiegten.

Aus welchen Motiven ist der Begriff in die deutschsprachige Literatur eingebracht worden? Wer den Begriff und die Sache befürwortet, bejaht die Tatsache, daß es nirgendwo den „reinen", „ethnisch sauberen" Nationalstaat gab und Einwanderungen schlichtweg stattfinden. Wir befinden uns nun einmal in einem Zeitalter der Völkerwanderung. Das Teilen, so diese Ansicht, sei deswegen selbstverständlich, und niemand und kein Volk genieße ein Privileg auf ausschließlichen Genuß irgendeines Gutes. Es wird hier nicht eigentlich aus der „Not" eine Tugend gemacht, vielmehr verlangen sich Menschen Realitätssinn ab und weigern sich, aus der Wirklichkeit in Träume von Einheit und Reinheit zu fliehen.

Doch kann auch Ablehnuung bis hin zu Selbsthaß die multikulturelle Gesellschaft bejahen, ja fordern lassen. Gelte es doch beizeiten, so wird gesagt, gegenüber den in der eigenen Kultur verborgenen, wirksamen und gefürchteten Kräften Gegengewichte oder eine übergeordnete Einheit zu schaffen. Diese Richtung befürwortet die Eingliederung in Europa, das sich zur supranationalen und multikulturellen Gesellschaft formt[15].

Die Ablehnung der multikulturellen Gesellschaft hingegen wächst aus der Furcht, die Identität und die Heimat zu verlieren. Eine solche Furcht veranlaßte 1982 das sogenannte „Heidelberger Manifest" bundesdeutscher Universitätsprofessoren. Mit ihm versuchten sie vor Überfremdung, Unterwerfung und einer Einwanderung zu warnen, welche unumkehrbare Prozesse einleiten würde. Der Deutsche müsse, so das Manifest, Herr im eigenen Hause bleiben[16]. Aber denkt man nach, was hier „eigen" heißt, und welche Muster sich in dem Wort vom „Herr im eigenen Haus" verbergen? Andererseits: Nimmt man solche Furcht, ja vielleicht sogar Ängste, wirklich ernst?

Eine Ablehnung der multikulturellen Gesellschaft speist sich gelegentlich allein aus der Furcht vor einer Flut von Konflikten. Gegen Fremde habe man nichts, so jedenfalls wird beteuert, doch warne man vor einem Weg in eine unüberschaubare, wenn nicht sogar unsteuerbare Zukunft. Hier gilt es, die Ursachen von Komplexität aufzuzeigen, die ja nicht allein und nicht vorrangig in der Zuwanderung liegen. Das Zusammenleben ist außerdem gestaltbar.

Eine erste Entkrampfung gegenüber der sich als „Mosaik" darstellenden Gesellschaft vermag der Blick auf die Begriffe „Gesellschaft" und „Kultur" zu erzielen. *Gesellschaft* bezeichnet die Einheit des Zusammenlebens von Menschen, die durch bestimmte Regelsysteme gewährleistet ist. „Einheit" bedeutet hierbei nicht Uniformität, also Einheitlichkeit, sondern die Zusammenfügung von Verschiedenen. Gesellschaft ist Einheit in Verschiedenheit, des Gebens und Nehmens[17].

Unter *Kultur* können wir die Art und Weise verstehen, wie der Mensch die Natur zu seiner Welt gestaltet, wobei die Weltgestaltung zugleich Selbstgestaltung des Menschen ist. Sie setzt sich aus den höchst verschiedenen Leistungen der einzelnen und den Institutionen und Werken der Gesamtheit zusammen. Eine multikulturelle Gesellschaft kann geschichtlich davon gekennzeichnet sein, daß die eine

Kultur ihren Raum verkleinert, eine andere ihn auf bisheriges Neuland ausdehnt, alle zusammen ihn aber abstecken. Auch kann sich eine neue, sämtliche Kulturen verbindende Kultur herausbilden, gleichsam eine transkulturelle Kultur. Von Antonio Gramsci, Georges Bataille und Michel Foucault ist zu lernen, daß die Macht nicht nur zur Befriedung einer Gesellschaft führt, sondern auch innerhalb einer befriedeten Gesellschaft herrscht. Dort wo die Kultur auch die politische Gewalt geformt hat, wird sich die Macht vereinheitlicht und vielleicht verringert haben. Dort jedoch, wo eine Minderheitenkultur dem Verfassungs- und Rechtsstaat fremd, wenn auch als Nutznießer gegenübersteht und trotzdem in ihn eingefaßt wurde, unterstehen die Angehörigen der betreffenden Kultur verschiedenen „Macht"-Habern, etwa Vätern, Religionsverkündern, Gesetzgebern etc. Konflikte eigener, bislang unbekannter Art können sich einstellen.

Wenn wir nur beide Begriffe, „Gesellschaft" und „Kultur", ernst nehmen, verliert der Begriff „multikulturelle Gesellschaft" insofern an Brisanz, als jede Gesellschaft eine Einheit in Vielfalt ist, in welcher ein jeder seine Art des kulturellen Lebens pflegen kann oder pflegen können müßte. Keine Kultur kann alle Entfaltung anbieten, jede setzt Akzente.

## Jede Kultur ist eine Mischkultur

Die griechische Kultur nahm Elemente aus Mykene und Kreta auf, die römische lebte aus etruskischem Erbteil und eignete sich hellenistische Denkart an. Auch die christlich-abendländische Kultur holte ihre Kraft aus verschiedenen Kulturen. Insofern ist auch sie multikulturell und schuf doch aus der Vielfalt und in der Vielfalt eine unverwechselbare einheitliche Kultur. Für alle Kulturen läßt sich der Mischcharakter belegen. Keine Kultur ist rein, aber jede ist in ihrem Mischungsverhältnis und in ihrer Kraft der Amalgamierung einzigartig.

Die Begegnungsprozesse können vielfältig, dramatisch und verhängnisvoll verlaufen. Gerade dort, wo die Minderheitskultur sich *assimiliert,* sich „ähnlich" macht, kann dies zum physischen Leben und zur Bereicherung gereichen, vielleicht aber auch Verachtung eintragen und Furcht hervorbringen. Verrät man nicht die bisherige eigene Kultur? Gegenüber den Juden ließ sich die Angst schüren, daß nun unter dem gewohnt-vertrauten Gewand deutscher Kultur der Außenseiter lauere. Mehr noch als das unterscheidbare Fremde fürchten Menschen das Fremde im Bekannten. Nicht das Wissen, daß es neben mir auch anderes gibt, verunsichert zutiefst, sondern die Unsicherheit, ob dies oder jenes Vertraute nicht doch Fremdes birgt. Daß Verstellung, gar Hinterlist im Spiele sei, wird willfährig vermutet. Auch hier erweist sich der Übergang vom Fremden zum Eigenen als der gefährlichste Abschnitt einer kulturellen Wanderung. Wenn nun die multikulturelle Gesellschaft beständig solche Abwanderungen, Zuwanderungen, Konversionen und

Reversionen kennt, steigt sicherlich eines: die Unsicherheit. Deswegen ist die Verleihung der Staatsbürgerschaft allein kein Weg zum versöhnten Miteinander.

Wenn die eigene Kultur bewahrt bleibt und sich über verschiedene Beziehungen mit der fremden verkoppelt, sprechen wir von *Integration.* Viele befürworten die Integration von Ausländern, aber nur derer, die bereit sind, Anpassungsleistungen zu erbringen, sich den wesentlichen nationalen, hier: deutschen Standards zu beugen und sich bestimmte Haltungen anzueignen. Meist sind es für das Zusammenleben durchaus wichtige, wenn auch nicht die höchsten Werte wie Pünktlichkeit, Sauberkeit oder Arbeitssinn. Damit soll eine Schranke gezogen werden. Ebensolche Thesen vertrat das bereits erwähnte „Heidelberger Manifest", das zugleich forderte, daß man den anderen Bevölkerungen nicht das Wertvollste wegnehmen dürfe, was sie hätten, nämlich ausgebildete Menschen. Scheinheilig wird also darauf verwiesen, daß Bereicherung in Deutschland Verarmung im Heimatland der Einwanderer bedeute; dies sei unmoralisch. Die Abwehr verschanzt sich hinter dem humanen Argument. Den Grundkonsens zu bejahen, erscheint unerläßlich. Als *ein* Element muß er die Norm enthalten, über den Menschenrechts- und Minderheitenschutz hinaus anderen Kulturen Wohlwollen entgegenzubringen. Integration, will sie denn gelingen, muß von *allen* Bewohnern geleistet werden und kann nicht einseitig geschehen. Die lebenswichtigsten Angleichungen werden erfahrungsgemäß schon um des Überlebens übernommen werden.

*Insertion* ist eine Eingliederung, die ein plurales Miteinander meint, ohne daß die Beziehungen der einzugliedernden als auch der eingliedernden Gruppe beschädigt werden. Es kann dem Frieden helfen, wenn Minderheiten gestärkt werden, so daß sie nicht zu einem aberwitzigen Aufstand gezwungen sein werden.

Kulturen als Mischkulturen zu betrachten, verbietet nicht das Abstammungsdenken, ja, läßt es um so dringlicher erscheinen. Ich muß wissen, woher ich bin, um zu wissen, wer ich bin. Doch sind zugleich die Querverbindungen zu anderen Kulturen und die wechselseitigen Beeinflussungen zu entdecken[18].

Wie viele Kulturen sind zu bewahren? Sind wir vielleicht auf dem besten Weg, von einer zuerst multikulturellen zu einer multikultur*losen* Gesellschaft zu werden?[19] Sicherlich nicht, da jeder Mensch in seinen Bezügen Kultur hat und baut. Aber es könnte eine Einebnung geben, in der die Kulturen zu ähnlich und damit uninteressant werden. Bloße Einheit wäre zu wenig. Es wird außerdem ein Miteinander sein müssen, das die Menschenrechte eines jeden schützt und das Gemeinwohl besorgt. Wenn laut Richard von Weizsäcker Preußen eine multikulturelle Gesellschaft war, weil dort Juden, Slawen und Hugenotten (sic!) mit Deutschen zusammenlebten, so beweist dies, daß der Tatbestand selbst nicht ganz neu ist. Aber welches gemeinsame Kulturziel ist denn in Preußen erzielt worden? Warum fehlte die Solidarität zwischen den Gruppen während der Nazizeit?

Vom gelungenen Zusammenleben ist selten zu berichten. Kalifornien, der „Sonnenstaat", brüstete sich mit dem Titel einer „multicultural society"; doch läßt sich

von geglücktem Zusammenleben sprechen? Die Unruhen von Los Angeles im Sommer 1992 zeugten von einem enormen Konfliktpotential zwischen Afroamerikanern und Hispanos. Der gewaltsame Versuch unter US-Präsident Lyndon B. Johnson, die Rassen zueinanderzubringen, führte zu dem Busing-system in den Südstaaten. Der Zwangstransport der weißen und schwarzen Kinder aus ihren „Ghettos" in *eine* Schule hinterließ traumatische Erlebnisse für die Kinder und wirkte sich für die Lehrerinnen und Lehrer existenzgefährdend aus. Unvorbereitet traf man aufeinander und blieb Tag für Tag ohne Rückzugsmöglichkeit miteinander konfrontiert.

Austausch ist zu pflegen, in dem Selbst- *und* Fremderkenntnis geschieht. Bewertungen nach Höher- und Minderwertigkeit sind abwegig, Begutachtungen dagegen zur Orientierung nötig. Das Auseinanderbrechen unserer Gesellschaften in einen humanistisch-westlichen und einen islamisch-fundamentalistischen, in einen ost- und einen westeuropäischen, in einen Süd- und einen Nordblock ist noch nicht gebannt. Das Konzept der multikulturellen Gesellschaft verlangt ein in etwa austariertes Miteinander mehrerer, vielleicht vieler kleinerer Gruppen, ohne daß eine die Oberhand gewinnen kann. Wohl kaum wird das Miteinander einer sich als privilegiert verstehenden kulturellen Großgruppe mit mehreren kleineren gedeihlich sein. Und so wie einst die politische Gemeinschaft zu lernen hatte, sich nicht mehr von *einer* Religion her zu bestimmen, dann auch nicht mehr von *einer* Moral, so jetzt nicht mehr von *einer* einzigen Kultur. Aber woraus will sie dann leben?

## Menschenrechte versus Recht auf Unterschiedlichkeit?

Aus heutiger Perspektive war die Formulierung der Menschenrechte in der damals gefundenen Form ein notwendiger und guter Schritt. Heute sind sie zu ergänzen, so daß sie selbst nicht nur die von allen Unterschieden – Geschlecht, Alter, Religion, Sprache – abstrahierten Menschen schützen, sondern auch den in je eigener Konkretheit lebenden Menschen. Kulturelle Rechte sind auszugestalten, damit auch die Unterschiede und nicht mehr bloß das Allgemein-Verbindliche geachtet werden[20].

Auch das immer wieder ins Spiel gebrachte „Recht auf Differenz", „le droit à la différence", ist zu allgemein. Eingebracht von Gruppen zur Abwehr des Rassismus, die sich gegen die Assimilationsforderungen stemmten und wehrten, vereinnahmte alsbald Le Pen vom „Front National" dieses Recht, um die Eigenart, den Raum und die Entfaltungsmöglichkeiten der Franzosen gegen die Nichtfranzosen zu schützen. Und wie ist es mit den Forderungen nach Schächtung der Tiere, Beschneidung der Töchter, Zwangsverheiratung und dem „Recht", Schriftsteller mundtot zu machen, die den eigenen Gott zu höhnen beschuldigt werden? Wenn Jürgen Habermas die „Vielfalt verschiedener kultureller Lebensformen" begrüßt

und zugleich „die Sozialisation aller Staatsbürger in einer gemeinsamen politischen Kultur" für unerläßlich hält[31], so ist die richtige Richtung angegeben.

Eine erste Problematik entsteht aber, wenn „eigenes kulturelles System" und „allgemein verbindliches politisches System" zu stark abgetrennt und die politische Dimension des einen und die kulturelle Dimension des anderen Systems vergessen werden. Die Aufgabe, eine dem Menschen gerecht werdende Verbindung beider Systeme zu schaffen, hat in der multikulturellen Gesellschaft Förderung zu erfahren; zu leisten ist die Verbindung nur von den je einzelnen Mitbürgern.

Die zweite Problematik besteht in der unterschiedlichen Auslegung eines dem Wortlaut nach erst einmal gleichbleibenden Grundkonsenses und dann auch seiner Abänderung. Als Richtlinie kann gelten: Von jeder Kultur ist eine Hierarchisierungsdebatte über ihre Werte zu führen. Zwischen der Verpflichtung zu einem Tun, der Pflicht, bestimmtes Tun zu unterlassen, und der Erlaubnis, etwas zu tun oder zu unterlassen, ist strikt zu unterscheiden. Der erste Handlungstyp bedarf der umfassendsten Begründung. Was der Würde und der Gleichheit dient, ist mit den Mitteln des Rechtsstaats zu verteidigen. Da für ihn kein Ersatz in Sicht ist, darf er als Verfahrens- und Schutzraster nicht zur Dispositon stehen. Wo nach der Ansicht einer Kultur die Würde des Menschen in einer anderen Kultur massiv beeinträchtigt wird, hat erstere um ihrer Selbstachtung willen alle friedlichen juridischen Mittel anzuwenden, um diesen Rechten Geltung zu verschaffen. Diese Konflikte durchzutragen kann nicht erspart werden. Unparteiisch, unter Aufweis der Uneigennützigkeit und in unteilbarem Einsatz ist für diese Rechte einzutreten. In einem Religionsgespräch wäre der Stellenwert der einen oder anderen Forderung zu zeigen, zum Beispiel daß die Exzision aus vorislamischen Religionen in den Islam übernommen wurde, aber nicht vom Koran gefordert ist, und daß Verunsicherungen, die „Säkularisierungserscheinungen" hervorriefen – etwa Salman Rushdies „Satanische Verse" – nicht durch Knebel oder Schüsse aufzuhalten, sondern mit Erziehung zu beantworten sind. Das Recht einer multikulturellen Gesellschaft wird sicherlich höchst differenziert sein.

Zu wünschen ist eine Überprüfung der Grundgesetzartikel, die bislang den Staatsangehörigen reserviert sind. Muß der Kreis solcher ihnen ausschließlich vorbehaltener Rechte gleichbleiben? Können nicht eine Reihe von Grundrechten, etwa das Vereinigungs- und Versammlungsrecht, allen Menschen, die innerhalb dieses Staates leben, als Grundrechte zuerkannt werden? Art. 3 III GG sollte überdies nicht bloß für das Individuum, sondern auch für die Gruppe gelten.

Was die Erweiterung der politischen Partizipationsrechte auf Ausländer betrifft, so bleibt das Wort des Aristoteles weiterhin wahr: „Haben sie aber keinen Anteil an der Staatsgewalt, wie hätten sie da Anhänglichkeit an die Staatsgewalt?"[22] Daß auf dem kommunalen Feld begonnen wird und erst dann auf die Ebene des Landes und schließlich des Bundes übergegangen wird, läßt sich vom Gesichtspunkt der Betroffenheit her nur schwer rechtfertigen. Ausländer sind mindestens so stark wie

auf kommunaler Ebene auch durch Bundesgesetze betroffen. „No taxation without representation" drückt ebenso wie das mittelalterliche „Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet" – Was alle betrifft, ist von allen zu entscheiden – eine letztlich friedensstützende Weisheit aus.

Die Einbürgerung ist ein weiteres Mittel, um das Miteinander ausgeglichener zu gestalten. Darf sie erteilt werden, ohne ein Minimum an Gemeinsamkeiten verlangen zu müssen? Nein. Einbürgerung ist ja Eintritt in eine Schicksals- und Verantwortungsgemeinschaft. Die Außensicht wird einer Innensicht weichen, und der Eingebürgerte wird nicht mehr in der gewohnten Weise von „den" Deutschen und „deren" Geschichte sprechen können. Seine Stellung zu Goethe *und* zu Heydrich ändert sich. Doch sollte diese Forderung nie in erniedrigender Weise, sondern aus dem Verständnis für die Geschichte, die geformten Traditionen und die Haltungen der Einzubürgernden heraus geltend gemacht werden. Ihr Bedürfnis nach Heimat, nach Geborgenheit und Anerkennung ist zu berücksichtigen. „Wir sind Franzosen und Muslime" betonen heute schon Mitbürger Frankreichs mit richtigem Gespür.

Wie prägbar ist die Mehrheit der Bevölkerung? Wie schnell läßt sie sich – wieder? – daran gewöhnen, zu teilen, nebeneinander zu leben, miteinander? Schwer zu sagen; allerdings kann niemand behaupten, daß die Möglichkeiten hier ausgelotet seien. Eine Gesellschaft sollte Begegnungs- und Rückzugsräume haben. Kaum jemand wird sich ununterbrochen Menschen anderer Sprachen und fremder Gewohnheiten aussetzen können. Er benötigt eine Absetz- und Rückzugsmöglichkeit. „Gute Zäune machen gute Nachbarn." Aber wo der Zaun aufgestellt wird, bedarf bereits der gemeinsamen Absprache, eines Grundkonsenses.

ANMERKUNGEN

[1] Art. Nation, in: Encyclopaedia Universalis (Paris 1985) 934–937.
[2] Nationalismus u. Ethnizität. Über d. Bildung von Wir-Gruppen, in: KZS 41 (1989) 440–464.
[3] Die Entstehung d. Nationen u. d. mittelalterl. Reich, in: GWU 43 (1992) 264–274.
[4] Der Untergang d. Abendlandes (1918; München [9]1988) 754. [5] Ebd. 759.
[6] K. W. Deutsch, Nationenbildung – Nationalstaat – Integration, hrsg. v. A. Shkenasi, P. Schulze (Düsseldorf 1974) 24 (u. Berufung auf C. Friedrich). Der Rat Machiavellis, der Fürst solle sich auf eigene Truppen stützen, im „Principe" Kap. 12. [7] E. Gellner, Nations et Nationalisme (Paris 1989).
[8] W. Bußmann, in: StL, Bd. 3 ([7]1987) 1265–1270; J. Domes, ebd. 1272–1275.
[9] A. Finkielkraut, Die Niederlage d. Denkens (Hamburg 1989). [10] Ebd. 64f.
[11] N. Dusan, in: Staat u. Nation in multi-ethnischen Gesellschaften, hrsg. v. E. Fröschl, M. Mesner, U. Ra'anan (Wien 1991). [12] P. Vilar, Réflexions sur les fondements des structures nationales, in: Pensée 217 (1981) 46–64.
[13] U. Pralle, „Aus der Traum ...", in: Frankf. Rundsch. 17. 10. 1992.
[14] Gedichte, 3. Abt. III: Einfälle u. Inschriften.
[15] P. Glotz, Die Linke nach d. Sieg d. Westens (Stuttgart 1992).
[16] A. Schulte, Multikulturelle Gesellschaft: Chance, Ideologie oder Bedrohung?, in: Aus Pol. u. Zeitg. 23–24 (3f., 6f.). [17] So schon Platon: Politeia II. 11ff.
[18] G. Sütterlin, Die Zukunft d. Mischkulturen. Ein Besuch bei Denis Williams, in: NZZ 28. 8. 1992.
[19] H. J. Hoffmann-Nowotny, Chancen u. Risiken multikultureller Einwanderungsgesellschaften (Zürich 1992).
[20] Ch. Kukathas, Are there any cultural rights?, in: Political Theory 20 (1992) 105–139.
[21] Staatsbürgerschaft u. nationale Identität, in: ders., Faktizität u. Geltung (Frankfurt 1992) 643.
[22] Politik II. 8. 1268 a 23–25.

*Paul Konrad Kurz*

# Das beschädigte Land

## Aufzeichnungen, Berichte, Erzählungen der literarischen Saison '93

Seit je transportierte Literatur die Kunde von großen politischen Ereignissen; zuerst in der Form von Sagen und Mythen, später mehr chronikalisch, berichtend, episch, als Versuch, der Wahrheit auf die Spur zu kommen durch andenkendes Erzählen, durch den kritischen Diskurs. Drei geschichtliche Großereignisse verliehen der deutschsprachigen Literatur in diesem Jahrhundert Stoff und Thema: der Erste Weltkrieg, die Nazizeit mit dem Zweiten Weltkrieg und seine Folgen, die Wiedervereinigung Deutschlands. Sie verlangten und verlangen Bewußtseinsarbeit, die sogenannte „Bewältigung der Vergangenheit", die das Geschehene und Erlittene weder ungeschehen macht noch den Schmerz beseitigen kann, wohl aber mental und emotional die wahre Geschichte und Ungeschichte zulassen und also persönlich und politisch bewußte Gegenwart zulassen kann.

Mimesis, kritische Abbildung der Wirklichkeit, ist nicht die einzige Aufgabe der Literatur, aber zu Zeiten ihre wichtigste. Jeder einschneidende Vorgang im Leben des einzelnen, der sozialen Gruppen und vor allem der Gesellschaft erfordert Gedächtnisarbeit, Bewußtseinsarbeit, Bedenkzeit. Die Gegenwart des Erlebten mag emotional heftig sein. Eine differenzierte Ansicht, die Beurteilung der Fakten geschieht erst aus zeitlicher Distanz. Die individuelle Psyche läßt Wahrheit, wo sie mit persönlichem Schmerz, gar Lebensminderung verbunden ist, erst allmählich zu. Noch mehr gilt das von der Psyche eines kollektiven Gebildes, zumal eines Staates, der lange Zeit „seine Wahrheit" produziert hat, eine ideologische und machtbesessene, die Nachrichten, Mitteilungen, Aufdeckungen des Peinlichen, menschlich Unwürdigen mit Gewalt unterdrückt hat.

Durch die Vereinigung mit der Bundesrepublik hat die DDR den Begriff ihrer selbst verloren. Wer kommt sprachlich der damals unterdrückten Wahrheit, der lange verdunkelten Wirklichkeit, den begriffslosen Resten bei? Die alten DDR-Politiker sind sprachlos geworden; die neu zuständigen Politiker geben ihre Statements ab. Schlägt wieder einmal die Stunde der Literatur, dieser Restesammlerin und Restverwerterin? Indem sie hinterlassenen, halb verdeckten und zu Tage liegenden Spuren folgt, Beschädigungen wahrnimmt, Bruchstücke aufhebt, emotionale Vergitterungen aufbricht, arbeitet sie decouvrierend, als Chronistin erinnernd. Indem sie in die Kammern und Keller des Bewußtseins steigt, emotionale Vergitterungen aufbricht, arbeitet sie nicht nur diagnostisch, sondern auch sozial-

therapeutisch und meinungsbildend. Sie leistet jene Spracharbeit, die zugleich Bewußtseinsarbeit ist und Trauerarbeit einschließt. Sie macht Unterdrücktes offenbar. Sie bringt jenes Andenken hervor, das die Verletzungen ausspricht. Sie führt die damals öffentlich nicht zugelassenen Gefühle und heute nur in Statistik geronnene Befindlichkeit in Sprache, in Sätze, in Bilder, hin zu moralischen Erkenntnissen und Urteilen. Erzählend und berichtend gewinnt sie Vorganghaftes. Anschauend und urteilend stellt sie den Kontext von Personen her. Aufgebrochen wird eine falsche, ideologisch verkrampfte, moralisch verlogene Identität. Nachgearbeitet wird literarisch die Diagnose, welche nicht nur in die Wunden sticht, sondern soziale Wahrheit aufdeckt und Gespräche freisetzt. Das biblische Wort: „Die Wahrheit wird euch frei machen", es gilt uneingeschränkt auch von der literarischen Wahrheitssuche. Alle Gespräche, auch literarische, setzen (im Unterschied zu Verlautbarungen und Statements) einen Kommunikationsprozeß in Gang, der bewußt Lebenden hilft. Die hier vorgestellten Erzählungen und Aufzeichnungen stammen von Autoren, die einst der DDR zugehörten, und von Autoren, die in der geteilten Hauptstadt lebten, leben.

## Problem Deutschland – Monika Marons Berichte und Stellungnahmen

Nach dem Erfolg ihrer Romane und der Hochschätzung ihrer moralischen Stellungnahmen hat der S. Fischer-Verlag Monika Marons Aufsätze und Feuilletons zwischen 1988 und 1992 publiziert. Die geborene Berlinerin (1941) wurde bekannt durch ihren Roman *„Flugasche"* (1981). Weil er anklagend die von der Chemieindustrie zerstörte Region Bitterfeld vorzeigte, durfte er in der DDR nicht erscheinen. Selbst ihre Mutter, eine Funktionärskommunistin, hatte sich wegen des im Westen veröffentlichten Romans von ihr getrennt[1]. Da Monika Maron ihre Texte in der DDR nicht veröffentlichen konnte, ging sie 1983 mit einem Westvisum in die Bundesrepublik. Zuletzt rechnete die in Hamburg lebende Autorin in ihrem Roman *„Stille Zeile sechs"* (1991) mit den stalinistischen Politvätern ab. Der Titel nennt eine Ostberliner Prominentenadresse in Niederschönhausen. Ein Altkommunist, zuerst Opfer, dann Täter, Professor ohne Abitur, Spitzel in der Universität, als Person eine Hülse von Mensch, sprachlich und gedanklich „gestützt auf den menschlichen Erfahrungsschatz der Leninschen Partei", kommt auch als Memoirenschreiber aus dem Schlagwortkatalog der Nomenklatura nicht heraus.

Am Anfang des schmalen Bandes *„Nach Maßgabe meiner Begreifungskraft"*[2] steht der autobiographische Bericht „Ich war ein antifaschistisches Kind", am Ende die zornige Stellungnahme gegen jene Landsleute aus der ehemaligen DDR, deren Klagen und immer noch unerwachsene Versorgungserwartung die wirkliche DDR-Geschichte, ihren wirtschaftlichen, moralischen und politischen Zerfall „zu

einem einzigen Opferbrei verfälschen", die alle Schuld denen zuweisen, die ihnen in wenigen Jahren ein blühendes Land versprochen und statt dessen die „Treuhand" eingesetzt haben. Ob ihnen der Zerfall ihres Landes nach Art anderer ostsozialistischer Staaten lieber gewesen wäre, fragt die Autorin aggressiv. Hier, in dieser letzten, 1992 geschriebenen Stellungnahme, gerät sie in Rage gegen die Gedankenlosen unter ihren ehemaligen Landsleuten, die sich selbst bemitleiden und anscheinend das dumpfe „Wir" der Herde vermissen.

Als kommunistisches Kind mußte Monika Maron lernen, „daß die Welt sich nicht in Nationen teilt, sondern in Klassen, und daß das Vaterland aller Proletarier die Sowjetunion ist". „Ich wuchs auf in einer Welt der Ideologien, Deutschland ist mir allmählich als Problem angetragen worden." Als die demonstrierenden Bürger der DDR statt „Wir sind das Volk" „Wir sind *ein* Volk" riefen, wurden sie von den Dichtern, vorab Stefan Heym und Heiner Müller, und von jenen Autoren, die den Aufruf „Für unser Land" unterschrieben, nicht mehr gelobt. Sie riefen sogar den „moralischen Notstand aus, der die DDR ihren ärgsten Feinden, der Deutschen Bank und Daimler-Benz, ausliefern würde". Auch Intellektuelle im Westen schmollten. Maron spricht von der „Arroganz der Satten". Den Abgrund „zwischen dem Volk und den Intellektuellen" sieht sie darin, daß „die einen auf eine schnelle und praktische Verbesserung ihres Lebens drängen", während „die anderen um den Erhalt ihrer (sozialistischen) Utopie kämpfen". Bitter notiert sie den „Zwiespalt zwischen Intellektuellen und Volk" in der deutschen Geschichte. Das Volk will leben, die Intellektuellen suchen eine abstrakte Moral. Befragt, was die DDR einbringen könnte, antwortete Günter Grass „ein langsameres Lebenstempo". Schön wär's, aber nicht nur Wirtschaft und Politik lassen dies nicht zu. Wie viele – wie wenige wären bereit, den Schmerz solcher Veränderung politisch, wirtschaftlich und in den Folgen sehr persönlich auf sich zu nehmen?

Monika Marons Aufsätze und Feuilletons (chronologisch gereiht) lassen sich drei Themenkreisen zuordnen: der DDR-Vergangenheit und -Gegenwart, dem Dissens der Intellektuellen mit ihrem Volk, der Zurücksetzung, ja Unmündigkeit der Frau seit Aufklärungsgedenken. Als sie 1992 den Kleistpreis erhielt, wirft sie – statt einer Hommage – dem genialischen Dichter seinen Männlichkeitswahn vor. „Nach Maßgabe Deiner Begreifungskraft" schreibt der 23jährige an seine Verlobte Wilhelmine von Zenge. Dieser Nebensatz, mit dem er Wilhelmine beschämt, erscheint Maron „als Inbegriff aller männlichen Anmaßung". Später, im Aufsatz „über die Aufklärung des Weibes", spricht Kleist der Frau Mutterschaft und tugendhafte Erziehung des Nachwuchses zu, „uns Männer(n)" den „Staat".

Monika Maron analysiert nicht, sie berichtet, sie nimmt Stellung, sie apostrophiert. Sie hält den Herdensätzen, den Intellektuellensätzen, den Männersätzen – Partei ergreifend – ihre weiblichen Erfahrungssätze entgegen. Sie sind angreifbar in ihrem Zorn, nicht angreifbar, wo sie vergangenes und gegenwärtiges Verhalten zeigt.

## Der Ausgebürgerte „am Sonnenhang" – Reiner Kunzes Tagebuch 1992

Auch Reiner Kunze spiegelt die Ereignisse des unruhigen Jahres 1992 in seinem poetischen Bewußtsein. Seit seinem unerbittlichen Dissens mit der Stasi-Welt der ehemaligen DDR, seit 1977 lebt Kunze in der Bundesrepublik. 1982 baute er mit seiner tschechischen Frau, einer Ärztin, ein Haus in Obernzell an der Donau, östlich von Passau. Was 1992 als persönliche Erinnerung begann, weitete sich zu öffentlicher Mitteilung. Natürlich kein intimes, auch kein politisches Tagebuch, wohl aber ein sehr persönliches, das den Menschen Kunze einmal mehr und ausdrücklicher als bisher in seiner persönlichen Stilisierung zeigt[3]. Es beginnt mit dem Tod des Vaters, eines sächsischen Bergmanns, im Haus am Sonnenhang. Und es endet mit dem Wunsch, „so lange wie möglich in unserem Haus bleiben zu können. ER (d.i. der Tod) wird uns holen." Das Haus ist die Mitte. Es versammelt Heimat: ihn aus dem Erzgebirge, sie aus Mähren an den Sonnenhang an der Donau. „Von keiner Wohnung aus sind wir so weit in die Welt aufgebrochen wie von dieser, und nie zuvor hatten wir die Freunde aus so großen Entfernungen zu Gast." Die Bewohner sind dankbar, dort angekommen zu sein. Sie stilisieren das Haus, sie hegen die Ordnung im Garten und Waldstück. Sie laden Freunde ein. Nichts, fast nichts sagt Kunze über seine Frau – gegen Schluß das Zeugnis einer Mutter: „San Sie liab zu den Kindern, Sie san so liab!" Aber der Leser spürt, diese Frau E. ist Seite für Seite unausgesprochen gegenwärtig. Die beiden leben in einem schönen Frieden. Denen ist das Einverständnis – nach ihren Vertreibungen – gelungen.

Die Last der Vergangenheit heißt DDR und Stasi. In „Deckname Lyrik" (1990) hat Kunze seine Stasi-Bespitzelung dokumentiert. Jetzt prozessiert Hermann Kant, der ehemalige Vorsitzende des Schriftstellerverbands in der DDR, gegen die dort zitierte Behauptung aus den Stasi-Akten, er, Kant, habe im Herbst 1976 die Ansicht geäußert, es sei an der Zeit gewesen, „Kunze aus der DDR auszuweisen". Das Protokoll zu dieser Aussage stammt von keinem Geringeren als dem Generalsekretär des damaligen Schriftstellerverbands, Gerhard Henninger (der Prozeß ist noch nicht abgeschlossen).

Naturgemäß ist Obernzell nicht der Nabel kultureller Information. Aber das Haus am Sonnenhang wird für seine Bewohner der Nabel der Welt durch die Kommunikation, die durch dieses Haus läuft, durch die Briefe, die ein und ausgehen. An Marcel Reich-Ranicki schreibt Kunze am 8. Juni: „Nichts ist vergessen... Die äußere Einheit Deutschlands führt bei mir zu innerer Zerrissenheit: Ich werde mich zusammennähen." Kunze teilt keine untergründigen Ängste über den Zustand der Welt direkt mit, keinen Nachtmahr aus dem Inneren. Politisch sieht er die Gefahren von linken Ideologen und von rechten Starrköpfen. Dem Präsidenten der Westberliner Akademie, Walter Jens, der bei einer eventuellen Wiedervereinigung mit der Ostakademie und ihren Stasi-Informanten den Austritt betroffener Mitglieder West in Kauf nimmt, teilt Reiner Kunze seinen Austritt aus der Akade-

mie mit. Kunze war und ist ein entschiedener Gegner jener Mitglieder der Akademie, die sie „im Sinne der eigenen Ideologie... politisieren und instrumentalisieren" wollen. Einmal mehr protokolliert Kunze, daß er es ablehnt, „die ästhetischen Kriterien von politischen dominieren zu lassen". Nein, der Dichter von „eines jeden einziges leben" (1986) hat sich den fortgesetzten politischen Streit nicht gesucht. Er hat sich seine persönliche Überzeugung weder im Osten noch im Westen nehmen lassen. Er bewundert die persönliche Integrität an befreundeten Dichtern, an Ilse Aichinger, Gertrud Fussenegger, Albert Camus, an dem in der DDR verbliebenen Schriftsteller Horst Drescher. Mit ihm verbindet ihn langjähriger Briefwechsel. Drescher: „Alle die wohllebenden Verehrer des Proletariats, von Kurella über St(efan) H(eym)... waren doch alle ganz leicht lenk- und leitbar."

Fusseneggers Bekenntnis: „Jeder Mensch ist sich selber kostbar" (zitiert aus dieser Zschr., 1977) könnte sein eigenes sein. Kunze durchflicht seine Eintragungen mit Gedichten. Er entdeckt einen unbekannten deutsch schreibenden Kroaten, auch den Niederbayer Harald Grill, den der fast nachbarliche Verleger aus Leidenschaft, Toni Pongratz, publiziert hat. Er flicht Gedichtübertragungen aus dem Tschechischen, vor allem von Jan Skácel, in sein Tagebuch. Er zitiert Camus: „Mein Leben ist, was ich daraus gemacht habe..." „Mit vierzig Jahren klagt man nicht mehr laut über das Böse, man kennt es und kämpft gemäß seiner Schuldigkeit." Kunzes Bestreben, Gegenwart zu erfahren, Ordnung zu stiften, dem möglichen „Sinn" Auge und Ohr zu öffnen, scheint dem Leser auf jeder Seite entgegen. Das Private setzt er nur ein, wo es Stellvertretung gewinnt. Vierzig Jahre fuhr der Großvater als Bergmann in den Schacht: Sechs Tage in der Woche von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang unter Tag. Als er nicht mehr einfahren mußte, sah er zum erstenmal „Sonne auf dem Brot".

Kunze sammelt, was er aufheben will. Er zählt, etwas privat und altväterlich, wie ich meine, seine Lieblingsbücher und seine Lieblingsmusik auf. Sein Musikkanon beginnt bei Bach und reicht bis Wagner. Der Tagebuchschreiber versammelt sein Bewußtsein. Er gewährt Freunden Einlaß ins Haus und ins Buch. Er stiftet den Lebenden „am Sonnenhang" ein Denkmal. Eingetreten ins letzte Lebensalter, weiß er, daß er in „my home is my castle" leben darf. Unter anderen politischen Erfahrungen als Peter Handke spricht der durch Armut, Streit und Fremde geformte Autor sich selbst und seinen Lesern die „friedensstiftende Form" zu.

## Abschied von Westberlin – Bodo Morshäusers Befindlichkeitsprosa „Der weiße Wannsee"

Der in Berlin geborene Bodo Morshäuser hat vor zehn Jahren (1983) die Erzählung *„Die Berliner Simulation"* veröffentlicht. Er brachte das Lebensgefühl einer Generation zum Ausdruck, die ihre Hoffnung fahren ließ; Straßenkämpfe und Hausbe-

setzungen in Westberlin, aber kein Ausblick auf Zukunft und eine annehmbare Lebensform bei der jüngeren Generation.

Auch die Erzählung *„Blende"* (1985) spielt in Berlin. Statt der eher lustvollen Bilder hat der Erzähler bedrohliche aufgeblendet. Die Stadt ist ein Moloch, ein Labyrinth aus Straßen und Häusern, ein Monstrum aus Leibern, die sich bereden, befragen, belauschen, bewachen. Kommunikation ist nur noch simuliert. Die Menschen driften auseinander. Wiederum spiegeln filmisch ablaufende Sätze und Bilder eine passantisch zugleich desinteressierte und suchende Generation[4].

Der Ich-Erzähler von *„Der weiße Wannsee"*[5] ist Schriftsteller, an Alter, Ansichten und Lebensgeschichte seinem Autor bedenklich nahe. Von langen Reisen zurückgekehrt, will der Ich-Erzähler „ansässig" werden in seiner Stadt. Er hat sich verabschiedet von jenem Reise-Entertaining, das auch Flucht war, Flucht vor sich selbst und vor der deutschen Misere, Flucht vor einem Schreiben, das nicht weiterführte, vor allem nicht zu jenem „Eigenen", das schreibend erkundet, entdeckt, gefaßt werden sollte. Im Sommer 1991 will der Erzähler die Stadt und sich selbst neu sondieren. Politischer und persönlicher Einschnitt fallen zusammen.

Dahingegangen war das „selige Bad Westberlin". Osteuropäer sind da. Das „Proletariat" ist da, Bürger aus den Ostteilen der Stadt, wo Buletten, Berliner Schnauze und Originale anders überlebten als im Westen. „Seit der Normalisierung war nichts mehr normal. Seit der Kalte Krieg vorüber war, war der Frieden vorbei." Veränderungen beunruhigen. Nicht in einen proletarischen Ostbezirk der Stadt taucht der Erzähler, auch nicht in den flanierenden und kneipenbesetzten Westen, sondern privilegiert und isoliert wohnt er in einer Villa am Wannsee. Das Haus ist weiß; weiß ist der See, der Hund, die Kleidung, die Tischplatte. Weiß ist der Sommer und weiß sind die Blätter auf dem Tisch, die beschrieben werden sollen. Weiß erscheint die Sommeridylle, Abstand markierend, einen Mangel an Farbe, vielleicht ein Stück Nicht-Schuld, die Pflicht zur Färbung durch Schreiben.

Die Stadt- und Selbsterkundung geschieht mit einem Freund und einer Freundin, beide ehemalige DDR-Bewohner. „Nach dem Scherbenhaufen der Zweierversuche wuchs der Wunsch nach Freundschaft. Ich sah da ein Versprechen, Zuneigung ohne Abhängigkeit, Streit als Vorschlag, nicht als Bruch zu nehmen, die Schnüre gegenseitiger Gebote gar nicht erst zu binden." Der Freund war einst mit 16 ins Gefängnis gekommen, mit 18 von der Bundesrepublik (das Wort fällt bezeichnenderweise nicht) freigekauft worden. Die Freundin, eine frühere Schulkameradin, irgendwie verheiratet, arbeitet als Regisseurin in Babelsberg mit Theaterleuten. Einige sind verunsichert ob so viel Freiheit, andere fragen kritisch nach.

Mit dem Freund fährt der Erzähler in das Brandenburger Umland. Statt in der Kneipe reden sie auf dem Hochstand, statt Häuser sehen sie Natur. Der Erzähler redet „von Versöhnung und gegen Vergeltung. Der Freund wollte Rache." Am Schwielowsee (westlich von Potsdam) legt sich der mit einem Ossi an. Die beiden beleidigen sich heftig, beschimpfen einander als „Penner" und „Stasi-Hans-Die-

ter". Jeder verharrt auf seiner eigenen Position. Der Weg zur Verständigung ist weit, sogar zwischen den Freunden. Erst wenn der Streit nicht nur Beschimpfung, sondern Gespräch wird, verändert sich etwas. Im Auto spielen sie Glenn Goulds Bach-Interpretationen. Der Musikerfreund hat ein paar Lieder geschrieben.

Mit der Freundin will der Erzähler das Fest, den sexistischen „Rausch" erleben. In Gesprächen mit ihr erinnert er sein Schulleben als Stotterer, die schwierige Beziehung zu den Eltern. Er sieht sich als „Häftling", muß dabei (assoziativ eingefahren) KZ erinnern. Die Nazi-Eltern gehören zur Generation der „Täter" und „Mörder". „Ihr Frieden war (auch nach 25 Jahren) Nachklang des Massenmords. Seit die Mündungsrohre abkühlten, nannten sie es selber Kalter Krieg." Die Kinder dieser Eltern sind „Mißhandelte", „Opfer" sogar. „Wir waren für ein weiches Leben. Eines Tages aber begegnete jeder dem Kriegerabkömmling in sich" – bis in die sadomasochistische Gewalt hinein. Sie hatten die freieren „Vorstellungen", friedliche sogar. Aber der Weg vom Kopf zu sozialpolitischem Tun war weit. Er bleibt auch in dieser Erzählung außer Sicht. Erzählt wird überwiegend der Aufenthalt in einer Freizeitwelt. Daß Menschen arbeiten müssen, um zu überleben, daß in der DDR das Volk – nicht Studenten noch Intellektuelle aus West oder Ost – die befreiende Initiative ergriffen haben, kommt in Erinnerung und Bericht nicht zur Sprache.

Kein „Rausch", weder erzählerisch noch erotisch, noch im Bewußtsein. Der „Wannsee"-Text, gattungsmäßig zwischen Erzählung und Roman, wird aus dem Bewußtsein des Ich-Erzählers erzählt. Er ist überwiegend in Szenen mit raschen Schnitten aufgebaut. Wahrnehmung, berichtete Begegnungen und Gespräche, Reflexion und Kommentare gehen ineinander über. Sie entfalten ein Befindlichkeitsporträt der veränderten Stadt, der Freundschaft (mit einer Vorliebe für Dreiecksbeziehungen), vor allem aber des Erzählers. Alle müssen Abschied nehmen und sich neu orientieren. Indirekt ist das verantwortliche Erwachsenwerden der nicht mehr jungen Erzählpersonen gefragt. Werden sie sich endlich aus ihren wehleidigen Verletzungen und auch Verhärtungen befreien (wollen)? „Mit uns wird es keine Einheit geben. Wir sind Kinder der Trennung. Wir sind zu alt", sagt der Erzähler, den man sich als Mann um die vierzig vorstellen darf.

Kann der Prozeß des Wahrnehmens und Nachdenkens den Prozeß des Umdenkens so in Gang setzen, daß daraus neue Lebensenergie für die persönlich zu gestaltende und politisch mitzugestaltende Zukunft entsteht? So direkt wie der kritische Leser fragt das der Erzähler nicht. Wohl aber stellt er zuletzt die gewichtige Frage: „Die Jungen schlugen sich, die Alten schimpften. Wo war eine ähnliche Energie bei denen mittleren Alters um mich herum?"

Die Kritik an die Adresse betroffener, auch desinteressierter und privilegierter Zuschauer ist nicht zu überhören. Der Roman endet offen. Die Selbstbefragung ist nicht frei von narzißtischen Zügen. Die mit Außen- und Innenperspektive, mit Wahrnehmung, Suchbewegungen und Fragen gekonnt vorgestellten Sommerbilder verbinden persönliche Befindlichkeit mit der politischen.

## Abschiedsbrief an den Gefängnisstaat – Wolfgang Hilbigs Erzählungen „Grünes grünes Grab"

Mit dem Lyrikband *„Abwesenheit"* hat sich Wolfgang Hilbig 1979 in die bundesdeutsche Öffentlichkeit geschrieben. Die Gedichte, entstanden zwischen 1965 und 1977, konnten in der DDR, wo sie geschrieben wurden, nicht erscheinen. Diese Verse verweigern den verordneten Frieden. Sie mahnen die „Abwesenheit" von Menschen in dem sich selbst vorzeigenden Staat an. Schon damals Bilder des Todes, der Zerstörung, der Sprachlosigkeit.

> nein wir werden nicht vermißt
> wir haben stark zerbrochne hände steife nacken –
> das ist der stolz der zerstörten und tote dinge
> schaun auf uns zu tod gelangweilte dinge – es ist
> eine zerstörung wie sie nie gewesen ist

Ein Verletzter, ein hartnäckiger Träumer, ein am öffentlichen und individuellen Ungenügen Leidender, ein von Rimbaud und Kafka geätzter Traumverlorener, ein versprengter Paradiessucher sprach auch aus den nachfolgenden Gedichten und Erzählungen. Wolfgang Hilbig, 1941 in Meuselwitz südlich Leipzig geboren, aufgewachsen in der Bergarbeiterfamilie des Großvaters (der Vater ist in Stalingrad gefallen), arbeitend in wechselnden Berufen, konnte 1985 in die Bundesrepublik reisen, wo er seither (in Edenkoben/Pfalz) wohnt. Immer wieder umkreiste sein Erzählen die verordnete „Nicht-Existenz", stieg er ein in die „inwendige Hölle", die ihn zum „Kriechtier der sozialistischen Rassentheorie" machte. Als Erdarbeiter, Monteur, Hilfsschlosser, Abräumer, Heizer hat er jenes proletarische Unten, jenes Underdog-Dasein kennengelernt, das es im sozialistisch befreiten Staat eigentlich gar nicht geben durfte. Nein, Hilbig entsprach nicht dem Bild eines sozialistischen Arbeiterschriftstellers und konnte deshalb drüben auch nicht publizieren. „Die verwirrung / in worte zu kleiden / hab ich / das schreiende amt / übernommen", schrieb er 1967 im Gedicht „Bewußtsein". Die Literaturkritik hat früh seinen unverwechselbaren Ton bemerkt, dieses in die zerstörte Natur und in die verstörte Gesellschaft eindringende Bewußtsein, die surrealistisch und traumhaft eingefärbten Szenen, die die sogenannte Wirklichkeit unterirdisch anfassen und oberirdisch bloßstellen.

„Wortlos" heißt das erste Wort des neuen Erzählbandes *„Grünes grünes Grab"*[6]. Die vier Erzählungen, angesiedelt um Leipzig und Ostberlin, sind autothematisch, dicht an den Geschehnisvorgängen und dem erlebenden Bewußtsein des Autors als Person.

Die erste Erzählung mit dem ironischen Titel „Fester Grund" hat Hilbig 1984, kurz vor seiner Ausreise in den Westen, geschrieben. Ein blasser junger Mann irrt nervös auf einem Bahnhof herum. Er hat den Anschlußzug nach Berlin verpaßt. Im Restaurant stößt er nacheinander zwei Biergläser um. Er fühlt sich im Zentrum ei-

ner „Katastrophe", eingepackt in „Untergangsstimmung". Grund für sein „Ungenügen vor jeder Situation" ist die „Unterlegenheit der Menschenfigur ihrer wahnwitzig funktionstüchtigen Welt gegenüber". Die Bahnhofshalle erscheint wie ein Schiff. Das Schiff wird in den Untergang gesogen. Die traumhafte Groteske – nicht weit von Kafka, aber ohne dessen metaphysische Grundierung – ist von parabolischer Dichte. Im subjektiven Bewußtsein steckt objektiv die Ahnung des untergehenden Staatsschiffs DDR. Nicht wissen konnte Hilbig fünf Jahre vor dem Untergang der DDR, wie wahr sein Erzählerkommentar werden sollte: „Die Lust aller großen Untergänge war, daß die Rechnungen gegenstandslos wurden." Der Überlebende, der Gläubiger, die Verwandten, die Erben müssen sie bezahlen.

Die zweite Erzählung, „Er, nicht ich" (1991, 1. Fassung 1981), ist die gewichtigste. Mit einem Brief in der Tasche läuft, fährt und irrt C. durch die Stadt (Ostberlin). Dunkelheit, „Verwahrlosung", „Verrottung", Trauer lagern in Straßen und Häusern, „eingefleischtes Schweigen" trennt die Menschen. C. will seinen Brief auf die Post bringen. In ihm konzentriert sich sein Bewußtsein, sein Protest, sein Lebenswille. Er ist gerichtet: „An die regierende Verwaltung der Hauptstadt. An die Oberen Ausschüsse der Abteilung für Innere Fragen. An das Gericht." Die Situation, die alptraumhaft betroffene Leidensfigur, die Unerreichbarkeit des Adressaten, die Macht des Gerichts sind kafkaesk. Aber die parabolische Erzählung ist angebunden an reale Orte und Vorgänge, nicht zuletzt an die Inhaftierung und den Verkauf von Gefangenen, an den real praktizierten „Menschenhandel". Hier der grotesk ohnmächtige, blasse Held, bedrückt von alphaften Erinnerungen, provoziert von unerreichbarer Wirklichkeit – dort die nicht faßbare Verwaltung von Zeit und Angst, Gesichtslosigkeit und Sprachlosigkeit. Er kämpft mit Schatten innen und außen, mit „Funktionen", die nur noch „der Bestätigung ihrer eigenen Existenz" dienen. „Es waren wirkungslose und nicht mehr zu begründende Funktionen, die in der Art altüberkommener, sinnentleerter Etikette weiterhin im Gebrauch waren; sie waren schon an den Sprachfloskeln zu erkennen, mit denen sie sich ankündigten." C. muß in das Zentrum dieser Macht. Ihr „Zentrum war das Gefängnis", „die Absurdität". Über und unter dieser Stadt herrscht „die Weltidee, herrschen die Funktonäre, herrschen „Versatzstücke der Weltidee". „Eine Weltidee hatte die Gottesidee verdrängt."

Was hier als Aussage herausgefiltert erscheint, ist in der Erzählung (von 75 Seiten) ein odysseehafter, lemurischer, mehrschichtig erinnerter und assoziativ vergegenwärtigter Gang durch die von Totenflecken gezeichnete Stadt. Auch das Kind – Inbild des Nichtwissens –, das nach mißlungenen Versuchen C.s zuletzt den Brief in den Briefkasten werfen soll, verfehlt den Einwurf. In dem dem Leser mitgeteilten Brief nennt C. seinen Namen: Cebolla, das ist spanisch die Zwiebel. Zwiebelartig ist die zugleich reale und grotesk märchenhafte Geschichte gebaut. Nach Art der schwarzen Romantik spielt sie mit dem Doppelgängermotiv. Er, das ist der Mensch, der funktionieren muß, faßbar ist; ich, das ist das subversive Ich, das flie-

ßende, nicht eindeutige, das sich dem Zugriff entzieht, aber – und das ist die groteske Situation – auch die Funktionärsebene nicht antasten und schon gar nicht vor Gericht rufen kann, weil dieses Ich auf der Funktionsebene gar nicht existiert.

In der dritten Erzählung „Grünes grünes Grab" (1992) fährt C. zur Autorenlesung nach Weimar und schließlich nach Hause, ein Stück weit von der Bezirkshauptstadt L(eipzig). Es sind die Monate der Botschaftsbesetzungen und Montagsdemonstrationen (also 1989). Zu Hause angekommen, hat er den Schlüssel vergessen. C. wandert durch verwahrloste Wohnblocks und verrottete Gartenanlagen hinaus in die Landschaft seiner Kindheit[7]. „Hier leuchtete wieder der tiefe, farblos-helle Himmel über ihm, es war der teilnahmslose Himmel seiner Kindheit." „Dieser Fleck war es, dem er verbunden war wie sonst keinem zweiten Ort, ... als sei er hier einst verwurzelt gewesen." Es war, es ist die Heimat als „grünes Grab". Im Versband „Die Versprengung" (1986) hatte Hilbig geschrieben, „daß ich niemals wiederfände / der kindheit totes gleißen". Dort steht auch die Bekenntniszeile: „Ich aber trage die fußspur / eines heidnischen zigeuners im mund."

„Die elfte These über Feuerbach" (1992) heißt die vierte Erzählung[8]. Es ist die ziemlich direkte Auseinandersetzung mit der alten sozialistischen und von einigen Leuten noch immer nicht aufgegebenen Utopie. W. (wie Wolfgang) ist zu einer Podiumsdiskussion in die Leipziger Universität eingeladen. Im Taxi vorbeifahrend an farbhellen, tempelhaften neuen BP-Tankstellen, unterwegs Richtung M(euselwitz, südlich Leipzig), sieht er wieder die „sprachlose Landschaft" der Tagebaugebiete. Die ideelle Utopie hatte ihm schon lange Angst eingeflößt. „Hier hatte sie Fuß gefaßt, die Utopie, man sah es der Gegend an und man würde es noch lange sehen." Es war jene Utopie, die „den Energiebedarf sichern sollte für den Versuch, die Welt zu verändern", aber in Wirklichkeit Landschaft, Lebensraum, Welt zerstörte. Einen den Begriff erhellenden und zugleich persönlichen Satz zur Utopie soll der Dichter in Leipzig sagen. Er überlegt seine Argumentation: „Die Utopie in ihrer endlichen Verwirklichung wäre ein Staat ohne Negation ... (im Text) und damit ein Staat ohne Sprache." Denn Sprache bedarf der Negation; das bloße Denken der Utopie bedarf der Negation. Die Utopie in ihrem „letzten Ziel" wäre ein Zustand ohne Verneinung und also auch ohne Sprache. Die falsche Affirmation ist schon von der Idee vorprogrammiert.

Neben Günter de Bruyns „Jubelschreie, Trauergesänge. Deutsche Befindlichkeiten" (1991) und Monika Marons Prosa (von „Flugasche", 1981, bis „Stille Zeile sechs", 1991) gehören Wolfgang Hilbigs Gedichte und Erzählungen zu den eindrucksvollsten Beschreibungen des Gefängnisstaats DDR, seiner menschenverachtenden Funktionäre, der industriell zerstörten Landschaft. Auch wenn Hilbig in „Grünes grünes Grab" die stringente Klarheit Kafkas in seinen traumhaften Passagen nicht erreicht, sind ihm eindrucksvolle Bilder des Untergangs, der Sprachlosigkeit, der durch Funktionäre verwalteten und eingesperrten Welt gelungen. Wer oder was ist ein Schriftsteller in dieser Zeit? Was wird ihm zugestanden? „Eine Art

Statistenrolle im Repertoiretheater des gesellschaftlichen Überbaus, ... das hinlänglich geduldete Versatzstück zweier verschieden impotenter Leseländer." Wir sind mitgemeint. Die literarische Auseinandersetzung ehemals ostdeutscher Schriftsteller mit unserer westdeutschen Welt steht noch aus.

## Blickrichtung „anderes Deutschland" – Ruth Rehmanns Aufzeichnungen

„Wir sind das Volk", rief die demonstrierende Menge im Sommer '89. Wir sind *ein* Volk, riefen sie im Herbst. „Wir *waren* das Volk", plakatierte ein Ostberliner am 4. November 1990 auf seinem Rücken. Kürzer kann man die Stimmung, prägnanter ihren Umschlag in der Wendezeit nicht charakterisieren, nicht den Protest gegen das alte Regime, nicht den Willen zur deutschen Einheit, nicht die Enttäuschung nach dem Verlust des Selbstwertgefühls.

Ruth Rehmanns Aufzeichnungen aus Deutschland[9], vorab beiden Teilen Berlins, beginnen mit den aufregenden politischen Nachrichten von 1989, zuerst aus den Medien, später aus beteiligter Gegenwart. Sie entzünden sich am Wort „Volk", das die Demonstrierenden gebrauchten, das Goebbels mißbraucht und die Intellektuellen deswegen über Jahrzehnte tabuisiert hatten. Rehmanns Interesse springt über zu der Frage nach der Rolle der Schriftsteller in der Gesellschaft[10]. Im Mai 1990 nahm sie am PEN-Kongreß in Kiel teil. Einer der vor Jahren ausgebürgerten DDR-Autoren sagte: Schluß mit dem Anspruch „Gewissen der Nation" zu sein. Schluß mit den „Idealen, Ideologien, Utopien, Visionen, Gesinnungen, Hoffnungen" als Vorgabe für Schreibende, als Kriterium für Geschriebenes. Rehmann erinnert sich in ihren Aufzeichnungen Heinrich Manns, der gesagt hat, „daß Literatur niemals nur Kunst sei". „Denn sie ist Gewissen – das aus der Welt hervorgehobene und vor sie hingestellte Gewissen" (H. Mann).

Nach dem Kongreß fuhr Ruth Rehmann nach Berlin, um dort in dem jetzt zugänglichen Archiv des Schriftstellerverbands Ost zu recherchieren über jenen legendären gesamtdeutschen Schriftstellerkongreß 1947 in Berlin, als Ost und West zwar zonal, aber noch nicht national getrennt waren. Die Emigranten aus den USA saßen damals neben denen aus der Sowjetunion, demokratisch gesinnte neben kommunistisch entschlossenen, neben solchen der „inneren Emigration" (Elisabeth Langgässer, Ricarda Huch u. a.). Auf kommunistischer Seite führten Johannes R. Becher, Anna Seghers, Stefan Hermlin, Erich Weinert das Wort. Wußten sie, daß hinter ihnen schon die Funktionäre der Partei standen und eindeutige Beherrschung des Volkes im Sinn hatten? Diese Diskrepanz zwischen dem Engagement der Schriftsteller und der sich etablierenden Herrschaft der Funktionäre bedenkt die begeisterte Demokratin Rehmann leider nicht. An Elisabeth Langgässer kritisiert sie, daß sie metaphysisch, nicht politisch dachte. Eben dies, den Mangel an „gesellschaftlicher und historischer" Perspektive, kritisiert Rehmann aus der

Rückschau auch an den Vorlesungen von Karl Jaspers im Wintersemester 1945/46 in Heidelberg. Er habe zu sehr als einzelner zu einzelnen gesprochen. Vom alten, humanistisch-bürgerlichen Identitätsideal her habe er vom „Selbstwerden" und „Selbstsein" gesprochen, nicht aber von dem, was in den Jahren davor weder selbst noch human geworden war. Es sei im Grunde die Fortsetzung jener „machtgeschützten Innerlichkeit" gewesen, die nicht zu demokratischem Bewußtsein und nicht zu politisch zu verantwortendem Handeln anleite.

Die da spricht, recherchiert, nachdenkt, erinnert, kritisiert, Ruth Rehmann (geb. 1922), stammt aus einer rheinischen Pastorenfamilie. Die konservativ erzogene Tochter brach nach dem Krieg aus dem pfarrlichen Elternhaus aus. Sie trat in einem amerikanischen Nightclub in Heidelberg als Chansonette auf, wurde die lebenshungrige Geliebte eines amerikanischen Fotografen. Nach den erregenden Erlebnisjahren als Frau empfing Ruth Rehmann starke Denkanstöße aus der Studentenbewegung der späten 60er Jahre. Ihr Bewußtsein als Frau wurde radikal politisiert. Die am Chiemsee Wohnende schloß sich der Friedensbewegung an. Sie lebte eine Zeitlang in einer Wohngemeinschaft in Kreuzberg. In jenen späten 60er Jahren habe sie angefangen, nachzudenken über die national konservative Gesinnung ihres Pfarrer-Vaters und über ihr Aufwachsen im Dritten Reich[11].

Die Frage nach dem verantwortlichen politischen Bewußtsein, diese moralische Beunruhigung, dieser Antrieb, der sie erst spät, als fast schon Fünfzigjährige erreichte, macht die Mitte von Ruth Rehmanns Schreiben aus. Sie meint, daß viele Schriftsteller und Schriftstellerinnen der ehemaligen DDR (Christa Wolf, Brigitte Reimann, Volker Braun, Helga Königsdorf werden genannt) dieser moralischen Verpflichtung entsprochen haben durch ihre „Identifikation mit dem grundsätzlich-richtig erkannten (sozialistischen) Weg". Daß Erwerbsdenken, Konsumfreiheit und Konsumgenuß das Sinndefizit westlicher Gesellschaft(en) weder wettmachen noch ersetzen kann, davon ist sie überzeugt. Und dieses „Vakuum" der „unbeant-worteten Sinnfrage" blieb bis heute, nach der Wende, erhalten.

Das andere Deutschland, wo kommt es ins Blickfeld? In welchen Bewegungen, Begegnungen, in welcher Gruppe, welcher Gestalt? Da war erstens jenes gesamtdeutsche Schriftstellertreffen der Fast-Nullstunde '47 in Berlin, als soviel Friedenswille und Hoffnung sich zu Wort meldete, dem flügelnden Pegasus hinter der Bühne aber bereits die Kandare angelegt wurde. Da war 21 Jahre später, auf einer anderen Ebene, im politischen Kontext des Kalten Krieges, als der westdeutsche Staat sich durch Notstandsgesetze absichern wollte, die Studentenbewegung der 68er Jahre mit der nachfolgenden Friedensbewegung. Da war wieder 21 Jahre später auf einer nochmals anderen Ebene in einem gänzlich veränderten politischen Kontext der 1989 sich bündelnde Wille „Wir sind das Volk" im nicht mehr überlebensfähigen Stasi-Staat, diese Kraft der nicht mehr schweigenden Mehrheit zur – ersten deutschen – friedlichen Revolution. Wenige Monate später schlug der unangeschaute Untergrund der Begeisterung durch. Aus der unangemessenen Erwar-

tung war die maßlose Enttäuschung vieler geworden, daß auch diesmal der Eintritt ins Arbeiter-„Paradies" nicht stattfand. Mehrere Plagenengel verwehrten mit „Abwicklung", Entlassung, Verlust des Selbstbewußtseins den raschen Zugang. Mit dem unglücklichen „anderen Deutschland", mit dem Zustrom der Asylanten und der wirtschaftlichen Minderung kamen die „bösen" Deutschen wieder zum Vorschein, die jungen, Demokratie-unwilligen Neonazis und die desinteressierten alten „Spießer". Das erwünschte Deutschland trat nicht auf die politische Bühne, die Lemuren des unerwünschten störten den möglichen Frieden.

Ruth Rehmanns Liebe gehört einer schönen, von utopischen Zügen nicht freien Friedensvorstellung, einer mit „Anmut und Würde". In böser Zeit tauchte sie auf, zusammen mit Warnungen vor den Deutschen, wenn sie vom Hunger getrieben werden. Es sind Briefe deutscher Dichter und Denker, des besten deutschen Bürgertums zwischen 1783 und 1883, herausgegeben 1936, dem Jahr der machtstrotzenden Berliner Olympiade, von dem deutschen Juden Walter Benjamin. „Von Ehre ohne Ruhm / Von Größe ohne Glanz / Von Würde ohne Sold" lautet der schöne, idealische Vorspruch. Freilich steht auch in diesem Briefband und Jahrhundert – das bedenkt die Autorin nicht – aufgeklärte Menschlichkeit ziemlich getrennt von der garstig politischen (mit seinen ungelösten Aufgaben) und unansehnlich proletarischen. Die Arbeiterklasse, mit der es die spätere Weimarer Republik, Hitlers Emporkommen und Partei, danach die Deutsche Demokratische Republik zu tun hatten, kommt im ganzen Brief und auch im politischen Denken der Autorin auf der Suche nach dem „anderen Deutschland" nicht in Sicht.

Das „andere Deutschland", so rein wie Ruth Rehmann 1947, 1968, 1989 seine Spur sehen, seine Flügel rauschen hören möchte, hat es nie gegeben. Merkwürdig, daß die Autorin der Wirklichkeit zwar ansichtig wird in ihren persönlichen Begegnungen, sie aber ausblendet, wenn politische Zusammenhänge und bedachtes Urteil gefragt sind. Kein Wort verliert sie bei ihrer Wertung des guten sozialistischen „Weges" über den realen Staatssozialismus als Gefängnisstaat, als offenkundiger Umweltzerstörer der extremsten Art, als Funktionärsstaat zur Herstellung von Sprachlosigkeit, zwischenmenschlichem Mißtrauen, perspektiveloser Trauer. Was der betroffene Werner Hilbig anklagt, diesen allgemeinen Tötungsvorgang in Natur, Mensch, Gesellschaft, darüber schweigt Ruth Rehmann sich in schönem Friedensabstand aus. Unterschwellig vergleicht sie immer noch die schöne sozialistische Friedensidee mit schlechter kapitalistischer Wirklichkeit, das ungut Wirkliche mit dem begeistert Ideellen. Der exemplarische sozialistische Konflikt eines Franz Fühmann, der späte Konflikt des lange FDJ-gläubigen Volker Braun, die Ausbürgerungen kritischer Schriftsteller und Künstler seit den mittleren 70er Jahren auf diesem sozialistischen „Weg" – die ganz und gar unschöne Wirklichkeit, nicht des „anderen", sondern *dieses* sozialistischen Deutschland: das alles tritt nicht in ihre schönen blauen Friedensaugen. Diese Diskreditierung jeder menschlichen und sozialen Konkretion des Lebens zieht in ihre Recherche nach der Wirk-

lichkeit nicht ein. Freilich, der Titel heißt „Unterwegs in fremden Träumen", nicht „unterwegs in Sachen deutscher Wirklichkeit". Der von Rehmann als „grundsätzlich richtig erkannte Weg" Christa Wolfs wird an keiner Stelle mit deren Konfliktgeschichte in der sozialistischen Gesellschaft verglichen. Da stehen ja, von „Nachdenken über Christa T." (1968) bis „Kassandra" (1983), bedenkliche Sätze über das Nicht-Frau-sein-Dürfen in der sozialistischen Gesellschaft.

Ruth Rehmann war „in den Hoffnungen und Enttäuschungen der anderen Deutschen unterwegs". Ihr Fazit lautet: „Es wird kälter in Deutschland." Die Kälte ist eine alte und auch vage Metapher, seit es die Industriegesellschaft, die anonyme Großstadtgesellschaft, die Fernsehgesellschaft gibt. Sie könnte ebenso für die Sowjetunion oder für Japan gelten. Das „andere Deutschland", das bessere, hat es wahrscheinlich immer nur in den Köpfen gegeben; das böse Deutschland und Spuren des Bösen leider in Wirklichkeit.

Wenn Ruth Rehmann „unterwegs" ist „in fremden Träumen", ist sie natürlich auch unterwegs in eigenen Träumen. Sie übergibt, vor allem den Lesern ihrer Generation, ein nachdenkliches Erinnerungs- und Bekenntnisbuch. Mit großen Friedensaugen sucht sie die Lichtspur in der deutschen Misere, die Leuchtspur in den Verdunkelungen. Hineingewoben in die sprachliche Textur dieser Leucht- und Verdunkelungsstationen ist der eigene Lebensweg. Leider hat sie bei ihrem Fazit über die Vereinigung Brechts bedeutenden Erkenntnissatz von den „Mühen der Ebenen" nach vollbrachtem Auf- oder Überstieg nicht bedacht. Sie hat noch einmal versucht, ihr persönliches Bewußtsein mit dem politischen, ihre persönliche Lebensgeschichte mit der nationalen Geschichte, Feuerstellen des Leuchtenden Pfades mit eigenen Lebensfunken zu verknüpfen. Sehr interessant, wo sie von Begegnungen berichtet, wenig reflektiert, wenn es um größere Zusammenhänge ginge, schwach, wo es zur Analyse ansetzt, ziemlich emotional im politischen Urteil, nicht immer durchsichtig im Aufbau mit den harten szenischen Schnitten. Dennoch ein interessantes Buch, ein exemplarischer Bericht vor allem für jene Zeitgenossen, die diese Jahrzehnte selber bewußt miterlebt haben. Eine im Pfarrhaus aufgewachsene Tochter, ausgebrochen aus dem protestantisch christlichen Pferch, machte sich als junge Frau auf den Weg zu weiblicher Erfahrung, zu aufgeklärtem Denken, zu politischer Stellungnahme. Fremde Träume recherchierend, huldigt sie auch als Siebzigjährige eigenen. Ruth Rehmann ist seit Jahrzehnten nicht wegzudenken aus der Literatur politisch bewußter Frauen.

## Das beschädigte Land – Klage, Anklage, Schmerzdiagnose, Erinnerung

„Es ist eine Zerstörung, wie sie nie gewesen ist", schrieb in den 70er Jahren Wolfgang Hilbig, der die Nazizeit nicht erlebt hat und deshalb nicht vergleichen muß. Wohin sind die Hoffnungen der zur Wende Demonstrierenden? Wo sind die Ge-

spräche der Getrennten geblieben? wo die Erinnerungen jener, die sich schnell, mit möglichst geringer Beteiligung, von ihrer Geschichte lösen wollen? von unserer getrennten und von unserer gemeinsamen Geschichte? Alle hier vorgestellten Texte des Jahres sprechen vom beschädigten Land, von beschädigten Menschen, beschädigten Beziehungen. Viele möchten ein ganz neues Haus haben. Aber zu reparieren ist das beschädigte alte. Es ist nicht wegzubaggern. Man muß es anschauen. Anschauen braucht Aufmerken und Geduld. Sage einer Duldenden, sie brauchten Geduld, wenn er selbst wenig beteiligt ist. Die hier vorgestellten Autoren waren und sind alle beteiligt; Maron, Kunze, Hilbig schmerzlich beteiligt.

Für Probleme, die auf realpolitischer Ebene gelöst, für Nöte, die durch wirtschaftliche Produktion überwunden werden müssen, ist die Literatur nicht zuständig. Literatur ist kein Ersatz für ungelöste Probleme und Aufgaben der Wirklichkeit. Wohl aber ist sie zuständig für das, was in den Köpfen vor sich geht, was im Bewußtsein der Menschen eingestanden und noch mehr uneingestanden rumort, was bewußt angeschaut werden und zur Sprache kommen muß. Geschriebenes allein kann nicht leisten, aber mithelfen, daß im Bewußtsein, in der Sprache „zusammenwächst, was zusammengehört". Literatur, die Konflikte ausspricht, Verletzungen nicht heilt, aber diagnostiziert, die über Beschädigungen, Verluste, uneingelöste Hoffnungen nachdenkt, hilft mit, daß gestörte Beziehungen der Menschen, sozialer Gruppen, geschichtlicher Länder nicht ewig gestört bleiben. Im europäischen Osten, von der einstigen Sowjetunion bis zur DDR, hat man Literatur stets als öffentliche Rede, als Gegenrede und als „Lebenshilfe" verstanden. Im intellektualisierten Literaturbetrieb Westdeutschlands haben die meisten, die an diesem Betrieb meinungsbildend beteiligt sind, hochmütig, sogar hämisch die Nase gerümpft über das Ansinnen „Lebenshilfe". Wer sonst soll kommunizierende Spracharbeit treiben, wenn nicht die Literatur? Wer sonst soll das Tatsächliche vorzeigen, wenn nicht die Literatur, die das Beschädigte, das Peinliche, das Unangeschaute und das falsch Angeschaute nicht scheut; eine Literatur, die auch dort, wo sie klagt und anklagt, angetrieben wird von Hoffnung, die auch, wo sie Verfestigungen anzeigt, den Dialog will.

Natürlich sind die hier vorgestellten Prosatexte nicht ausschließlich auf einen thematischen Nenner zu bringen. Jeder Text enthält die Individualität des Schreibenden, die Perspektive des Erzählenden, das Interesse seines Autors, den sprachlichen Rhythmus des Verfassers. Sucht man aber das Gemeinsame, das den einzelnen Text durchdringt und übersteigt, so stößt man auf dieses „beschädigte Land", in dem die Schreibenden leben, leiden, hoffen. Nicht mehr die „Wunde Deutschland", nicht mehr jenes durch kalt kriegerische Blöcke gespaltene Land, das die große Politik als Status quo festhielt, vielmehr deren Schließung, Verheilung, Narbung, um im Bild zu bleiben.

Sensible Leser werden fragen, ob neuere literarische Texte bei soviel Anklage zuwenig Aufmerksamkeit den Leidenden zukommen lassen. Den Leidenden nicht

nur in jenen extremen Unformen als Gefangene und als Ausgebürgerte, in ihrer beruflichen Entwicklung massiv Gehinderte, sondern in jenen unzähligen Formen der Hinderung in ihrem Lebensentwurf, der tiefen Verletzung des Lebenswillens, des Entzugs der Hoffnung. Also nicht nur Decouvrierung des Gestörten und Zerstörten, sondern auch jene „memoria passionis", jenes Gedächtnis des Leidens, das die Leidenden als ziemlich gewöhnlich und täglich am System Beteiligte, als „Opfer" und als „Opfer und Täter", Mittäter, Mitläufer getroffen hat. Martin Walser hat vor zwei Jahren einen solchen sensibel an den Verhältnissen in der DDR und schließlich in den Westen abgedrängten Leidenden in seiner Alfred-Dorn-Gestalt (auf realen brieflichen Mitteilungen basierend) vorgestellt[12]. Vorerst bleiben literarische Texte über die ehemalige DDR und die politische „Wende" mehr Tribunal als „memoria passionis", mehr Gerichtsrampe als Passionsbühne, mehr Gerichtstag als Versöhnungsfeier.

Vergleichbar der Situation in den Jahrzehnten nach '45 haben viele Autoren das Öffentliche drängend zu ihrem Thema gemacht. Vielleicht, hoffentlich kommen eines kommenden Jahres die in der ehemaligen DDR extrem Betroffenen und an exponierter Stelle Schreibenden von Volker Braun bis Christa Wolf mit kritisch erinnernden, persönlich erklärenden, das öffentliche Gespräch suchenden Sätzen zu Wort, auf daß wir ihre Geschichte verstehen, unser Interesse bekunden und, uns in der Sprache verstehend, ein Stück weit entgegengehen können.

## ANMERKUNGEN

[1] Die Mutter heiratete 1955 den SED-Spitzenfunktionär Karl Maron. Monika Marons Stiefvater wurde DDR-Innenminister, der den Befehl zum Mauerbau unterschrieb. Ihr Großvater, polnischer Jude mit katholischer Frau, war zu Beginn des Jahrhunderts nach Berlin eingewandert und dort Kommunist geworden.

[2] Monika Maron, Nach Maßgabe meiner Begreifungskraft. Artikel und Essays. Frankfurt: S. Fischer 1993. 123 S.

[3] Reiner Kunze, Am Sonnenhang. Tagebuch eines Jahres. Frankfurt: S. Fischer 1993. 208 S.

[4] Als passantisches Erzählen bezeichnet man jene Mischung aus handlungsverwickeltem Beteiligtsein, emotionaler Betroffenheit und Zuschauerdistanz.

[5] Bodo Morshäuser, Der weiße Wannsee. Ein Rausch. Frankfurt: Suhrkamp 1993. 192 S.

[6] Wolfgang Hilbig, Grünes grünes Gras. Erzählungen. Frankfurt: S. Fischer 1993. 149 S. Voraus gingen u. a. die Erzählbde. „Der Brief", „Aufbrüche", „Die Weiber", „Alte Abdeckerei", die Romane „Ich" und „Eine Übertragung". Hilbig wurde mit mehreren Preisen bedacht, zuletzt 1989 mit dem Ingeborg-Bachmann-Preis, 1992 dem Berliner Literaturpreis.

[7] In der Erzählung „Alte Abdeckerei" (1991) hat Hilbig die Faszination dieser grünen Kindheit beschrieben.

[8] Es ist der bekannteste Satz des jungen Marx: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern."

[9] Ruth Rehmann, Unterwegs zu fremden Träumen. Begegnungen mit dem anderen Deutschland. München: Hanser 1993. 269 S.

[10] Zum Problem politisch engagierter Literatur und „Gesinnungsliteratur" s. P. K. Kurz über den Streit um Christa Wolf, in dieser Zschr. 211 (1993) 352–356.

[11] Ergebnis dieses Nachdenkens waren die autobiographischen Aufzeichnungen „Der Mann auf der Kanzel. Fragen an einen Vater" (1979).

[12] Martin Walser, Die Verteidigung der Kindheit (Frankfurt 1991), dargest. in P. K. Kurz, Komm ins Offene. Essays zur zeitgenössischen Literatur (Frankfurt 1993) 245–254.

*Hans Hermann Henrix*

# Dialog, nicht Proselytenmacherei

## Zur Frage der Judenmission

Die Formel „Dialog, nicht Proselytenmacherei" will eine Kennmarke des christlich-jüdischen Verhältnisses aus katholischer Sicht sein. Ihre programmatische Bündigkeit hat den Charakter einer Tendenzanzeige in einem Problemfeld, das hier untergründig besteht, dort als aktuelle Kontroverse thematisiert wird und schließlich anderwärts für überholt gehalten wird. Bei einer Fragestellung mit solchen gegenläufigen Unterströmungen bedarf es der Präzisierung des Problems. Worum geht es bei der anstehenden Fragestellung? Worum geht es nicht?

Die Frage nach der rechten Qualität des Zugehens von Christen, Christinnen und Kirche auf das jüdische Volk und Judentum bedeutet nicht eine Infragestellung oder den Widerruf des Auftrags, Gottes Namen zu heiligen. Beide treffen sich in der Überzeugung, daß sie zu Zeugen Gottes berufen sind und über dieses Zeugnis Rechenschaft schuldig sind. Die Heiligung des göttlichen Namens bildet nach Franz Rosenzweig „den innersten Grund des Judentums"[1]. Aus der Wahl Gottes für Israel und aus seinem Bundesschluß mit ihm ergibt sich die Verpflichtung Israels, auf Gottes Wegen zu wandeln, so seinen Namen zu heiligen und ihn vor den Völkern bekannt zu machen und zu verherrlichen. Rabbiner Nathan Peter Levinson hat dieses jüdische Selbstverständnis folgendermaßen zusammengefaßt: „Rechenschaft, die Juden schulden, ist vor allem, als heiliges Volk, durch das, was man tut, und durch das, was man vermeidet, zur Herrlichkeit Gottes beizutragen. Denn Gott wird durch das Ansehen seines Volkes von den Nichtjuden beurteilt. Es ist also eine Rechenschaft durch das Leben, das man führt, und es ist ein Zeugnis für den Gott Israels. Auch das ist die Bedeutung von ‚ihr seid meine Zeugen, daß ich Gott bin' (Jes 43, 12). ... Gottes Namen zu heiligen heißt, ihn vor den Völkern zu verherrlichen, und zwar durch einen Lebenswandel, der beispielhaft wirkt."[2] Christliche Existenz sieht sich ebenfalls auf das biblisch so vielfältig belegte Gebot, Gottes Namen zu heiligen (vgl. Ex 9, 16; Jes 29, 23; Num 20, 12; Ez 36, 22), verpflichtet. Jesu „Herrengebet" gebietet in der anrufenden Sprache des Gebets den Jüngern, „den Namen (des Vaters im Himmel) zu heiligen" (Mt 6,9; Lk 11, 2)[3].

Bei unserer Fragestellung kann es nicht darum gehen, diesen Auftrag der Heiligung des göttlichen Namens in Frage zu stellen oder zu problematisieren. Es ist ein Auftrag, der Juden, Jüdinnen und Christen, Christinnen gemeinsam ist. Das Daß dieses Auftrags und der darin liegenden Grundbestimmung jüdischer und christli-

cher Identität ist unstrittig. Vielmehr geht es bei der Problemstellung um die Frage, was die Heiligung des Namens Gottes für die Christenheit und Kirche in ihrem Verhältnis zum jüdischen Volk und Judentum bedeutet. Bedeutet die christliche Heiligung des göttlichen Namens über das Lebenszeugnis durch Liebe und Gerechtigkeit hinaus die Bemühung, dem jüdischen Volk und seinen Angehörigen den Namen Jesu Christi zu verkünden und dies mit der Absicht, daß sich Juden und Jüdinnen zu Christus bekennen und zu Mitgliedern der Kirche werden?

Eine solche Bemühung wäre „Mission" im klassisch-traditionellen Sinn[4]. Sie könnte von unterschiedlichen theologischen Voraussetzungen her begründet sein. Für die einen entspräche eine in diesem Sinn missionarisch geprägte Zuwendung zum jüdischen Volk und Judentum dem neutestamentlichen Verkündigungsauftrag – sei es unter Hinweis auf den kontrovers diskutierten Taufbefehl von Matthäus 28, 18–20, sei es unter Bezug auf die paulinische Stelle: „Wir ... verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Kor 1, 23). Für andere ergibt sich die Notwendigkeit missionarischer Bemühung um Juden und Judentum aus der Überzeugung, daß auch für die Angehörigen des jüdischen Volkes die Aussage Jesu nach Johannes 14, 6 gilt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich." Abseits von ihm habe das jüdische Volk den „Richtungssinn seiner Offenbarungsgeschichte" verfehlt, bleibe hinter seiner Bestimmung zurück und laufe ins Leere[5]. Ohne den Weg über Jesus Christus – so die Überzeugung – ist der Weg zum Vater und das heißt zum Heil verfehlt, und es gebietet die Liebe, des anderen – und hier insbesonders: der Angehörigen des jüdischen Volkes – Heil, sein Kommen zum himmlischen Vater zu wünschen und dafür zu wirken. Gottes Namen zu heiligen bedeutet dann, so dem Willen Gottes, der ja nach neutestamentlichem Zeugnis will, „daß alle Menschen gerettet werden" (1 Tim 2, 4), zu entsprechen. Ohne Zweifel liegt in solcher Argumentation ein Hauptmotiv für ein missionarisch geprägtes Interesse am jüdischen Volk und Judentum.

Die Klärung der Angemessenheit eines solchen Interesses verlangt Aufschluß über die Angemessenheit der theologischen Voraussetzungen. Und zu diesen Voraussetzungen gehört wirkungsgeschichtlich wie auch bei nicht wenigen christlichen Gläubigen heute, die es mit der Zeugnispflicht ernst meinen, die Vorstellung, das jüdische Volk verfehle das Heil und das Judentum sei ein religiös heilloser Weg. Stimmt diese Voraussetzung? Entspricht sie heutiger katholischer Lehre?

## Heillosigkeit des Judentums?

In einer um das jüdische Heil besorgten, missionarisch geprägten Einstellung von Christinnen und Christen ist eine Linie christlicher Tradition gegenwärtig, die be-

reits in der Alten Kirche ausgebildet wurde und einen nachdrücklichen Verfechter fand in Fulgentius von Ruspe (468–533), Schüler des Augustinus und Bischof der kleinen nordafrikanischen Seestadt Ruspe. Fulgentius schreibt in drastischer Sprache: „Aufs gewisseste halte fest und zweifle in keiner Hinsicht: nicht nur alle Heiden, sondern auch alle Juden, alle Häretiker und Schismatiker, die außerhalb der gegenwärtigen katholischen Kirche sterben, werden ins ewige Feuer gehen, ‚welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist'."[6]

Es gibt eine lange kirchliche und theologische Tradition, die in Fulgentius und in unübersehbar vielen anderen theologischen und kirchlichen Lehrern Juden als Juden, Jüdinnen als Jüdinnen die Heilsmöglichkeit abgesprochen und dem jüdischen Glauben jede Heilsbedeutung bestritten hat. Diese Tradition war Teil jener „Lehre der Verachtung", die Jules Isaac so nachhaltig als Hauptstrom kirchlicher Einstellung gegenüber dem Judentum hervorgekehrt hat[7]. Natürlich gab es in dieser Einstellung Ambivalenzen und Nebenströmungen, die sehr wohl um den einzigartigen Charakter des Bandes zwischen Kirche und Israel wußten. Wenn sich diese Stimmen in Lehre und Sicht vom Heil meldeten, dann sagten sie ein positives Wort von einer Heilsbedeutung des Judentums – dies aber fast nur im Rückgriff auf das biblische Israel oder im Vorgriff endzeitlicher Erlösungperspektive. Die Frage, ob denn in der Frage von Heil und Heilsbedeutung ein positives Wort zum nachbiblischen, zwischenzeitlichen und zeitgenössischen Judentum möglich ist, ist für die katholische Tradition erst durch das Zweite Vatikanische Konzil und seine Wirkungsgeschichte denkbar geworden.

Bedingung der Möglichkeit eines positiven Wortes der Soteriologie, der Heilslehre, ist es, das nachbiblische und zeitgenössische Judentum in seinem Selbstand und Eigenwert theologisch wahrzunehmen. In diesem Sinn zum erstenmal mit lehramtlicher Deutlichkeit eine klare Sprache gefunden zu haben, ist das Verdienst eines Dokuments aus der französischen Bischofskonferenz über die „Haltung der Christen gegenüber dem Judentum" von 1973; dort heißt es: „Selbst wenn der Bund für die Christen in Jesus Christus erneuert wurde, muß das Judentum dennoch von den Christen nicht nur als eine soziale und historische, sondern vor allem als eine religiöse Realität betrachtet werden, nicht als Reliquie einer ehrwürdigen und abgetanen Vergangenheit, sondern als eine durch die Zeiten hindurch fortdauernde lebendige Realität." Diese fortdauernde lebendige jüdische Realität ist nicht heillos, sondern erfährt eine positive Würdigung, die durchaus soteriologischen, das heißt Heil zusprechenden Klang hat: „Im Gegensatz zu dem, was eine alte, aber sehr anfechtbare Exegese vorgegeben hat, kann man aus dem Neuen Testament nicht ableiten, daß das jüdische Volk seiner Erwählung verlustig gegangen sei. Die gesamte Schrift lädt uns im Gegenteil ein, im Bestreben des jüdischen Volkes, dem Gesetz und dem Bund treu zu bleiben, ein Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk zu erblicken."

Das kirchliche Dokument widerspricht einer langen kirchlichen Tradition, der-

zufolge das jüdische Volk seiner Erwählung verlustig gegangen sei und daraufhin in Gottes Heilsplan durch die Kirche ersetzt wurde. Das Dokument löst das herkömmliche Ersetzungsmodell der Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel von innen her auf, indem es eine quasi sakramentale Beziehung zwischen dem Bemühen des durch die Zeiten fortdauernden jüdischen Volkes und der Treue Gottes zu seinem Volk herstellt. Das Zeichen steht für die Anwesenheit des Bezeichneten. Es ist Instrument für die Gegenwart göttlicher Treue, die dem Bemühen des jüdischen Volkes nicht nur äußerlich bleibt, sondern sich in ihm auswirkt. Das heißt: Wenn die Gemeinde Israels sich zum synagogalen Gottesdienst versammelt, den Gott Israels preist, seine Einheit und Einzigkeit bekennt und die Schriften liest und hört, dann wirkt Gott in der Mitte Israels. Die Macht- und Heilstaten Gottes bleiben nicht fruchtlos. Gottes Gaben und Ruf setzen sich durch.

Diese Hoffnung und Überzeugung steht hinter dem Dokument. Es will dem Zeugnis der Schrift folgen. Es konkretisiert seine Schriftauslegung, wenn es sagt: „Nach der biblischen Offenbarung hat Gott selbst dieses Volk zur Existenz berufen, hat es erzieherisch geleitet und hat ihm seinen Plan kundgemacht; er hat mit ihm einen ewigen Bund geschlossen (Gen 17, 7) und hat es zum Gegenstand einer Berufung gemacht, die der Apostel Paulus als unwiderruflich bezeichnet (Röm 11, 29)."[8] Mit der Rückbindung ihrer Rede von der – wirksamen – Treue Gottes an Römer 11, 28f. stehen die französischen Bischöfe in der Wirkungsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate".

Dort ist die Linie, welche in der Anerkennung eines positiven Heilswerts des durch die Zeiten fortdauernden jüdischen Volkes, des Judentums post Christum natum durch das französische Dokument kräftig ausgezogen wurde, verhalten angedeutet: „Die Kirche hat auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammverwandten sagt, daß ‚ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören wie auch die Väter und daß aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt' (Röm 9, 4–5)." Es liegt dem Konzil sehr an der präsentischen Formulierung des Paulus (sie gehören den Kindern Israels; und nicht: sie gehörten ihnen); sie ist nämlich das einzige wörtliche Zitat aus dem Neuen Testament im Konzilstext, der ansonsten voller neutestamentlicher Anspielungen ist. Die Betonung gerade dieser paulinischen Formulierung wird durch die Erinnerung an Römer 11, 28–29 einige Zeilen später unterstrichen: Die Kinder Israels bleiben „immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich".

Die bevorzugte Heranziehung von Römer 9, 4f. und 11, 28f. durch die Konzilserklärung hat in den nachfolgenden kirchlichen Dokumenten, unter denen die Erklärung der französischen Bischofskonferenz aus dem Jahr 1973 einen eigenen Platz einnimmt, ihre Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte. Dort werden sie klas-

sische Bezugsstellen einer Sicht, die den positiven Heilswert des nachbiblischen, dem Christentum zeitgenössischen Judentums zu denken versucht[9]. Von dieser nachfolgenden Rezeptionsgeschichte her erscheint als konziliar angebahnte Erkenntnis: Wem die Gnadengaben gehören und wer von Gott geliebt ist nach dem Zeugnis der christlichen Bibel und des Konzils, dem kann christliche Theologie die „Israelitica dignitas", von der das Gebet nach der dritten Lesung der Osternachtliturgie spricht, das spezifische Licht und den eigenen Wert vor Gott nicht streitig machen wollen.

Im Kontext katholischen Verständnisses fällt an den Aussagen des Paulus und des Konzils auf, daß die in ihnen implizierten Heilsaussagen nicht einzelnen hervorragenden Angehörigen des Volkes Israel gelten, sondern ihnen als „Volk", als das der Konzilstext sie dreimal bezeichnet (populi electi, per populum, ex populo iudaico). Dies hat denn auch Herbert Vorgrimler eigens betont. Er legt den Eigenwert des nachbiblischen und dem Christentum zeitgenössischen Judentums dahingehend aus, „daß Judentum und Juden in der Gnade Gottes sind und dies eben nicht nur individuell, sondern auch und primär kollektiv. Das aber heißt, daß das Judentum ein von Gott gewollter Heilsweg ist, oder ... ein gottgegebener Weg der Gerechtigkeit, d. h. des gerechten Stehens vor Gott."[10] Eine solche These klingt jenen kühn, die die Aussagen etwa des Fulgentius von Ruspe im Ohr haben. Und doch zeigt sie einen in den letzten Jahrzehnten gewachsenen Konsens in der katholischen Theologie an, der von der bleibenden Heilsbedeutung Israels ausgeht und die Glaubenszuversicht äußert, daß die Gaben Gottes sich in seinem Volk Israel und zu dessen Heil durchsetzen[11].

Ist dieser Konsens die persönliche Meinung von Theologen, oder wird er etwa auch von Papst Johannes Paul II. mitgetragen? Man kann die Frage mit Fug und Recht bejahen. In seinen Aussagen spricht er zwar weniger in der Begrifflichkeit der Soteriologie, aber die Aussagen über die Ungekündetheit des Bundes Gottes mit Israel und über die Fortdauer der göttlichen Erwählung Israels haben bei ihm einen solchen zentralen Stellenwert, daß sich aus ihnen die Folgerung auf eine bleibende Heilsbedeutung des Judentums geradezu zwangsläufig ergibt.

Während seiner ersten pastoralen Reise durch Deutschland traf Johannes Paul II. am 17. November 1980 im Dommuseum zu Mainz mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland und der deutschen Rabbinerkonferenz zusammen. In seiner Ansprache betonte er: Beim christlich-jüdischen Dialog, der in Deutschland „vor dem dunklen Hintergrund der ... versuchten Ausrottung des Judentums in diesem Lande" einen ganz besonderen Stellenwert habe, „geht es nicht nur um die Berichtigung einer falschen religiösen Sicht des Judenvolkes ... sondern vor allem um den Dialog zwischen den zwei Religionen". Johannes Paul II. skizzierte drei Dimensionen dieses Dialogs zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche. Die wesentliche Dimension nennt er an zweiter Stelle: „Eine zweite Dimension unseres Dialogs – die eigentliche und zentrale – ist die Begegnung zwischen den heutigen christlichen

Kirchen und dem heutigen Volk des mit Mose geschlossenen Bundes." Der Papst äußert sein Interesse am *heutigen* jüdischen Volk ganz unzweideutig. Ihm liegt am Dialog auf der Ebene der je eigenen religiösen und heutigen Identität von Judentum und Kirche. Er geht deutlich über eine Rückschau auf das biblische Israel hinaus und will keinen Dialog der Ungleichzeitigkeit – etwa zwischen der Kirche von heute und dem Israel der Bibel oder der Zeit Jesu. Ein Dialog der Zeitgenossenschaft ist sein Leitbild. Das heutige jüdische Volk ist nach seinem Wort das Volk des Bundes. Und diesen Bund qualifiziert er in der Nennung einer ersten Dimension des Dialogs folgendermaßen: „Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11, 29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel."

In der Bekräftigung der Ungekündetheit des Alten Bundes wird der theologische Grund des Interesses der Kirche am jüdischen Volk – am „heutigen Volk des mit Mose geschlossenen Bundes" – sichtbar. Die „Bande zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk" gründen sich eben – wie der Papst in einer weiteren Ansprache sagte – „auf den Plan des Bundesgottes" (Ansprache an Delegierte nationaler Bischofskonferenzen für die Beziehungen mit dem Judentum am 6. März 1982). Das Interesse ist also von theologischer Qualität und läßt die bloße Höflichkeitsformel weit hinter sich. Zur theologischen Ortung und Beschreibung der Nähe der Kirche zum jüdischen Volk beschränkt sich Johannes Paul II. nicht nur auf die Rede vom nie gekündigten Alten Bund, sondern wendet den Grundgedanken der Fortdauer auf andere Aspekte des Verhältnisses zwischen dem Gott Israels und dem Volk Israels an. So äußert er in derselben Ansprache ganz unbefangen die Überzeugung, daß Gott „niemals aufgehört hat, sein Volk zu lieben (Röm 11, 1)". In Entsprechung dazu rief Johannes Paul II. bei seinem historischen Besuch der Großen Synagoge Roms vom 13. April 1986 der römischen Gemeinde zu: Das Konzil hatte „mit einem Zitat aus dem Römerbrief des hl. Paulus (11, 28) festgestellt, daß die Juden ‚weiterhin von Gott geliebt werden', der sie mit einer ‚unwiderruflichen Berufung' erwählt hat" [12].

Das Wort vom „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes" ist weit mehr als eine bloße Bekundung des guten Willens. Es ist theologisch wohl bedacht und steht sehr zentral in einem Geflecht von Aussagen päpstlicher Israellehre: Der mit Mose geschlossene Bund ist nie gekündigt worden; Gott hat niemals aufgehört, sein Volk zu lieben; das jüdische Volk steht nach wie vor in einer unwiderruflichen Berufung und ist immer noch Erbe jener Erwählung, der Gott treu ist. Dies sind zentrale Aussagen und Kategorien päpstlicher Israellehre. Sie ist aus dem Schatten der jahrhundertelangen „Lehre der Verachtung" gegenüber dem jüdischen Volk herausgetreten. Und an die Stelle der zweifelsfreien Gewißheit eines Fulgentius, derzufolge alle Juden als Juden „ins ewige Feuer gehen", ist eine kräftige Heilshoffnung für das Judentum und das jüdische Volk getreten. Statt Gewiß-

heit einer Heillosigkeit also eine Heilszuversicht. Es ist eine Heilszuversicht, die sich auch an sehr zentraler Stelle der katholischen Liturgie äußern kann. In den großen Karfreitagsfürbitten läßt die erneuerte Liturgie die Gemeinde Gott „für die Juden" bitten: „Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen." Die kirchliche Bitte um ein jüdisches Bewahrtwerden in der Treue zum Bund Gottes und in der Liebe zu seinem Namen setzt ein Gegebensein von Bundestreue und Gottesliebe bereits voraus. Und diese Bundestreue und Gottesliebe sind dem Verständnis der Fürbitte zufolge heilvoll; ansonsten wäre die Bitte kein Herabrufen des göttlichen Segens, was sie ja als Fürbitte sein will[13].

## Absage an Judenmission

Mit der Heilszuversicht für Israel ist aber das Hauptmotiv jener christlichen Einstellung hinfällig geworden, die um des jüdischen Heils wegen und aus einem Grundimpuls des Wohlwollens und der Zuneigung heraus meint, Israel gegenüber ein missionarisch bestimmtes Zeugnis geben zu müssen. Erst recht sind in der soteriologisch-theologischen Perspektive all jene Formen der Einstellung gegenüber und des Zugehens auf Juden, Jüdinnen und Judentum obsolet geworden, die eher aus einem Mangel an Wohlwollen und Zuneigung gespeist waren und sich aus der Ablehnung oder aus Verwerfungsphantasien und anmaßendem Sanktionstrieb nährten.

Letztere gehörten zu den Triebfedern von Ereignissen, die letztlich zu der Vertreibung der Judenheit aus Spanien im Jahr 1492 führten. Mit ihrem Edikt vom 31. März 1492 nötigte das katholische Herrscherpaar Ferdinand von Aragón und Isabella von Kastilien die Judenheit ihrer Königreiche, Spanien zu verlassen. Damit hatte eine lange Entwicklung ihren Endpunkt gefunden, welche die Spielräume des christlich-jüdischen Zusammenlebens in der kastilischen und aragonischen Gesellschaft immer enger machte. Im 14. und 15. Jahrhundert kam es zur zunehmenden Trennung der Wohnviertel von christlichen und jüdischen Familien, um die jüdische Einflußnahme auf alte oder neue Christen und Christinnen zu unterbinden. Partielle Vertreibungen folgten. Die Judengesetzgebung wurde verschärft, die Ausübung öffentlicher Funktionen durch jüdische Amtsträger eingeschränkt. Eine unheilvolle Vermengung von religiösem Fanatismus und sozialem Unfrieden hatte 1391 zu Pogromen geführt; es wurden etwa in Sevilla und Cordoba viele Synagogen zerstört, Tausende Juden und Jüdinnen getötet und dort und anderwärts ungezählte zwangsgetauft. Weitere Juden ließen sich mit ihren Familien taufen, um ihr Leben zu retten oder ihre soziale und wirtschaftliche Position zu halten. Diese Massenkonversionen schwächten die jüdische Gemeinschaft nicht weniger als die Auslöschung ganzer Gemeinden durch Tod oder Flucht. Auch gab es bei und nach der aufgenötigten Religionsdisputation von Tortosa von 1413 und 1414 eine große,

nur selten aus freiem Entschluß kommende Konversion von Juden und ihren Familien. Nach zwischenzeitlichen Erholungsphasen kehrten restriktive rechtliche, soziale und religiöse Maßnahmen wieder, die besonders die Trennung zwischen den aus dem Judentum gekommenen Neugläubigen, den Conversos, und den Christen zum Ziel hatten. Es lud sich eine soziale und religiöse Konfliktlage auf, die schließlich das Vertreibungsedikt Ferdinands und Isabellas 1492 auf so tragische Weise zu lösen versuchte[14].

Besonders an der geschichtlichen Erfahrung der spanischen Vertreibung von 1492 und ihrer Vorgeschichte, wie aber auch an ihrer Nachgeschichte, in der die spanische Inquisition den als „marranos" beschimpften Neuchristen nachstellte und die spanische Gesellschaft und Kirche vom Fieberwahn um die „Reinheit des Blutes" geradezu heimgesucht wurde, hängt es, wenn „Judenmission" für die jüdische Wahrnehmung wie die Inschrift eines Grabes erscheint, in das man alle Fehlformen und Deformationen christlicher Hinwendung zu Juden, Jüdinnen und Judentum hineingelegt hat: Streitschriften, Schmähreden, Disputationen, Zwangspredigten, Zwangstaufen und das Ausforschen der Zwangsgetauften oder aus freiem Entschluß Getauften durch die Inquisition. Dieser geschichtlich bedingten jüdischen Wahrnehmung ist christlicherseits Rechnung zu tragen. Die skizzierte historische Erfahrung wie auch die vorgetragenen theologischen Gründe nötigen zur klaren Absage an die Judenmission. So ist es verständlich, wenn die Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Deutschen Bischofskonferenz in einer Stellungnahme zum 500. Jahrestag der Vertreibung der Judenheit aus Spanien formuliert: „Wir meinen, daß das Jahr 1992, in dem das Unrecht der Vertreibung der Juden aus Spanien 500 Jahre alt geworden ist, eine seltene Gelegenheit anbietet, um Ernst mit der Erkenntnis zu machen, daß in der Linie dieses wegweisenden päpstlichen Wortes (nämlich des Wortes vom ‚Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes') eine ‚Judenmission' theologisch nicht mehr vertretbar ist."[15]

In der Tat: Die Zeit, in der wie im Spanien des ausgehenden Mittelalters eine christliche Mehrheit mit Methoden des Zwangs auf eine Taufe von Juden und Jüdinnen hinwirkte, ist endgültig vorbei. Die Kirche hat mit ihren judenmissionarischen Anstrengungen wenig Erfolg gehabt. Eher hat sie damit Unheil über das jüdische Volk gebracht. Wie die spanische Geschichte deutlich macht, hat die Kirche dadurch nicht nur in ihrer Glaubwürdigkeit nach außen schweren Schaden genommen, sondern auch nach innen an Integrität eingebüßt und ein Stück Seele verloren; ja, sie ist in ihrer Identität als die „heilige" Kirche verdunkelt worden. Besonders das Datum von 1492 ruft Christinnen und Christen mit schmerzlicher Schärfe in Erinnerung, daß der Auftrag zur Heiligung des göttlichen Namens in der Nachfolge Jesu Christi im Gegenüber von Kirche und Israel, von Christenheit und jüdischem Volk oft genug schrecklich pervertiert wurde. So sind aus historischen und theologischen Gründen der Begriff und die Haltung der „Mission" von der Beschreibung und Bestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses fernzuhalten.

## Dialog, nicht Proselytenmacherei

Die christliche Heiligung des Namens Gottes kann im Verhältnis zum jüdischen Volk und Judentum also nicht die missionarische Bemühung bedeuten, dem jüdischen Volk den Namen Jesu Christi zu verkünden und dies mit der Absicht, daß jüdische Männer und Frauen die Taufe annehmen und Mitglieder der Kirche werden. Es ist zu wenig bekannt, daß diese Klärung in der katholischen Kirche eine fast lehramtliche Dignität hat[16]. Den zahlreichen offiziellen Dokumenten von Diözesen und Bischofskonferenzen kann man als vielfach wiederkehrende Aussage den Satz entnehmen, „daß Proselytenmacherei im Dialog sorgsam vermieden werden sollte" oder daß „die Absicht der Konversion ausgeschlossen" ist[17].

Der Begriff der Proselytenmacherei oder des Proselytismus ist aus dem griechischen „proselytos", der „Herzugekommene", abgeleitet. Der griechische Begriff übersetzt das hebräische „ger", was ursprünglich den innerhalb des biblischen Volkes Israel lebenden Fremden, in späterer Zeit aber den zum Judentum konvertierten Nichtjuden meint. Solche tauchen bei der Aufzählung der Anwesenden des Pfingstereignisses in der Apostelgeschichte auf: „Juden und Proselyten, Kreter und Araber, wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden" (Apg 2, 11). Von dieser Bedeutungslinie her meint Proselytismus einen großen Eifer für die Verbreitung des eigenen Glaubens. Jesus kritisiert in Matthäus 23, 15 die Proselytenmacherei der Pharisäer sehr scharf.

Es verwundert deshalb nicht, daß das Wort „Proselytismus" einen negativen Klang erhalten hat. Es meint nun Einstellungen und Verhaltensweisen, die beim Zeugnisgeben des eigenen Glaubens das Recht des anderen Menschen auf Freiheit von jedem äußeren oder psychischen Druck und Zwang in religiösen Fragen verletzen und den anderen seiner angestammten Gemeinschaft ungebührlich entfremden. Die Absicht, jemanden auf illoyale Weise seiner Gemeinschaft abspenstig zu machen, muß nach dem bereits angesprochenen Dokument der französischen Bischofskonferenz des Jahres 1973 bei christlich-jüdischen Begegnungen „nicht nur wegen der Achtung des Nächsten, die bei jedem Dialog mit irgendeinem beliebigen Menschen notwendig ist, ausgeschlossen bleiben, sondern darüber hinaus noch aus einem besonderen Grund ... Dieser Grund ist, daß das jüdische Volk in seiner Eigenschaft als Volk Gegenstand eines ‚ewigen Bundes' war, ohne den der ‚neue Bund' nicht bestehen könnte. Weit davon entfernt, das Verschwinden dieser Gemeinschaft anzustreben, erkennt sich die Kirche selbst in der Suche nach einer lebendigen Verbindung mit ihr."[18] Hier wird die proselytisch-missionarische Absicht mit dem Hinweis auf das gleichsam ökumenische Band der Kirche zum jüdischen Volk zurückgewiesen.

Noch deutlicher ist die katholischerseits namhafteste Studie zum Problem von Mission und Zeugnis der Kirche im Verhältnis zum jüdischen Volk. Mit dieser Studie hatte die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem

Judentum den Professor für biblische Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, Tommaso Federici, beauftragt. Er trug sie beim sechsten Jahrestreffen des offiziellen katholisch-jüdischen Verbindungskomitees vom 28. bis 30. März 1977 in Venedig vor. Ausgehend von dem mit dem jüdischen Volk gemeinsamen Auftrag der Kirche, „den Namen des einen Gottes zu allen Zeiten allen Völkern der Erde zu verkünden", lehnt er Verkündigungsweisen des Evangeliums ab, „die nicht den Wegen Gottes konform sind, der die Menschen einlädt, frei seinem Anruf zu folgen und ihm im Geist und in der Wahrheit zu dienen ... Die Kirche weist daher eindeutig jede Form des ungerechten Proselytismus zurück." Das meint den Ausschluß und die Mißbilligung jeder Form von Zeugnis und Verkündigung, die in irgendeiner Weise eine physische, moralische, psychische und kulturelle Nötigung für Juden und Jüdinnen bedeuten könnte – seien es einzelne, sei es ihre Gemeinschaft.

Ganz analog wird auch jeder „Ausdruck von Diskriminierung, von Verachtung, von Voreingenommenheit gegen das jüdische Volk als solches und gegen einzelne Juden selbst oder ihren Glauben, ihren Kult, ihre allgemeine und vor allem religiöse Kultur, ihre Existenz und Bedeutung" ausgeschlossen und zurückgewiesen. „Die Zeit, in der eine christliche Majoritätsmacht mit Methoden der Zwangskonversion von Juden arbeitete, ihnen Katechese und Zwangspredigten auferlegte, ist endgültig vorbei und wird abgelehnt und mißbilligt. Aber die latente Gefahr besteht noch weiter, daß populäre religiöse Schriften und einzelne Christen durch ihr Verhalten gegenüber den Juden als einzelne oder als Gruppe Druck ausüben wollen. Solche widersprechende Aktivität (die immer zurückgewiesen werden muß) wird bei manchen Leuten noch die Erwartung wachrufen, daß sie zur ‚Konversion' führen müsse, während sie selbst nicht gewillt sind, ihre eigene ‚Bekehrung des Herzens' zu Gott und ihren Brüdern hin zu vollziehen... Eine ‚Konversion' kann nicht authentisch sein, sofern sie nicht eine seelische Vertiefung im religiösen Bewußtsein des Menschen bewirkt, der diesen Schritt im allgemeinen nach einer Zeit großer innerer Prüfung unternimmt. Daher müssen Versuche zur Gründung von Organisationen zur ‚Konversion' von Juden, vor allem pädagogischer oder wohltätiger Art, abgelehnt werden." [19]

Diese Aussagen wurden nicht nur von den Angehörigen der vatikanischen Delegation unterstützt, sondern erhielten auch jüdischerseits Anerkennung und Zustimmung. Die Haltung zur Judenmission ist für viele Jüdinnen und Juden die Testfrage dafür, ob die kirchliche Umkehr von den traditionellen Wegen der Judenfeindschaft glaubwürdig ist. Bereits vor fast 70 Jahren hat Franz Rosenzweig in einem Brief an seinen Vetter Hans Ehrenberg, der sich hatte taufen lassen und ordinierter Pfarrer der evangelischen Kirche war, diese Testfrage auf den Punkt gebracht: „Sie Judenmission ist doch das Schiboleth, ob jemand das wahre Verhältnis (zwischen Kirche und Israel) begriffen hat. Es wird auch weiter Judentaufen geben, obwohl die Pfarrer es dem, der zu ihnen kommt, so schwer machen sollten wie

möglich, aber eine organisierte Judenmission darf es nicht geben. Das ist die kirchenpolitische Pointe des Sterns."[20] Diese These ist nicht nur die kirchenpolitische Pointe der Religionsphilosophie Rosenzweigs und seines Hauptwerks „Der Stern der Erlösung". Sie ist auch – wie die inhaltliche Übereinstimmung mit dem offiziösen Votum Tommaso Federicis anzeigt – Ausdruck eines bemerkenswerten jüdisch-katholischen Konsenses heute.

Die offiziellen kirchlichen Dokumente, welche die Proselytenmacherei zurückweisen, nennen als positiven Gegenbegriff den Begriff des Dialogs. Der Dialog ist also die angemessene christliche Weise, dem Auftrag der Heiligung des göttlichen Namens im Verhältnis zum jüdischen Volk zu entsprechen. Dialog nennt man das Gespräch, das Menschen miteinander von Angesicht zu Angesicht führen; in Rede und Einrede sprechen sie sich an und tauschen Fragen und Antworten, Aussagen und Einwände aus. Dialog ist das Gespräch zwischen einzelnen und zwischen den beiden Gemeinschaften, ein Geschehen der persönlichen Begegnung und des Austauschs von Gehalten und Ideen. Und es ist ein Bemühen über den Austausch von Ideen hinaus, eine Suche nach Nähe auch dann, wenn die Andersheit sich als Fremdheit erweist, eine Bewährung von Solidarität dort, wo Gefahr der Entfremdung oder eine Bedrohung aufsteigt. Das Gespräch zwischen Juden, Jüdinnen und Christen, Christinnen ist Gespräch zwischen ihnen als Gliedern ihrer Gemeinschaft. Der Dialog zwischen Kirche und Israel ist ein Dialog zwischen den „beiden Religionsgemeinschaften auf der Ebene ihrer je eigenen religiösen Identität" (Papst Johannes Paul II.)[21].

Zum Dialog gehört also die Doppelkomponente von Zeugnis und Solidarität, die Verpflichtung zur Wahrheit und zur Liebe. Das Zeugnis der Wahrheit ist nicht drängerisch-proselytisch. Es wartet und respondiert gemäß der neutestamentlichen Weisung: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig" (1 Petr 3, 15f.). Das wechselseitig respondierende Zeugnis ist zugleich hörend, setzt sich dem anderen aus und empfängt. Es verändert die Wahrnehmung des anderen und das Verständnis des Eigenen. Und es stößt an Grenzen, wenn – wie es einmal der Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken als gemeinsame jüdisch-katholische Aussage formuliert hat – Christen „aus ihrem eigenen Glaubensverständnis nicht darauf verzichten (können), auch Juden gegenüber Jesus als den Christus zu bezeugen ... (und) Juden ... aus ihrem Selbstverständnis nicht darauf verzichten (können), auch Christen gegenüber die Unüberholbarkeit der Tora zu betonen"[22].

Ein solcher Dialog verlangt Respekt vor der Berufung des anderen und Disziplin. Er ist weder Verrat an der eigenen Berufung noch Verleugnung der Solidarität. Als Bewährung in den realen Verhältnissen ist der Dialog Sprechen und Denken, Handeln und Tun – und Gebet mit- und füreinander. Die den Dialog tragen, sind nicht die Vorhut für andere, etwa für Proselytenmacher. Der Dialog ist nicht

„Glauben vor dem Glauben", sondern Folgerung aus Glauben, Applikation des Glaubens. Er ist das Eigentliche des christlich-jüdischen Verhältnisses[23]. Er ist als christliche Teilhabe eine Option, die nicht aus einer Bequemlichkeit oder einer indifferenten Liberalität herkommt, die sagen würde, es sei gleichgültig, was einer glaubt; er erwächst vielmehr „aus dem leidenschaftlichen Glauben, daß ein gnädiger und treuer Gott das jüdische Volk aus Liebe zu ihm und als Zeichen eines fortdauernden, nie zu brechenden Sakraments der Erwählung berufen hat."[24] Wo der christlich-jüdische Dialog als Zeugnis der Wahrheit und Solidarität gelingt, ereignet sich zwischen Juden, Jüdinnen und Christen, Christinnen und vor der Welt Heiligung des göttlichen Namens.

## ANMERKUNGEN

[1] F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung (Den Haag 1976) 356.
[2] W. Breuning, N. P. Levinson, Zeugnis u. Rechenschaft. Ein christl.-jüd. Gespräch (Stuttgart 1982) 50f.
[3] So mit T. Federici, Mission u. Zeugenschaft d. Kirche, in: Fr. Rdbr. 29 (1977) 5; Die Kirchen u. d. Judentum. Dokumente v. 1945 b. 1985, hrsg. v. R. Rendtorff, H. H. Henrix (Paderborn 1988) 510 (zit.: KJ).
[4] So mit E. J. Fisher, Hist. Developments in the Theol. of Christian Mission, in: Christian Mission – Jewish Mission, hrsg. v. M. A. Cohen, H. Croner (New York 1982) 4; vgl. auch das Missionsdekret „Ad gentes" d. Zweiten Vatikanums 6. Daß damit nicht d. volle Sicht d. Mission eingeholt ist, zeigt die Enz. Joh. Pauls II. „Redemptoris Missio" v. 7. 12. 1990 über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags (Verlautb. d. Ap. Stuhls 100).
[5] Solche Formulierungen etwa in: H. U. v. Balthasar. Einsame Zwiesprache. Martin Buber u. d. Christentum (1958, Einsiedeln 1993). [6] Zit. n. W. Kern, Außerhalb der Kirche kein Heil? (Freiburg 1979) 13.
[7] J. Isaac, L'enseignement du mépris. Verité historique et mythes théologiques (Paris 1962).
[8] KJ 149–156, 151, 152.
[9] Vgl. d. Konzilstext ebd. 42f. sowie 124, 134, 139, 141, 168 u. ö.
[10] H. Vorgrimler, Ein Freundeswort, in: J. Oesterreicher, Die Wiederentdeckung d. Judentums durch d. Kirche (Meitingen 1971) 24.
[11] F. Mußner, Traktat über d. Juden (München [2]1988) bes. 78–87; N. Lohfink, Der niemals gekündigte Bund (Freiburg 1989) 111ff.; E. Zenger, Das Erste Testament. Die jüd. Bibel u. d. Christen (Düsseldorf 1991) 16 u. ö.
[12] Jeweils Zit. n. KJ 75f., 78, 79, 109.
[13] Karfreitagsfürbitte, ebd. 57. Wie d. skizz. kirchl. Heilshoffnung mit d. Grundaxiom christl. Lehre, daß alles Heil Heil Jesu Christi ist, zu vermitteln ist: H. H. Henrix, Das Judentum – außerhalb d. Kirche, also heillos?, in: TThZ 92 (1983) 216–233.
[14] D. Skizze folgt d. ausgez. Studie: L. Vones, Die Vertreibung d. span. Juden 1492. Pol., rel. u. soz. Hintergründe, in: 500 Jahre Vertreibung d. Juden Spaniens, hrsg. v. H. H. Henrix (Aachen 1992) 13–64.
[15] Ebd. 125–128, 128.
[16] Hier ein nicht unwes. Untersch. z. Gesprächslage i. d. Kirchen d. Reformation; s. P. G. Aring in: TRE 17 (1988) 325–330. [17] S. nur: KJ 120, 126, 138, 145, 190, 257 u. ö. [18] Ebd. 155 [19] Federici 9f.
[20] In: Briefe u. Tagebücher, Bd. 2: 1918–1919 (Den Haag 1979) 1078.
[21] Vgl. d. Äußerungen d. Papstes in: KJ 64, 71, 72, 78.
[22] Arbeitspapier „Theol. Schwerpunkte d. jüd.-christl. Gesprächs" v. 8. 5. 1979, ebd. 257.
[23] Daß Dialog u. Verkündigung im Verhältnis zum Judentum anders als i. d. Zuwendung z. Völkerwelt zu werten sind, unterstreicht d. Päpst. Rat f. d. Interreligiösen Dialog: Dialog u. Verkündigung. Überlegungen u. Orientierungen z. Interrel. Dialog u. z. Verkündigung d. Evang. Jesu Christi (Verlautb. d. Ap. Stuhls 102) 10, 46.
[24] So mit M. McGarry, Contemporary Roman Cath. Understanding of Mission, in: Christian Mission – Jewish Mission 143.

*Hans-Günter Gruber*

# Autonome Moral oder Moral der Autonomie?

## Zur Diskussion um das Proprium einer theologischen Ethik

1971 legte Alfons Auer mit seinem Buch „Autonome Moral und christlicher Glaube“ [1] den ersten und bislang einzigen Neuentwurf einer katholischen Moraltheologie nach dem Konzil vor: das sogenannte Modell der autonomen Moral im christlichen Kontext. Das Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae“ (1968) hatte Auer zu diesem Schritt veranlaßt. Mit dieser Enzyklika sei, so Auer, eine bestimmte Form verbindlichen lehramtlichen Sprechens über Fragen der sittlichen Lebensgestaltung unverkennbar an ihre Grenze gekommen. Es sei deutlich geworden, daß eine differenzierte theologische Reflexion über die Findung sittlicher Richtbilder und Weisungen unaufschiebbar sei[2].

Mit dem Modell der autonomen Moral wollte Auer die Moraltheologie von ihren Voraussetzungen her so bestimmen, daß sie sich am kommunikativen ethischen Diskurs beteiligen kann. Dies aber kann sie Auer zufolge nur, wenn sie ihre sittlichen Erkenntnisse durch Einsicht und Vernunft gewinnt. Deshalb müsse die Reflexion über ethische Fragen autonom ansetzen, müsse sie Vorstellungen entwickeln, die von bestimmten Glaubenshorizonten unabhängig sind und die doch ein sinnvolles und fruchtbares Zusammenleben der Menschen gewährleisten[3]. Damit aber stellt sich sofort – dessen war sich auch Auer bewußt – die Frage nach dem „proprium christianum“ einer theologischen Ethik, die Frage nach dem Zusammenhang von Glaube und Moral. Wenn das Sittliche autonom ist, was kann dann der christliche Glaube, so ist zu fragen, zur sittlichen Verwirklichung menschlicher Existenz noch beitragen? Oder kann die Reflexion über ethische Fragen im letzten gar nicht von bestimmten Glaubenshorizonten abstrahieren, also autonom ansetzen? Oder noch konkreter gefragt: Enthält der Offenbarungsglaube nicht auch in material-ethischer Hinsicht Forderungen, die unterscheidend christlich sind, Forderungen, die dem Erkenntnishorizont einer ausschließlich dem Humanum sich verpflichtet wissenden Ethik entzogen bleiben?

Diese Fragen stellen den Leitfaden der folgenden Ausführungen dar. Zur Sprache kommen sollen hierbei zunächst lediglich die entsprechende Position Auers als des Hauptvertreters der autonomen Moral sowie die Bernhard Stoeckles, dem entschiedensten Kritiker Auers[4]. In einem zweiten Schritt werden diese beiden Positionen einer kritischen Würdigung unterzogen. Abschließend soll die Frage nach dem spezifisch Christlichen einer theologischen Ethik beantwortet werden.

## Autonome Moral und Glaubensethik

Alfons Auer geht in seinem Ansatz von der Autonomie des Sittlichen aus. Er definiert das Sittliche als den Anspruch, den die Wirklichkeit an die menschliche Person stellt. Diese Wirklichkeit sei, so Auer unter Berufung auf Thomas von Aquin, auf Ordnung und Sinn hin finalisiert und damit wesenhaft rational. Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen könne diese Rationalität durchschauen[5]. Mit anderen Worten: Auer ist davon überzeugt, daß es eine der Wirklichkeit innewohnende Vernünftigkeit gibt und daß diese Vernünftigkeit wenigstens so weit erkennbar und mitteilbar ist, wie es für menschliches Handeln unverzichtbar ist.

Der ethische Erkenntnisprozeß hat Auer zufolge konkret nach der Methode hermeneutischer Argumentation zu erfolgen[6]. Drei Schritte möchte Auer hierbei beachtet wissen. In einem ersten Schritt sind die Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften zu eruieren. Diese geben Hinweise auf die Bedingungen menschlichen Handelns. Die empirischen Erkenntnisse sind aber noch nicht unmittelbar normativ. Bevor aus ihnen Normen expliziert werden können, müssen sie in einem zweiten Schritt anthropologisch integriert werden. Denn empirische Erkenntnisse erfassen nur Sach-, aber keine Sinnverhalte. Über solche, die Grundwerte des Menschseins umgreifenden Sinnverhalte gibt die philosophische Anthropologie Auskunft. Erst durch die Einsichten der philosophischen Anthropologie über den Sinn des Menschseins werden die Notwendigkeiten und Dringlichkeiten geglückten Menschseins sichtbar. Diese Notwendigkeiten und Dringlichkeiten geglückten Menschseins in die Sprache der sittlichen Verbindlichkeit zu übersetzen, ist Aufgabe des dritten Schritts.

Über den Inhalt sittlicher Weisungen entscheidet Auer zufolge also allein die menschliche Vernunft. Auf der Ebene des sittlich Richtigen gibt es im Hinblick auf das menschliche Weltverhalten keine spezifisch christlichen Weisungen. „Der Christ ist zunächst Mensch wie jeder andere auch; es gibt für ihn kein eigenes ethisches Einmaleins."[7] Wo sich der heilsbedeutsame Sinn der christlichen Botschaft hingegen sehr wohl auswirke, sei, so Auer, die Ebene der vollkommenen sittlichen Gutheit. Die christliche Botschaft stelle den Glaubenden in einen neuen Sinnhorizont. Auer versteht darunter jenes neue Gesamtverständnis, in dem die durch Jesus Christus gegebene fundamentale Neubestimmung der menschlichen und der welthaften Wirklichkeit ausgelegt wird. Dieser christliche Sinnhorizont präge sich in einer doppelten Richtung aus: Für das konkrete sittliche Handeln ergeben sich daraus spezifische Grundhaltungen und Motivationen wie Glaube, Hoffnung, Wachsamkeit, um nur einige zu nennen. Für den Prozeß der sittlichen Normfindung erbringe dies einen integrierenden, kritisierenden und stimulierenden Effekt[8]. Mit den Worten Auers: „Die christliche Botschaft ordnet alle Bemühungen um besseres Menschsein auf das im Glauben einsichtige letzte Ziel hin, sie deckt die Irrwege dieser Bemühungen auf und drängt über das in den Normen arti-

kulierte ethische Minimum und überhaupt über jede Stufe sittlichen Wachstums zu noch besseren und schließlich zu hochethischen Gestaltungen des Menschseins voran."[9]

Zusammenfassend kann also festgehalten werden: Das christliche Proprium liegt für Auer nicht in neuen, nur dem Gläubigen zugänglichen sittlichen Normen, sondern in der Integrierung der ethischen Weisungen und des natürlich-sittlichen Handelns in den Vollzug der religiösen Verbundenheit mit Gott[10].

Diese Stellungnahme Auers hat heftige Kritik hervorgerufen. Zum entschiedensten Kritiker Auers wurde der Freiburger Moraltheologe Bernhard Stoeckle. Stoeckle bekämpfte den autonomen Denkansatz Auers von der Position einer „Glaubensethik" aus[11]. Die Glaubensethik geht von einem pessimistischeren Menschenbild aus als die autonome Moral. Sie räumt der erbsündlichen Verfaßtheit des Menschen eine größere Wirkmacht ein. Für Stoeckle ist der Mensch nicht nur „der homo contingens, der endliche und begrenzte Mensch, sondern auch der homo lapsus, der gefallene, innerlich verstörte und unheile Mensch"[12]. Folge der Erbsünde ist sittliche Orientierungslosigkeit, ist die Unmöglichkeit einer sicheren sittlichen Erkenntnis und Selbstverwirklichung. Die durch die Sünde verlorengegangene Sicherheit und Orientierung im sittlichen Handeln kann der Mensch nur im Glauben wiederfinden. Allein der Glaube garantiert Stoeckle zufolge absolut verläßliche menschliche Selbsterkenntnis und damit das Humanum[13].

Was folgt daraus für den Prozeß der sittlichen Normfindung? Stoeckle stimmt mit Auer darin überein, daß es auch dem Christen um das Humane, um den ganzen Menschen und das Ganze des Menschseins geht. Er stimmt mit Auer auch darin überein, daß das grundlegende Proprium christlicher Ethik im Glauben an den lebendigen Gott liegt, der sich in Jesus Christus als ein Gott für die Menschen zu erkennen gegeben hat. Im Unterschied zu Auer spricht Stoeckle aber diesem Glauben auch *unmittelbaren* Einfluß auf den sittlichen Erkenntnisprozeß und damit auf die konkrete inhaltliche Normierung weltethischer Weisungen zu.

Ohne Hinzuziehung der Kenntnis vom Ursprung und Ziel des Menschen sei, so Stoeckle, eine *sachgerechte* Bestimmung des Sittlichen nicht vorzunehmen. Da eine solche Kenntnis aber ohne Auskunft über die verborgenen Tiefen des Menschseins nicht möglich erscheine, sei die Darlegung des sittlichen Anspruchs *notwendig* auf die Hilfe des Glaubens verwiesen[14]. Ein solchermaßen im Glauben eröffneter Sinnhorizont aber erschließe über seine Einflußnahme auf den Motivationsbereich hinaus auch Sinnwerte, die verbindlichen Anspruch auf Gehör erheben, erschließe Sinnwerte, deren Einlösung durch das sittliche Handeln eben doch zu eigenen inhaltlichen Werthaltungen und Normen führe[15]. Stoeckle nennt als Beispiel die Unantastbarkeit der Personwürde sowie sittliche Forderungen, die unter dem Vorzeichen der „Torheit des Kreuzes" stehen und der Weisheit dieser Welt nicht verstehbar erscheinen wie etwa der Verzicht auf Gewalt, die christliche Hoffnung oder die unbedingte Solidarität mit dem schwachen und ungeschützten Leben[16].

Hinsichtlich der Propriumsfrage unterscheidet sich die Position Stoeckles von der Auers also in zweierlei Hinsicht: Zum einen geht Stoeckle davon aus, daß man *allein* durch den Glauben innerweltliche Normen sicher begründen und als absolut gültig und verpflichtend ausweisen könne. Zum andern gibt es für Stoeckle auch ein unterscheidend christliches Ethos, gibt es für ihn konkrete materialethische Forderungen, die nur dem Gläubigen einsehbar sind.

## Schwachstellen

Das Verdienst Stoeckles ist es, mit Entschiedenheit auf die Frage nach dem Proprium einer theologischen Ethik hingewiesen und damit die wissenschaftliche Diskussion um dieses wichtige ethische Thema wachgehalten zu haben. Die Autonomie des Sittlichen bedarf in ihrer Selbständigkeit der Umfassung und Begrenzung durch die religiöse Sinngebung, um die ethische Rationalität vor inhumaner Überschätzung zu bewahren.

Das undifferenzierte Normverständnis Stoeckles hat diese Diskussion selbst allerdings erheblich erschwert und zu nicht wenigen Mißverständnissen geführt. Stoeckle unterscheidet nämlich weder zwischen Wert und Norm, noch unterscheidet er zwischen konkreten sittlichen Normen und ethischen Prinzipien. Er unterscheidet lediglich zwischen transzendentalen Haltungen wie Glaube, Hoffnung und Liebe auf der einen und partikular-kategorialem Verhalten auf der anderen Seite. Unter letzterem versteht er inhaltlich genau fixierte Werte und Tugenden wie etwa Gerechtigkeit, Treue, Keuschheit und Wahrhaftigkeit[17]. Da alle diese von Stoeckle angeführten Beispiele für Auer formal-reflexive, aber keine, wie Stoeckle meint, material-inhaltliche Normen sind, verfehlt die Kritik Stoeckles in diesem Punkt auch das Anliegen Auers.

Darüber hinaus darf auch nicht unerwähnt bleiben, daß Stoeckle ein Alternativkonzept, das in ähnlich differenzierter und transparenter Weise die Frage der natürlichen sittlichen Erkenntnis klären könnte, wie das Auer mit seiner induktiven Methode der Normfindung gelingt, schuldig bleibt. Obwohl seine Position, was den konkreten Normfindungsprozeß betrifft, im letzten unklar bleibt, scheint es indes doch so, daß er in dieser Frage einem Voluntarismus zuneigt. So pflichtet er etwa ausdrücklich Ludwig Wittgensteins Überzeugung bei, daß Gott das Gute nicht wolle, weil es gut sei, sondern daß das Gute gut sei, weil Gott es wolle[18]. Nicht Intellekt und Einsicht, sondern Wille und Gehorsam sind für Stoeckle die entscheidenden Instanzen einer theologischen Ethik. Er fordert denn auch ein Vorbildethos, das den Stellenwert gelebter christlicher Erfahrung, wie er an Heiligen oder an engagierten spirituellen Gruppen und Gemeinschaften geschichtlich in Erscheinung tritt, hinreichend zur Kenntnis nimmt und in Rechnung stellt[19].

Ein überzeugendes Konzept der sittlichen Normfindung vorgelegt zu haben, ist

demgegenüber das bleibende Verdienst Auers. Auer hat unwiderruflich die Bedeutung der Rationalität und Eigendimensionalität des Sittlichen aufgezeigt. Er hat mit dem angesprochenen hermeneutischen Dreischritt die theologische Ethik auf eine Basis gestellt, die modernen wissenschaftstheoretischen Ansprüchen entspricht. Er hat damit der theologischen Ethik einen Weg gewiesen, der sie davor bewahrt, in einer säkularisierten Gesellschaft als Gesprächspartner nicht mehr ernst genommen zu werden. Freilich hat auch der von Auer aufgezeigte Weg seine Mängel. Zwei Punkte sind es vor allem, die in bezug auf die vorliegende Fragestellung fragwürdig erscheinen.

Um der Kommunikabilität sittlicher Aussagen willen fordert Auer die Artikulierung sittlicher Werte und Normen frei von „spezielle(n) weltanschauliche(n) oder gar konfessionelle(n) Implikationen und Letztbegründungen“ [20]. Die human- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse müßten mit den Einsichten der philosophischen Anthropologie über den Sinn des Menschseins zusammengesehen werden. Daraus würden die Notwendigkeiten und Dringlichkeiten geglückten Menschseins sichtbar, die man dann in die Sprache der sittlichen Verbindlichkeit übersetzen könne. „Die inhaltlichen Vorstellungen geglückten Menschseins stammen nach Auer aus (wissenschaftlich) reflektierter Erfahrung.“ [21] Mit anderen Worten: Auer geht davon aus, daß eine universal kommunikable Anthropologie möglich sei, daß über den Sinn und das Ziel menschlichen Daseins ein Einvernehmen herzustellen sei. Genau das aber ist zu bezweifeln, und zwar nicht nur mit Blick auf die tatsächlich ganz anders gelagerte gegenwärtige Situation der Menschheit. Eine Objektivierung von subjektiver menschlicher Lebenserfahrung, frei von weltanschaulichen oder religiösen Bezügen, gibt es nicht nur nicht, sondern kann es auch gar nicht geben. Jede Erfahrung, die wir machen, deuten wir immer schon auf dem Hintergrund eines bestimmten Welt- und Menschenbilds, eines bestimmten Vorverständnisses über den Sinn und das Ziel unseres Daseins.

Auer kann denn auch seinen eigenen Anspruch nicht einlösen. In seinen Stellungnahmen zu konkreten material-ethischen Normierungen greift er immer wieder auf die christliche Anthropologie und damit auf ein partikulares Menschenbild zurück. So wendet er sich etwa, um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen, in einem Aufsatz aus dem Jahr 1977 mit folgendem, eindeutig theologischen Argument gegen die sittliche Erlaubtheit der aktiven Euthanasie, wenn er schreibt: „Die Grenze der Selbstverfügung ist jedenfalls dort erreicht, wo die menschliche Existenz als ganze infrage gestellt wird. Denn menschliche Existenz gründet letztlich in der Relation zu Gott. Darum muß der Mensch die Grenze seiner Existenz in Ehrfurcht anerkennen.“ [22]

In den letzten Jahren scheint Auer die Möglichkeit einer universal kommunikablen Anthropologie selbst skeptischer zu beurteilen. Im Nachtrag zur zweiten Auflage seines Buchs „Autonome Moral und christlicher Glaube“ konzediert er, daß, was die Kommunikabilität des Sittlichen und den damit verbundenen Ver-

zicht auf weltanschauliche Implikationen und Letztbegründungen betrifft, schwerwiegende Fragen offenbleiben – „Fragen etwa wie die, welche menschlichen Erfahrungen als authentisch menschliche gelten können; welche Instanz mit welchen Kriterien darüber entscheiden soll; wie angesichts der sehr verschiedenen Ansätze heutiger Philosophie eine anthropologische und schließlich dann eine christliche Integrierung noch zu leisten ist“[23]. Auer spricht nun auch nur mehr von einem Minimum gemeinsam anerkannter Grundwerte, von einem anthropologischen Minimalkonsens, den es in einer säkularisierten Gesellschaft herzustellen gelte. Damit wäre, so meint er, auch ein minimaler ethischer Konsens gewährleistet[24]. Mit seinem ursprünglichen Konzept, das *gesamte* weltethische Verhalten auf der Basis einer weltanschauungsfreien, universal kommunikablen Anthropologie leisten zu können, scheint dieser Standpunkt indes nicht mehr vereinbar.

Mit diesem ersten Kritikpunkt hängt ein zweiter zusammen. Auer verkennt, was die Statuierung *konkreter* sittlicher Normen betrifft, den engen Zusammenhang von Wert und Norm. Eine gemischte, material-inhaltliche Norm setzt sich, im Unterschied etwa zu einem ethischen Prinzip, immer aus einem Wert – Wert verstanden als die Verpflichtungsseite eines Sinngehalts – und einem Sachverhalt zusammen. Der Sachverhalt folgt den Eigengesetzlichkeiten dieser Welt. Über diese läßt sich, prima facie zumindest, nicht streiten. Die Sachgesetzlichkeiten sind vorgegeben und werden auch durch Glaubensüberzeugungen nicht aufgehoben. Sie zu eruieren, ist Aufgabe der Sachwissenschaften. Der Sinngehalt und damit der Wert jedoch wird, wie eben dargelegt, entscheidend mitbestimmt vom jeweiligen Welt- und Menschenbild. Konkret gesprochen: Der christliche Sinnhorizont wird sich auch – zumindest modifizierend – auf die Güter- und Werteordnung einer christlich geprägten Gesellschaft auswirken.

## Das spezifisch Christliche einer theologischen Ethik

Man kann nun aus der Tatsache, daß im Modell der autonomen Moral der Glaube für die Findung und Begründung konkreter sittlicher Normen tatsächlich einen viel größeren Einfluß hat, als von Auer selbst intendiert, unterschiedliche Konsequenzen ziehen. Man kann sagen: Auer hat seinen autonomen Denkansatz nicht entschieden genug zur Geltung gebracht. Nötig sei daher eine Radikalisierung des Autonomiebegriffs, sei eine Radikalisierung des Anliegens von Auer.

Der Schweizer Moraltheologe Hans Hirschi hat diese Schlußfolgerung unlängst gezogen und eine „Moral der Autonomie“[25] gefordert. Da aus der Sicht der modernen Wissenschaftstheorie eine Erkenntnis des wahren Seins der Wirklichkeit nicht möglich sei, plädiert Hirschi im Anschluß an Jürgen Habermas und dessen Diskursethik dafür, die Idee der Rationalität von der ontologischen Ebene auf die der Prozedur zu verschieben. Normativ in einer solchen, in der Denktradition

Kants liegenden „Verfahrensethik" ist nicht ein historisch gewachsenes Menschenbild oder eine Werteordnung; normativ ist hier allein „die Vorgehensweise, wie über ethische Normen debattiert wird"[26]. Eine *theologische Ethik* im eigentlichen Sinn gibt es in einer solchen „Ethik der Autonomie" nicht mehr. Bei der Letztbegründung ethischer Normen sowie bei der Begründung material-ethischer Normen solle man Gott, so Hirschi, besser aus dem Spiel lassen. Ersteres sei Aufgabe des moralphilosophischen, letzteres Aufgabe des praktischen Diskurses. Bedeutsam sei der Glaube nur für den Bereich der Normverwirklichung und der Motivation, nicht aber für den der Normfindung und -begründung[27].

Ich halte diesen ethisch-formalistischen Weg Hirschis wenn nicht für falsch, so doch in jedem Fall für unzureichend. Hier wird der enge Zusammenhang von Anthropologie und Ethos verkannt. So scheint es nur folgerichtig, daß auch Hirschi, wie schon Auer, seinen theoretischen Anspruch, Normen auf dem Weg eines weltanschauungsfreien hermeneutischen Prozesses der anthropologischen Selbstauslegung zu gewinnen, auf der praktischen Ebene nicht einlösen kann. Im letzten spricht Hirschi dem christlichen Glauben doch wieder eine „unverzichtbare und originäre Funktion" zu, und zwar dort, „wo letzte existentielle Fragen des Menschen zur Diskussion stehen, die mit Hilfe der theoretischen und der praktischen Vernunft nicht mehr entschieden werden können"[28]. Der Schweizer Theologe denkt hierbei insbesondere an Fragen des Leids, der Gewalt und des Todes. Woher nehmen wir angesichts dieser existentiellen Gefährdungen, so fragt er, die Maßstäbe, um unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung weder zu eng zu fassen noch angesichts der Realität preiszugeben?[29]

Hirschi begeht hier denselben Fehler, den er Auer vorwirft: Er argumentiert, wenn auch nur im Zusammenhang mit diesen letzten Fragen des Menschseins – wobei diese Fragen meines Erachtens von zentraler ethischer Relevanz sind –, theologisch. Hatte er zunächst inhaltliche, von einer bestimmten Anthropologie hergeleitete Maßstäbe abgelehnt, so bemüht er nun plötzlich – im Widerspruch zu seinen eigenen Ausführungen – den christlichen Glauben auf der Suche nach inhaltlichen Maßstäben für das innerweltliche Verhalten des Menschen.

Eine universelle kognitivistische Ethik, wie Hirschi sie fordert, verleugnet den Bezug des Denkens zur Wirklichkeit. Sie gibt sich mit der transzendentalen Überprüfung der Bedingungen der Möglichkeit kritischen Vernunftgebrauchs zufrieden. Abgesehen davon, daß sich ein solcher ethischer Ansatz in praktischer Hinsicht als nicht tragfähig erweist, widerspricht er auch dem christlichen Schöpfungsglauben. Die Vorstellung von der Schöpfung als Gottes guter Schöpfung und ihrer Erkennbarkeit gehört zur Identität einer katholischen Ethik. Die theologische Ethik sollte daher den Bezug des Denkens zur Wirklichkeit nicht preisgeben. Sie sollte diese Wirklichkeit, wie sie sich angesichts des christlichen Welt- und Menschenverständnisses darstellt, vielmehr adäquat auszulegen und den in ihr angelegten sittlichen Anspruch optimal zur Einlösung zu bringen versuchen.

Ich ziehe aus der Tatsache, daß im Modell der autonomen Moral der Glaube für den sittlichen Erkenntnisprozeß tatsächlich einen viel größeren Einfluß hat, als von Auer selbst intendiert, daher die entgegengesetzte Schlußfolgerung wie Hirschi: Ich plädiere für einen Ansatz theologischer Ethik, der dem christlichen Sinnhorizont einen weiterreichenden, auch inhaltlichen Einfluß auf die Findung und Begründung konkreter sittlicher Normen zuerkennt.

Auer ist dahingehend zuzustimmen, daß der Prozeß der sittlichen Normfindung streng nach der Methode hermeneutischer Argumentation zu erfolgen hat. Die Erkenntnis sittlicher Normen muß in jedem Fall einsichtig und kommunikabel sein. Im Unterschied zu Auer meine ich aber, daß sich ethische Fragen auf der Wertebene einer Eindeutigkeit entziehen, weil die Wertfeststellung entscheidend durch das jeweilige Welt- und Menschenbild einer Gruppe oder Gesellschaft inhaltlich geprägt wird. Dies bedingt unterschiedliche menschliche Sinnentwürfe und Sinnwerte. Diese unterschiedlichen Sinnwerte lassen sich gegenseitig nicht von vorneherein als unvernünftig abqualifizieren. Sie müssen sich allerdings – und dies gilt selbstverständlich auch für die christlichen Sinnwerte und die auf sie abzielenden sittlichen Normen – als vernünftig, das heißt als echten Beitrag zum Gelingen menschlichen Lebens und Zusammenlebens ausweisen lassen. Sie dürfen nicht human- und sozialwissenschaftlichen Einsichten widersprechen.

Aufgrund dieser grundlegenden anthropologischen Differenzen und des daraus resultierenden Wertepluralismus halte ich in einer säkularisierten Gesellschaft die akzentuierte Darstellung der christlichen Werte und Normen, wie sie sich vom Glauben und von der christlichen Anthropologie her ergeben, für mindestens ebenso wichtig wie Auer die Frage der ethischen Konsensfindung.

Unter Maßgabe dieser Voraussetzungen kann die Frage nach dem „proprium christianum" einer theologischen Ethik wie folgt beantwortet werden:

1. Es gibt keine unterscheidend christliche Moral in dem Sinn, daß es konkrete sittliche Normen gäbe, die exklusiv christlich, die also nur dem Christen einsehbar und nachvollziehbar wären. Die christliche Moral ist „in ihrer kategorialen Bestimmtheit und Materialität grundlegend und substantiell ein Humanum, also eine Moral echten Menschseins"[30].

2. Das unterscheidend Christliche einer christlichen Ethik besteht im christlichen Sinnhorizont. Aus diesem Sinnhorizont ergibt sich auf der Handlungsebene eine spezifische Motivation. Der Christ versteht sein Handeln als Antwort auf das vorausgegangene befreiende Handeln Gottes. Er weiß sich aufgerufen, die Liebe Gottes in Christus anzunehmen und in der Liebe zum Nächsten zu erwidern.

3. Dieser vom Glauben eröffnete neue Sinnhorizont wirkt sich aber auch inhaltlich auf die Findung und Begründung konkreter sittlicher Normen aus. Er führt zu einer anderen Gewichtung der sittlichen Güter und Werte. Bestimmte Güter und Werte, wie etwa die Unantastbarkeit der Personwürde, werden dadurch für das christliche Handeln fundamental und unverzichtbar, andere, wie etwa das Gut der

Fortpflanzung, verlieren an Bedeutung. Mit anderen Worten: Aus dem christlichen Sinnhorizont können zwar nicht unmittelbar konkrete Handlungsnormen abgeleitet werden. Sehr wohl führt er aber zu „neuen, vertieften Bewertungen dessen, was als das jeweils Dringlichere, Bessere und Höhere anzusehen ist“[31].

4. Dies schafft zwar keine exklusiv christliche Moral. Denn auch diese aus dem Glauben abgeleiteten Güter und Werte müssen grundsätzlich intelligibel sein, auch wenn sie nicht oder noch nicht von allen Menschen eingesehen und anerkannt werden. Die Verbindung der Güter und Werte mit der christlichen Anthropologie schafft aber ein „kennzeichnend“ christliches Ethos, ein Ethos mit ganz bestimmter inhaltlicher Prägung.

## ANMERKUNGEN

[1] Unveränd. Nachdr. Düsseldorf 1984, m. e. Nachtr. z. Rezeption i. d. kath.-theol. Ethik.

[2] A. Auer, Nach d. Erscheinen d. Enz. „Humanae vitae“. Zehn Thesen über d. Findung sittl. Weisungen, in: ThQ 149 (1969) 75. [3] Ders., Autonome Moral 12.

[4] Übersicht über d. wesentl. Inhalte dieser beiden Positionen u. ihre Hauptvertreter: E. Gillen, Wie Christen ethisch denken u. handeln. Zur Debatte über d. Autonomie d. Sittlichkeit im Kontext kath. Theologie (Würzburg 1989) (Lit.).

[5] Auer, Autonome Moral 28f. [6] Zum Folg. ebd. 36–54. [7] Ebd. 212.

[8] Ebd. 212f.; z. ganzen 173–184. [9] Ebd. 213.

[10] Ebd. 178. Die auton. Sittlichkeit wird für Auer z. Bewährungsfeld d. Gottesliebe. „Dem neuen Sein und dem neuen Sinnhorizont entspricht eine neue Kraft der Motivation, deren Kernstück die agape ist“ (ebd.).

[11] Zusammenfassung dieser Position: W. Nethöfel, Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen (Göttingen 1987) 99–105. [12] B. Stoeckle, Grenzen der autonomen Moral (München 1974) 135.

[13] „Erst wenn der Mensch auf das hört, was Gott vom Menschen mitzuteilen weiß, gelangt er zur vollen Erkenntnis seiner selbst“ (ebd. 131). [14] Ebd. 89.

[15] Ders., Flucht in das Humane? Erwägungen z. Diskussion über d. Frage nach d. Proprium christl. Ethik, in: IkathZ 6 (1977) 318. [16] Ders., Grenzen 137–139; Flucht 325.

[17] Ebd. 35. [18] Grenzen 133. [19] Flucht 320f. [20] Auer, Autonome Moral 214.

[21] H. Hirschi, Moralbegründung u. christl. Sinnhorizont. Eine Auseinandersetzung mit Alfons Auers moraltheol. Konzept (Freiburg 1992) 163.

[22] A. Auer, Die Unverfügbarkeit d. Lebens u. d. Recht auf einen „natürlichen Tod“, in: ders., H. Menzel, A. Eser, Zwischen Heilsauftrag u. Sterbehilfe (Köln 1977) 23.

[23] Ders., Autonome Moral 214. Schon 1971 (in: Autonome Moral u. christl. Glaube) hatte Auer – im Widerspruch z. seinen Äußerungen über d. universale Kommunikation d. Sittlichen – auf d. unverzichtbare Funktion d. christl. Glaubens bei d. Normfindung hingewiesen: „Christl. Integrierung ist ... unverzichtbar, weil sie die Wahrheit vollzieht, die mindestens im ganzen gesehen nicht ohne schwere Einbußen für das welthafte Ethos unvollzogen bleiben kann“ (192). Wie ist das zu verstehen? Was meint Auer hier mit „schweren Einbußen“?

[24] A. Auer, Die Sinnfrage als Politikum. Zum Grundwerte-Papier der SPD, in dieser Zschr. 197 (1979) 250.

[25] Hirschi 149. Zum Folg. ebd. 141–161, 190–195.

[26] Ebd. 169. Hirschi bemüht in dieser Frage neben J. Habermas v. a. K.-O. Apel und dessen Schüler, die – im Unterschied zu den meisten zeitgenössischen Philosophen – glauben, eine Letztbegründung d. Ethik über eine transzendentale Deduktion leisten zu können. [27] Ebd. 186, 191–195. [28] Ebd.

[29] Ebd. 186f. Hirschi nimmt hier Bezug auf ein Zit. v. W. Kroh, Grundlagen u. Perspektiven einer ökologischen Ethik. Das Problem der Zukunftserwartung als Herausforderung an die Theologie, in: Conc 27 (1991) 327.

[30] J. Fuchs, Gibt es eine spezifisch christliche Moral?, in dieser Zschr. 185 (1970) 103.

[31] W. Korff, „Gnade setzt Natur voraus und vollendet sie“. Thomas von Aquin und die Neuzeit, in: Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, hrsg. v. W. Ernst (Würzburg 1989) 55.

*Sabine Demel*

# Beratungspflicht und Strafverzicht

## Eine Alternative zum strafrechtlichen Schutz des ungeborenen Kindes?

Kaum eine Rechtsnorm ist so bekannt wie § 218 des deutschen Strafgesetzbuchs (StGB), über kaum eine Rechtsnorm herrscht so viel Unwissenheit wie über § 218 StGB[1] und zu kaum einer Rechtsnorm nehmen die verschiedensten Gesellschaftsgruppen so negativ Stellung wie zu § 218 StGB. „Von seiten der Kirche wird mit dem ‚Mord an Ungeborenen' der Verfall der Grundrechte beklagt und bestritten, daß die Reform dem Schutz des Lebens diene. Frauengruppen sprechen nach wie vor von ‚emanzipationsfeindlichem Terror' des Gesetzgebers; Ärzte kritisieren das Verfahren und die Gewissensbelastung durch die ihnen, vor allem bei der Notlagenindikation, aufgebürdete Entscheidung; sie beklagen das Ungenügen der ‚flankierenden Maßnahmen'. Sozialarbeiter sehen ihr berufliches Selbstverständnis gefährdet; Juristen rügen konturlose, jeder rechtlichen Abgrenzung sich entziehende Tatbestände; Politiker sehen, je nach Standort, die freie Entfaltung der Persönlichkeit oder die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens bedroht."[2]

Schon allein dieses Meinungsspektrum rechtfertigt die Frage nach Alternativen zur Regelung des § 218 StGB; nimmt man dann noch das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai 1993 dazu, drängt sich ganz konkret die Frage auf: Ist die Beratungspflicht und der Strafverzicht eine Alternative zum strafrechtlichen Schutz des ungeborenen Kindes in den ersten drei Schwangerschaftsmonaten?

### Die generelle Strafdrohung von 1871

Der berühmt-berüchtigte § 218 taucht erstmals im deutschen Reichsstrafgesetzbuch von 1871 auf. Als „Tötung der Leibesfrucht" bezeichnet, ist für die Straftat der Abtreibung, egal in welcher Form und zu welchem Zeitpunkt der Schwangerschaft sie begangen wird, eine Zuchthausstrafe festgesetzt. Straffreiheitsgründe kannte dieses Gesetzbuch nicht, lediglich Strafmilderungsgründe. Erst 1927 wurde die ausnahmslose Strafandrohung des § 218 durchbrochen und eine Abtreibung wegen medizinischer Indikation vom deutschen Reichsgericht für zulässig und damit straffrei erklärt[3]. Fortan galt eine Abtreibung „zur Rettung von Leib und Leben der Mutter durch einen sogenannten übergesetzlichen Notstand als gerechtfertigt... Den Grundgedanken dieses übergesetzlichen Notstandes, der alsbald auf

alle Lebensbereiche ausgedehnt wurde und seit 1975 als § 34 im neuen Allgemeinen Teil unseres StGB kodifiziert ist, bildet das Prinzip der Güter- und Interessenabwägung: Wenn eine Situation eintritt, in der von zwei Rechtsgütern nur eines erhalten werden kann, ist es rechtmäßig, das geringerwertige Rechtsgut zur Erhaltung des höherwertigen aufzuopfern. Da das Reichsgericht – im Widerspruch zur katholischen Moraltheologie, aber unter Berufung auf die nach dem Gesetz strengere Bestrafung der Tötung im Verhältnis zur Abtreibung – Leben und Gesundheit der Mutter für wertvoller erklärte als das Leben des Embryos, war so die Möglichkeit für eine Rechtfertigung des medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruchs gegeben. Das Erbgesundheitsgesetz vom 14. Juli 1933 hat diese Praxis später legalisiert (§ 14) und außerdem aus bevölkerungspolitischen Gründen eine eugenische Indikation eingeführt, die nach dem Ende der Hitlerzeit alsbald wieder abgeschafft wurde."[4]

## Die Einführung der Pflichtberatung in den 70er Jahren

Diese Rechtslage blieb bis in die 70er Jahre bestehen. Von da an wurde aber immer heftiger eine Reform des § 218 gefordert, da die gesetzliche Regelung und die Wirklichkeit der Abtreibung in einen unüberbrückbaren Widerspruch geraten waren: Die illegalen Abtreibungen stiegen Jahr für Jahr, wurden aber kaum noch entdeckt, so daß sie auch nicht strafrechtlich geahndet werden konnten. § 218 StGB war für die Praxis untauglich geworden.

Mit dieser Erkenntnis war die Reformdiskussion des § 218 StGB in der Bundesrepublik Deutschland geboren, die bis heute andauert und um das sog. Fristen- und das Indikationsmodell als einander gegenüberstehende Alternativen kreist. Im Ziel waren und sind sich dabei beide Modelle einig, nämlich den § 218 um eine Beratungspflicht zu ergänzen. Denn die Erfahrung hat gezeigt, daß die reine Strafdrohung kein wirksames Mittel zum Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens darstellt. Eine Strafdrohung bzw. das negative Abtreibungsverbot allein kann eben einer in Konflikt geratenen Schwangeren keine positive Hilfe aufzeigen bzw. die sich in einer psychisch-körperlich labilen Situation befindende Frau für das ungeborene Leben gewinnen; das vermag nur ein(e) speziell qualifizierte(r), verständnisvolle(r), wohlwollende(r), Hilfen aufzeigende(r) Gesprächspartner(in). Seitdem ist die Beratungspflicht fester Bestandteil jeder Gesetzgebung und jedes Reformvorschlags zu § 218.

Uneinigkeit bzw. der entscheidende Unterschied der beiden Reformkonzeptionen besteht in den (grundlegenden) Rechtsfolgen, die ein nach bzw. trotz der Beratung erfolgter Schwangerschaftsabbruch nach sich ziehen soll. Nach der Fristenlösung soll nach erfolgter Beratung jeder aus welchen Gründen auch immer vorgenommene Schwangerschaftsabbruch durch einen Arzt in den ersten drei

Monaten der Schwangerschaft für straflos erklärt werden und weder als rechtmäßig noch als rechtswidrig gelten; denn nur so könne garantiert werden, daß die abtreibungswillige Frau sich einer Beratung unterzieht und dadurch von ihrem geplanten Tun abgehalten werden kann. Wenn aber Abtreibung nach Beratung als rechtswidrig, wenn auch straffrei, oder gar als rechtswidrig und nur unter bestimmten Voraussetzungen als straffrei gelte, werde sich die Frau aus Angst vor Diskriminierung die Beratung sparen und gleich eine rechtswidrige Abtreibung vornehmen lassen.

Das Indikationsmodell dagegen will nur in Notsituationen, deren Vorliegen von einem Dritten nach verbindlich vorgeschriebenen Kriterien festgestellt wird, den an sich strafbaren Schwangerschaftsabbruch nicht bestrafen. Allerdings soll die Rechtsordnung auch bei diesen Ausnahmefällen ihr Unwerturteil voll aufrechterhalten und nur auf die Durchsetzung des Strafanspruchs verzichten, weil hier der Schwangeren ein normengemäßes Verhalten nicht zumutbar sei und deshalb der (sittliche) Schuldvorwurf entfalle[5]. Nur in den indizierten Notlagen soll also ein Schwangerschaftsabbruch zwar straffrei, aber weiterhin rechtswidrig sein; denn wenn der Schwangerschaftsabbruch nicht mehr als rechtswidrig gelte, und sei es auch nur in bestimmten Ausnahmesituationen, könne er zu oft als der einfachere und schnellere Weg jedem Hilfsangebot vorgezogen werden, so daß ein wirksamer Schutz des ungeborenen Kindes nicht gewährleistet wäre. Ist also in den ersten drei Monaten der Schwangerschaftsabbruch im Fristenmodell nach erfolgter Beratung straflos und in die alleinige Verantwortung der schwangeren Frau gestellt, wird er im Indikationsmodell nur in Ausnahmefällen und aufgrund einer Drittbeurteilung nicht bestraft.

## Die Richtlinien des Bundesverfassungsgerichts von 1975

Zunächst setzte sich 1974 das Fristenmodell als Strafrechtsreformgesetz mit knapper Mehrheit durch, trat aber nicht in Kraft, da unmittelbar nach dessen Verabschiedung eine Verfassungsklage erfolgte. Grundlage dieser und jeder Verfassungsklage war und ist die Tatsache, daß das Grundgesetz (GG) das höchstrangig positivierte Recht der Bundesrepublik Deutschland ist (vgl. Art. 20 III; 82 I; 1, III GG) und deshalb „keine im Rang unter dem Grundgesetz stehende Rechtsnorm diesem widersprechen darf. Tut sie es gleichwohl, so ist sie nichtig, was verbindlich festzustellen dem Bundesverfassungsgericht vorbehalten ist. Das heißt nun nicht, daß die Verfassung dem (einfachen) Gesetzgeber keinen Handlungsspielraum mehr ließe, daß also, anders ausgedrückt, Gesetzgebung als ‚bloßer Verfassungsvollzug' anzusehen wäre. Das Grundgesetz ist richtigerweise als Rahmenordnung für den (einfachen) Gesetzgeber zu verstehen, innerhalb deren er einen großen Gestaltungsspielraum hat. Die entscheidende Frage, auf die jede Prüfung eines Geset-

zes an der Verfassung hinausläuft, ist daher, ob es sich noch innerhalb dieses Rahmens hält oder bereits außerhalb anzusiedeln ist, d.h. der Verfassung widerspricht."[6]

Das Bundesverfassungsgericht gab 1975 der Verfassungsklage recht und erklärte die Fristenlösung für verfassungswidrig (BVerfGE 39, 1)[7], weil und insofern sie den Schwangerschaftsabbruch innerhalb einer bestimmten Frist von der Strafbarkeit ausnimmt, ohne daß Gründe vorliegen müssen, die vor der Wertordnung des Grundgesetzes Bestand haben. Damit ist die Frage der Rechtmäßigkeit bzw. Rechtswidrigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs innerhalb der ersten zwölf Wochen ab der Empfängnis nicht geklärt, oder um es mit den Worten des Bundesverfassungsgerichts zu sagen: „Das Gesetz läßt es im unklaren, ob der nicht indizierte Schwangerschaftsabbruch nach der Aufhebung der Strafdrohung durch § 218a StGB noch Recht oder Unrecht ist ... Beim unbefangenen Leser der Bestimmung muß der Eindruck entstehen, daß § 218a das rechtliche Unwerturteil durch die generelle Aufhebung der Strafbarkeit – ohne Ansehung der Gründe – vollständig zurücknimmt und den Schwangerschaftsabbruch unter den dort genannten Voraussetzungen rechtlich erlaubt" (BVerfGE, S. 53).

Das Bundesverfassungsgericht betonte bei seiner Urteilsbegründung, daß das ungeborene Leben den gleichen Höchstwert wie das geborene Leben darstellt und sein verfassungsrechtlicher Schutz die vitale Basis der Menschenwürde wie auch die Voraussetzung aller anderen Grundrechte ist. Daher muß der Staat vom ersten Augenblick der Schwangerschaft an das ungeborene Leben schützen und fördern; dieses Lebensschutzgebot tritt auch nicht vor dem Selbstbestimmungsrecht der Frau zurück, so daß eine Pflicht zur Austragung der Schwangerschaft und zur Kennzeichnung des Schwangerschaftsabbruchs als Unrecht besteht (BVerfGE, S. 37, 42–44, 46).

Die Schutzpflicht des Staates gegenüber dem ungeborenen menschlichen Leben ist also der dem Gesetzgeber vorgegebene Rahmen, den er auf vielfältige Weise ausgestalten kann (BVerfGE, S. 44, 46, 48): „Er kann einerseits Abtreibung durchgängig mit Strafe bewehren, wobei absolute Härtefälle mit Hilfe der Vorschriften des Allgemeinen Teils des StGB zu lösen wären. Andererseits kann er für besonders gelagerte Fälle außergewöhnlicher Belastung der Schwangeren die Strafdrohung von vornherein zurücknehmen und das ungeborene Leben auf andere Weise schützen. Beide gesetzgeberischen Entscheidungen liegen also innerhalb des von der Verfassung vorgegebenen Rahmens. Dazwischen sind zudem noch weitere Möglichkeiten denkbar. In jedem Fall außerhalb des Rahmens liegt aber die völlige strafrechtliche Freigabe der Abtreibung während der ersten zwölf Wochen seit der Empfängnis."[8]

Zwar meinte das Bundesverfassungsgericht 1975, daß dem ungeborenen menschlichen Leben ohne jegliche Strafdrohung innerhalb einer bestimmten Frist kein adäquater Schutz gewährt werden kann und entschied sich deshalb in seiner

Übergangsregelung für das Indikationsmodell (BVerfGE, S. 68), das von der Kombination der generellen Strafdrohung und bedingten Strafrücknahme ausgeht. Damit hat es aber den (einfachen) Gesetzgeber keineswegs darauf festgelegt, daß auch er bei der Neufassung des § 218 diese Schutzpflicht nur mit dem Mittel des Strafrechts erfüllen könne. Das konnte und durfte es auch nicht. Wohl aber konnte und mußte bzw. kann und muß es den Gesetzgeber darauf festlegen, daß dem Rechtsgut „ungeborenes menschliches Leben" ein tatsächlich wirksamer Schutz zukommt (BVerfGE, S. 46, 65). Mit anderen Worten: „Die Mißbilligung kann anders als durch ein strafrechtliches Verbot zum Ausdruck gebracht werden, sofern die Gesamtheit der an die Stelle des Strafrechts tretenden Maßnahmen einen Schutz gewährt, der der Höhe des Rechtsguts adäquat ist, und an die Stelle des Strafrechts eine Sanktion tritt, die die Mißbilligung ebenso deutlich erkennbar macht wie das strafrechtliche Verbot."[9] Der Strafschutz kann also dann zurückgenommen werden, wenn durch andere Maßnahmen ein Schutzausgleich gewährleistet wird[10].

## Die Beratungsregelung im Indikationsmodell von 1976

Nachdem das Fristenmodell für verfassungswidrig erklärt worden war, weil es in den ersten drei Monaten der Schwangerschaft den strafrechtlichen Schutz des ungeborenen Kindes aufgegeben hatte, ohne aber einen anderen Schutzausgleich festzulegen, durch den die (rechtliche) Mißbilligung bzw. das Verbot des Schwangerschaftsabbruchs hinreichend zum Ausdruck kam, wurde der Gesetzgeber vom Bundesverfassungsgericht verpflichtet, „die Fälle des indizierten und des nicht indizierten Schwangerschaftsabbruchs näher voneinander abzugrenzen" (BVerfGE, S. 68), und erließ deshalb 1976 die bis vor kurzem geltende Indikationsregelung als neues Strafrechtsreformgesetz.

Wie im Fristenmodell, so sollte auch in der Indikationsregelung die Beratung eine besondere Schutzfunktion zugunsten des ungeborenen menschlichen Lebens ausüben. Um diese wichtige Aufgabe erfüllen zu können, hatte das Bundesverfassungsgericht 1975 als Hauptziel der Beratung gefordert, die Schwangere durch sachkundige und kompetente Personen nicht nur über die Hilfsmöglichkeiten zu informieren, sondern auch „den mütterlichen Schutzwillen dort, wo er verlorengegangen ist, wieder zu erwecken und erforderlichenfalls zu stärken..., die Schwangere an die grundsätzliche Pflicht zur Achtung des Lebensrechts des Ungeborenen zu mahnen, sie zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen... [und] auf eine Fortsetzung der Schwangerschaft hinzuwirken" (BVerfGE, S. 45, 50, 63). Da die Anweisungen des Bundesverfassungsgerichts als des höchsten Gesetzgebers verbindlich sind, zieht sich der einfache Gesetzgeber, der die Beratung nicht als ein auf den Lebensschutz hinzielendes Gespräch verbindlich vorschreibt, den Vorwurf zu, das Verfassungsgebot des Lebensschutzes zu verfehlen[11].

Genau dieser Vorwurf ist dem Gesetzgeber von 1976 zu machen, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Zunächst hatte er keineswegs die Beratung auf das Ziel des Lebensschutzes verpflichtet, sondern sich mit dem Hinweis begnügt, daß die Schwangere „über die zur Verfügung stehenden öffentlichen und privaten Hilfen für Schwangere, Mütter und Kinder..., insbesondere über solche Hilfen, die die Fortsetzung der Schwangerschaft und die Lage von Mutter und Kind erleichtern", beraten werden muß. Zweitens war kein besonderes fachliches und/oder persönliches Kompetenzerfordernis festgelegt worden, um in einem Schwangerschaftskonflikt beraten zu können; denn die Beratung durfte nicht nur eine speziell dafür qualifizierte Person einer anerkannten Beratungsstelle durchführen, sondern auch jeder Arzt, der sich „auf ... geeignete Weise über die im Einzelfall zur Verfügung stehenden Hilfen unterrichtet hat". Art und Umfang sowie Nachweis des Unterrichtetseins waren nicht geregelt. Diese „an Unbestimmtheit kaum zu überbietende Generalklausel" ermöglichte die „Umgehung des gesamten Systems der anerkannten Beratungsstellen" [12], zumal der Inhalt des Beratungsgesprächs nicht aktenkundig gemacht werden mußte [13]. Unverständlich war schließlich auch, daß der Gesetzgeber von 1976 zwar nicht zuließ, daß abbrechender und die Indikation stellender Arzt identisch sein durften, wohl aber, daß ein und derselbe Arzt beraten und die Indikation feststellen konnte. Eine Beratung, die auf die Fortsetzung der Schwangerschaft hinzuwirken versucht, kann jedoch „nicht von dem Arzt erwartet werden, der von der Schwangeren gerade zu dem Zweck aufgesucht wird, daß er das Vorliegen einer Indikation feststellt" [14].

## Die Beratung zum ungeborenen Kind im Fristenmodell seit 16. Juni 1993

Bei der anläßlich der deutschen Einheit notwendig gewordenen Reform des § 218 hatte sich der Gesetzgeber 1992 erneut für das Fristenmodell entschieden. Doch auch diesmal wurde wieder Verfassungsklage erhoben. Und auch diesmal gab das Bundesverfassungsgericht der Klage recht, entschied sich diesmal aber nicht generell gegen das Fristenmodell, sondern brachte „nur" eine wichtige Korrektur an: Eine nach Beratung erfolgte Abtreibung kann nicht innerhalb der ersten drei Schwangerschaftsmonate als rechtmäßig gelten, wie es das Parlament im August 1992 beschlossen hatte, es sei denn, es liegen besondere Rechtfertigungsgründe vor. Das Bundesverfassungsgericht stellte klar, daß auch eine Abtreibung nach Beratung während der ersten zwölf Wochen nach der Empfängnis nicht zulässig, sondern rechtswidrig, wenn auch straffrei ist. Allerdings kann der (einfache) Gesetzgeber darüber hinaus in der ihm aufgetragenen bundeseinheitlichen Neufassung des § 218 für schwerwiegende Ausnahmesituationen auch Rechtfertigungsgründe festlegen. Damit hat sich das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung vom 28. Mai 1993 für die Schwangerschaftskonfliktberatung verbunden

mit einem umfassenden Hilfsangebot als adäquate Schutzmöglichkeit ausgesprochen. Nach der Übergangsregelung des Bundesverfassungsgerichts gilt nicht mehr das Indikationsmodell, bei dem Dritte über die Straffreiheit eines Schwangerschaftsabbruchs entscheiden, sondern das Fristenmodell, bei dem die Schwangere innerhalb der ersten drei Schwangerschaftsmonate selbst entscheidet, ob sie eine rechtswidrige, aber straffreie Tötung ihres ungeborenen Kindes vornehmen läßt oder nicht.

Angesichts der Tatsache, wie wenig Niederschlag die Anforderungen des Bundesverfassungsgerichts von 1975 hinsichtlich der Beratung in der gesetzlichen Regelung von 1976 gefunden hatten, ist es nur verständlich, daß das Bundesverfassungsgericht ganz konkrete Vorschriften bezüglich Inhalt, Durchführung und Kontrolle der Beratung formuliert und als Übergangsregelung erlassen hat:

„3. (1) Die Beratung dient dem Schutz des ungeborenen Lebens. Sie hat sich von dem Bemühen leiten zu lassen, die Frau zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen und ihr Perspektiven für ein Leben mit dem Kind zu eröffnen; sie soll ihr helfen, eine verantwortliche und gewissenhafte Entscheidung zu treffen. Dabei muß der Frau bewußt sein, daß das Ungeborene in jedem Stadium der Schwangerschaft auch ihr gegenüber ein eigenes Recht auf Leben hat und daß deshalb nach der Rechtsordnung ein Schwangerschaftsabbruch nur in Ausnahmesituationen in Betracht kommen kann, wenn der Frau durch das Austragen des Kindes eine Belastung erwächst, die – vergleichbar den Fällen des § 218 a Absatz 2 und 3 des Strafgesetzbuches in der Fassung des Schwangeren- und Familienhilfegesetzes – so schwer und außergewöhnlich ist, daß sie die zumutbare Opfergrenze übersteigt.

(2) Die Beratung bietet der schwangeren Frau Rat und Hilfe. Sie trägt dazu bei, die im Zusammenhang mit der Schwangerschaft bestehende Konfliktlage zu bewältigen und einer Notlage abzuhelfen. Hierzu umfaßt die Beratung

a) das Eintreten in eine Konfliktberatung; dazu wird erwartet, daß die schwangere Frau der sie beratenden Person die Tatsachen mitteilt, derentwegen sie einen Abbruch der Schwangerschaft erwägt;

b) jede nach Sachlage erforderliche medizinische, soziale und juristische Information, 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;

c) das Angebot, die schwangere Frau bei der Geltendmachung von Ansprüchen, bei der Wohnungssuche, bei der Suche nach einer Betreuungsmöglichkeit für das Kind und bei der Fortsetzung ihrer Ausbildung zu unterstützen, sowie das Angebot einer Nachbetreuung...

(6) Die beratende Person hat in einer Weise, die keine Rückschlüsse auf die Identität der Beratenen erlaubt, in einem Protokoll das Alter, den Familienstand und die Staatsangehörigkeit der Beratenen, die Zahl ihrer Schwangerschaften, ihrer Kinder und früherer Schwangerschaftsabbrüche festzuhalten. Sie hat ferner die für den Abbruch genannten wesentlichen Gründe, die Dauer des Beratungsgespräches und gegebenenfalls die zu ihm hinzugezogenen weiteren Personen zu vermerken. Das Protokoll muß auch ausweisen, welche Informationen der Schwangeren vermittelt und welche Hilfen ihr angeboten worden sind ...

4. (2) Beratungsstellen dürfen mit Einrichtungen, in denen Schwangerschaftsabbrüche vorgenommen werden, nicht derart organisatorisch oder durch wirtschaftliche Interessen verbunden sein, daß hiernach ein materielles Interesse der Beratungseinrichtung an der Durchführung von Schwangerschaftsabbrüchen nicht auszuschließen ist. Der Arzt, der den Schwangerschaftsabbruch vornimmt, ist als Berater ausgeschlossen; er darf auch nicht der Beratungsstelle angehören, die die Beratung durchgeführt hat.

(3) Als Beratungsstelle kann nur anerkannt werden, wer für eine Beratung nach Maßgabe der Num-

mer 3 Gewähr bietet, über für eine solche Beratung in persönlicher und fachlicher Hinsicht qualifiziertes und der Zahl nach ausreichendes Personal verfügt und mit allen Stellen zusammenarbeitet, die öffentliche und private Hilfen für Mutter und Kind gewähren. Die Beratungsstellen sind verpflichtet, die ihrer Beratungstätigkeit zugrunde liegenden Maßstäbe und die dabei gesammelten Erfahrungen jährlich schriftlich niederzulegen." [15]

## Schwangerschaftskonfliktberatung zwischen Neutralität und Bevormundung

Von außen betrachtet ist das Beratungskonzept seit den 70er Jahren bis heute sozusagen das einigende Band aller 218-Reformparteien. Doch hinsichtlich des Beratungsziels gehen neuerdings die Meinungen wieder weit auseinander. Dies wiederum hängt damit zusammen, daß sich die Einstellung zu dem Tatbestand der Tötung ungeborenen menschlichen Lebens geändert hat. „Noch in den siebziger Jahren sind alle Abtreibungsreformer davon ausgegangen, daß die Tötung unschuldigen menschlichen Lebens Unrecht ist. Erschüttert war – angesichts handfester kriminalstatistischer Belege – nur der Glaube, mit Strafsanktionen allein sei ein besserer Schutz Ungeborener zu erreichen. Es bestand vielmehr unter den Reformern weitgehend Einigkeit, daß das Mittel der Konfliktberatung stärker zur Bewußtseinsbildung und damit zum effektiveren Schutz Ungeborener werde führen können. Warnende Stimmen, die diese Erwartung schon damals für illusionär hielten, fanden in der Zwischenzeit insoweit eine Bestätigung, als nach wie vor nicht nur die erschreckende Zahl der Abtreibungen zu beklagen, sondern nunmehr in weiten Kreisen der Bevölkerung auch noch das Unrechtsbewußtsein abhanden gekommen ist." [16]

Augenscheinlich wird dies unter anderem daran, daß von der Schwangerschaftskonfliktberatung immer wieder gefordert wird, das Selbstbestimmungsrecht der Frau zu achten, kaum aber, für den Lebensschutz des ungeborenen Kindes einzutreten; ja oft wird sogar der Eindruck vermittelt, als stünden sich Selbstbestimmungsrecht und Lebensschutz des ungeborenen Kindes als zwei nicht miteinander vereinbare Inhalte der Beratung gegenüber. Dabei hatte doch das Bundesverfassungsgericht schon 1975 klar zum Ausdruck gebracht, daß eine (gesetzliche) Abtreibungsregelung nur dann auf eine Strafdrohung verzichten kann und darf, wenn durch andere Maßnahmen ein Schutzausgleich gegeben ist. Ein solcher Schutzausgleich ist aber doch „nur bei einer Beratung möglich, die in ihrer Zielrichtung sich von der bisherigen Strafdrohung, also dem Schutz des ungeborenen Lebens, nicht unterscheidet. Andersherum formuliert: Überhaupt erst die Beratung zugunsten des ungeborenen Lebens schafft eine Voraussetzung dafür, daß Schwangerschaftsabbrüche ... straffrei gestellt" werden können [17].

Allerdings ist der Gesetzgeber an diesem Verlust des Unrechtsbewußtseins nicht ganz unschuldig; ja er hat sogar wesentlich dazu beigetragen, indem er den Inhalt

des Tatbestands der Abtreibung sprachlich immer mehr verwischte. War nämlich im Reichsstrafgesetzbuch von 1871 von der „Tötung der Leibesfrucht" die Rede, so schwächte der nationalsozialistische Gesetzgeber die „Tötung" zu „Abtötung" ab[18]. Das Bundesverfassungsgericht von 1975 bemerkte, daß man heute nicht mehr von „Abtötung der Leibesfrucht" spricht, sondern von „Schwangerschaftsunterbrechung" oder „Schwangerschaftsabbruch", und paßte sich diesem Sprachgebrauch an, indem es sich für den sachbezogeneren Ausdruck „Schwangerschaftsabbruch" entschied (BVerfGE, S. 46). Folglich hat auch der Gesetzgeber von 1976 die Formulierung „Abbruch der Schwangerschaft" übernommen. Der Bundesgerichtshof ist noch einen Schritt weitergegangen und hat schon wiederholt von „Unterbrechung der Schwangerschaft" gesprochen[19].

„Damit ist dem Gesetzgeber – ob bewußt oder unbewußt, sei hier dahingestellt – ein genialer semantischer Streich gelungen. Der eigentliche Tatbestand, nämlich die Tötung des ungeborenen Kindes, wird kaschiert und verharmlost, psychologische Barrieren werden abgebaut."[20] Zwar hat das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteilsspruch vom 28. Mai 1993 einen Schlußstrich unter diese Sprachverdrängung gezogen und spricht wieder von „Tötung"[21]. In der von ihm erlassenen und seit dem 16. Juni 1993 geltenden Übergangsregelung sucht man allerdings vergebens nach dieser sprachlichen Kehrtwende; dort ist doch wieder von „Schwangerschaftsabbruch" die Rede, statt daß das „Kind" beim Namen genannt und „Abtreibung" als „Tötung des ungeborenen menschlichen Lebens" bezeichnet wird. Ohne terminologische Klarstellung werden alle anderen Bemühungen, zu einer Veränderung des derzeit verbreiteten moralischen und rechtlichen Bewußtseins hinsichtlich des Tatbestands Abtreibung beizutragen, unnötig erschwert. Wie sehr aber eine Bewußtseinsänderung not tut, machen allein schon die Reaktionen auf die seit dem 16. Juni übergangsweise geltende Beratungsregelung deutlich: Kritiker reden davon, daß die Beratungsstellen nun zu „Abratungsstellen" umfunktioniert würden[22] und Beratung künftig mehr „Bedrängung als Beratung sein" werde[23], ja sie behaupten sogar: „Der vorgeschriebene Weg [zur ‚Letztverantwortung' der Frau] bedeutet die Entmündigung."[24]

Wer solche Äußerungen von sich gibt, verrät wenig rechtliche wie auch psychologische Sachkenntnis. Denn eine Beratung zugunsten des ungeborenen menschlichen Lebens hat nichts mit rechtlicher und/oder beraterischer Einseitigkeit zu tun.

Rechtlich gesehen ist der Schwangeren nicht freigestellt, sich für das Leben oder für die Tötung ihres ungeborenen Kindes zu entscheiden. Austragen oder Tötung des ungeborenen Kindes sind nicht zwei gleichrangig abzuwägende Möglichkeiten. Denn das Austragen ist die Rechtspflicht der Schwangeren, das Töten ist ein Rechtsbruch, der prinzipiell unter Strafe steht und nur dann straffrei bleibt, wenn er innerhalb von zwölf Wochen nach der Empfängnis und nach einer gesetzesentsprechenden Beratung geschieht. Auch wenn unter diesen beiden Bedingungen Straffreiheit gewährt wird, bleibt die Tötung weiterhin eine rechtswidrige Tat.

Lediglich eine aus streng medizinischen oder ähnlich schwer gelagerten Gründen indizierte Tötung des ungeborenen Kindes kann vom Gesetzgeber als rechtlich gerechtfertigt erklärt werden. Aus dieser Rechtslage folgen zwei Aufgaben für eine Schwangerschaftskonfliktberatung: Zum einen muß sie selbstverständlich der Schwangeren die gesetzlichen Voraussetzungen einer straffreien Tötung ihres ungeborenen Kindes mitteilen; damit ist aber die ratsuchende Frau noch nicht umfassend über die Rechtslage unterrichtet. Zur vollständigen Information über die gesetzliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs, zu der die Beratung verpflichtet ist, gehört auch die Aufklärung der abtreibungswilligen Frau, daß sie mit der Abtreibung eine rechtswidrige Tötung begeht. Aus dieser Rechtslage ergibt sich dann als zweite Aufgabe der Beratung, für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes einzutreten und zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen; um diese Aufgabe wirkungsvoll erfüllen zu können, ist es notwendig, daß bereits in der Beratung finanzielle, soziale und familiäre Hilfen geleistet und/oder vermittelt werden.

Psychologisch gesehen gibt es keinen isoliert betrachteten Begriff des Beratens, sondern jede Beratung erhält ihren Sinn und Inhalt erst durch ihren Gegenstand. „Bei der Drogenberatung oder Steuerberatung etwa. Oder sollen bei jenen Beratungen auch alle denkbaren Optionen Ratsuchender als Beratungsziele gleichrangig miteinfließen: auch die Option für weiteren Heroinkonsum oder für Steuerhinterziehungen? Und wie ist es mit den Eltern, die ihre Kinder mißhandelt haben und dieserhalb gerichtlich verpflichtet worden sind, eine Familienberatung aufzusuchen? Ist dann das Beratungsziel irgend etwas anderes als der Schutz von Leib, Leben und Gesundheit der Kinder? Nur bei der Schwangerenberatung soll als mögliches Beratungsziel auch eine Option für die Tötung des Kindes offengehalten bleiben!“ [25]

Darüber hinaus fließt in jede Beratung der Standpunkt des Beraters mit ein, allein schon durch die Art wie er wann auf was reagiert; mit einer ent- oder angespannten Körperhaltung, einem verständnisvollen Blick, einem fassungslosen Kopfschütteln, einem wohlwollenden Kopfnicken, einem engagierten Zuhören, einer ermutigenden Bestätigung, einer klärenden Nachfrage... Wer meint, als Berater seinen eigenen Standpunkt ausklammern zu können, ist nur scheinbar neutral und heuchelt sich und dem Ratsuchenden etwas vor. Genau das aber widerspricht den wesentlichen Voraussetzungen für eine gelingende Beratung, nämlich der Echtheit des Beraters wie auch der wertschätzenden und einfühlenden Annahme des Ratsuchenden durch den Berater.

Einerseits muß sich der Berater seiner eigenen Wertentscheidungen bewußt sein und diese transparent machen, andererseits muß er zugleich das Gespür haben, wann und wie er innerhalb des Beratungsprozesses seine eigene Wahrnehmung und Wertung der Realität dem Ratsuchenden mitteilt; von diesen beiden Faktoren hängt es entscheidend ab, ob zum Beispiel in einer Schwangerschaftskonfliktberatung „die schwangere Frau mehr zu sich selbst kommt, eine Erweiterung ihrer

Realitätswahrnehmung erfährt – was entlastend sein kann, aber auch Schmerzliches nicht ausschließt –, ob sie also an Freiheit gewinnt oder ob in einer solchen Begegnung Fremdbestimmung, Bevormundung, ja Manipulation erfahren wird oder die Schwangere darin schlichtweg überfordert wird. Nur wenn die schwangere Frau erlebt, daß ihr in der Beratung Respekt vor ihrer persönlichen Verantwortung, Verstehen ihrer Konfliktlage und Schutz ihrer psychischen Stabilität gewährt werden, kann Beratung überhaupt dazu angetan sein, die Fähigkeit dieser Frau zu stärken, auch das in ihr wachsende Leben zu respektieren und zu schützen."[26]

Nicht eine Schein-Neutralität des Beraters bewahrt die Beratung davor, zum Zwang oder zur Manipulation zu werden, sondern allein die Fähigkeit des Beraters, so für den Gegenstand seiner Beratung einzutreten, daß ihm zugleich genügend Nähe zu den Problemen des Ratsuchenden wie auch genügend Distanz zu dessen Selbstbestimmung gelingt[27]. Nur so kann die Beratung ihrem Auftrag wie auch der Würde des Ratsuchenden gerecht werden.

## ANMERKUNGEN

[1] A. Eser, Schwangerschaftsabbruch: d. rechtl. Rahmen, in: Sterilisation u. Schwangerschaftsabbruch. Eine Orientierungshilfe zu med., psychol. u. rechtl. Fragen, hrsg. v. A. Eser, H. A. Hirsch (Stuttgart 1980) 106.

[2] P. Wilkitzki, Ch. Lauritzen, Schwangerschaftsabbruch i. d. BR Deutschland (Heidelberg 1981) 5.

[3] Entsch. d. Reichsgerichts in Strafsachen 61, 242.

[4] C. Roxin, Entwickl. u. Stand d. gesetzl. Regelung d. Schwangerschaftsabbruchs, in: Schwangerschaftsabbruch als indiv. u. ges. Problem, hrsg. v. F. Böckle (Düsseldorf 1981) 13f.; vgl. § 14 d. Ges. z. Verhütung erbkranken Nachwuchses (ErbGesG) v. 14. 7. 1933 (RGBl I 529ff.) bzw. d. Neufassung v. 26. 6. 1953 (ebd. I 773); § 10a ErbGesG.

[5] F. Graf v. Westfalen, Soll die Abtr. künftig strafbar sein? in: J. Gründel, Abtr. – pro u. contra (Innsbruck 1971) 70.

[6] C. Belling, Ist die Rechtfertigungsthese zu § 218a StGB haltbar? Zur Rechtsnatur d. sog. Abtr. (Berlin 1987) 48f.

[7] BVerfGE, hier u. i. folg. Bd. 39, 1. Urteil. [8] Belling 49.

[9] P.-J. Fietz, B. Steinschulte, M. Brinsa, Die zynische Gesellschaft – Worum geht es i. d. Abtreibungsdiskussion wirklich?, in: Auf Leben u. Tod. Abtr. i. d. Diskussion, hrsg. v. P. Hoffacker u. a. (Bergisch Gladbach [5]1991) 350.

[10] H. Tröndle, Preisgabe e. Reformziels. Zur Schwangerschaftskonfliktberatung, ebd. 202; Rechtl. Probleme d. Schwangerschaftsabbruchs, hrsg. v. G. Hirsch, W. Weißauer (Erlangen 1977) 31.

[11] U. Steiner, Pflicht z. Nachbesserung. Das geltende Abtreibungsrecht auf d. verfassungsrechtl. Prüfstand, in: Hoffacker 166. [12] Hirsch, Weißauer 40.

[13] K. Lackner, Strafgesetzbuch m. Erläuterungen (München [19]1991) 976, Rdn. 4; E. Dreher, H. Tröndle, Strafgesetzbuch u. Nebengesetze (München [45]1991) 1176, Rdn. 1.

[14] Steiner 162; z. d. Mängeln d. Beratungsregelung v. 1976 auch: R. Beckmann u. a., Abtr. i. d. Diskussion. Fünfzig Behauptungen u. ihre Widerlegung (Krefeld 1991) 70–73.

[15] FAZ 29. 5. 1993, 3. [16] Tröndle 192. [17] Ebd. 200.

[18] Verordn. z. Schutz v. Ehe, Fam. u. Mutterschaft v. 9. 3. 1943 (RGBl I 140f.) u. d. Durchf.VO v. 18. 3. 1943 (ebd. 169ff.). [19] Entsch. d. BGH i. Zivils. 86, 240ff. (Leitsatz S. 240); 89, 95ff. (Leitsatz a, S. 95).

[20] Belling 2; H. Tröndle, Votum zugunsten e. verfassungskonformen Regelung, in: § 218 i. vereint. Deutschland. Die Gutachten der strafrechtl. Sachverständigen im Anhörungsverfahren d. Dt. Bundestages, hrsg. v. J. Baumann u. a. (Tübingen 1992) 185.

[21] J. Isensee in: RhM 3. 6. 1993, 4. [22] U. Knapp in: Fr. Rschau 29. 5. 1993, 4.

[23] J. Prantl in: SZ 29./30./31. 5. 1993, 4. [24] Ch. Hanewinckel in: Die Zeit 4. 6. 1993, 4. [25] Tröndle, Preisgabe 203.

[26] E. Mackscheidt, Mitmachen oder aussteigen? Zur Pflichtberatung in kath. Trägerschaft, in: Herausforderung Schwangerschaftsabbruch. Fakten – Argumente – Perspektiven, hrsg. v. J. Reiter, R. Keller (Freiburg 1992) 261.

[27] D. u. I. Mieth, Schwangerschaftsabbruch. Die Herausforderung u. d. Alternative (Freiburg 1991) 105.

# UMSCHAU

## Brautbriefe aus dem Gefängnis

### Der Briefwechsel Dietrich Bonhoeffer – Maria von Wedemeyer

Der Briefwechsel zwischen Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) und seiner Verlobten Maria von Wedemeyer (1924–1977)[1] berichtet nicht nur die Konfession einer großen Liebe; er enthält zugleich die Spiegelung eines unmenschlichen Terrorsystems im privaten Bereich als aufregende Zeitgeschichte; er offenbart auch die Kraft von Bonhoeffers der Welt zugewandter Theologie, die sich in der Extremsituation bewährt.

Die Geschichte der Verlobten scheint wie erfunden. Der bereits 37jährige, angesehene protestantische Theologe Dietrich Bonhoeffer wählt in Liebe ein junges Mädchen mit 18 Jahren zu seiner Braut. Diese ungewöhnliche Zuwendung erregt die Verwunderung der Verwandtschaft. Der Kriegstod von Marias Vater – er fällt am 22. August 1942 an der Ostfront – legt ein Trauerjahr nahe, das in der Tat eher als eine Zeit der Prüfung gedacht ist. Was sachte und scheu begann, wird bald auf eine unglaubliche Probe gestellt. Dietrich Bonhoeffer wird am 5. April 1943 wegen konspirativer Unternehmungen in der Berliner Zentrale des militärischen Abschirmdienstes (Amt Canaris) verhaftet. Fortan sitzt er als Untersuchungsgefangener über eineinhalb Jahre im Militärgefängnis Berlin-Tegel. Ein tiefer Einschnitt in der Beziehung zwischen beiden! Wird ihre Liebe dieser Prüfung standhalten? Wie werden sie Einsamkeit und Zweifel, Sehnsucht und Ungeduld, die Frage nach einem Gott, der solche Wege der Erwartung führt, bestehen? Der Briefwechsel zwischen 7. Mai 1943 und 19. Februar 1945 deutet zumindest verhalten an, was die Verlobten Glück und Unglück gemeinsam tragen ließ; denn in diesen Jahren werden sie sich nur bei Sprechstunden im Gefängnis Tegel sehen und sprechen, werden sie ihre innigen Gefühle verschlüsselt in offiziellen Briefen, etwas offener in geschmuggelten Kassibern sich gegenseitig mitteilen können. Auch diese Briefe beweisen, daß Gefängnisse keineswegs so dicht und undurchdringlich sind, wie sie von außen vermuten lassen. Gedanken der Liebe überspringen die Mauern, durchschlüpfen gleichsam in geschmuggelten Briefen alle noch so eng geknüpften Gitter.

Die Briefe setzen ein mit einem Wort Bonhoeffers vom 14. April 1943 an seine Eltern: „Nun könnt Ihr Euch denken, daß mir meine Braut in dieser Zeit besonders leid tut“ (4). Die Antwort Marias vom 7. Mai 1943 stellt klar: „Sei nicht traurig, Dietrich, auch nicht, wenn Du an mich denkst. Glaub nur, daß ich sehr tapfer sein will“ (5). Damit ist das Thema genannt, das dann in dialogischer Beziehung durch die langen Jahre hin abgewandelt wird. In den Briefen wird spürbar, daß die unterschiedlichen Entbehrungen gemeinsam getragen werden: sei es der Mangel an Geborgenheit in Bombennächten, seien es die Defizite am Wissen umeinander, sei es der Verzicht auf die herzliche, sinnenhafte Begegnung. Immer wieder wird der aktuelle Hintergrund der Beziehung beschworen: der Krieg, die Verfolgung, der Terror, die Konfrontation mit einem System, in dem das Leben eines einzelnen nichts mehr zählt. Wie sehr müssen gerade diese beiden „einzelnen“ unter solcher allgemeiner Geringschätzung gelitten haben.

Beide verfangen sich gedanklich immer wieder in Heiratsplänen, träumen von der Hochzeitsreise; Maria spricht von der Aussteuer und denkt sich aus, wie eine hoffentlich bald gemeinsam zu beziehende, behagliche Wohnung eingerichtet und geschmückt sein könnte. Aber: Einstweilen lebt ihr Verlobter in der Gefängniszelle. Maria möchte deshalb gern sein Schicksal teilen und entwickelt in der der Liebe eigenen Phantasie eine herrliche Übung: „Ich habe einen Kreidestrich um mein Bett gezogen etwa in der Größe Deiner Zelle. Ein Tisch und ein Stuhl steht da, so wie ich es mir vorstelle. Und wenn ich da sitze, glaube

ich schon beinah, ich wäre bei Dir" (26. 4. 1944; 174).

Wie ein Cantus firmus zieht sich – mehr als die Erinnerungen an die beiden Familien und an die Heimat in Pätzig (Kreis Königsberg) oder in Berlin – die religiöse Thematik durch den Briefwechsel. Maria liest in Dietrichs Büchern. Jung wie sie ist, versteht sie manches nicht. Sie nimmt sich vor, ihn zu fragen. Und: „Am meisten lieb ich ‚Schöpfung und Fall'." Es ist die theologische Auslegung von Genesis 1–3, 1933 in München im Verlag Chr. Kaiser erschienen. Doch sie gesteht ein: „Obgleich ich auch da vieles nicht verstehen kann" (11). Aber solche Auseinandersetzungen über theologische Probleme werden immer wieder in die alltägliche Praxis des Glaubens zurückgenommen. Er schreibt: „Täglich überwältigt es mich aufs neue, wie unverdient ich solches Glück erfuhr, und täglich bewegt es mich tief, in eine wie harte Schule Gott Dich im letzten Jahr genommen hat, und wie es offenbar sein Wille ist, daß ich Dir, kaum daß wir uns kennen, Leid und Kummer zufügen muß, damit unsere Liebe zueinander den rechten Grund und die rechte Tragkraft bekommt." Dann spricht Bonhoeffer über ihre Ehe: „Unsere Ehe soll ein Ja zu Gottes Erde sein, sie soll uns den Mut, auf der Erde etwas zu schaffen und zu wirken, stärken. Ich fürchte, daß die Christen, die nur mit einem Bein auf der Erde zu stehen wagen, auch nur mit einem Bein im Himmel stehen" (9. 4. 1943; 38).

Über das „Warum" (44) hinaus finden beide Trost aus dem Wort Gottes, in den Losungen. Ihre zwar getrennte, aber doch gemeinsame Lesung am frühen Morgen verbindet sie innig (49). Als Dietrich den Verdacht äußert, ihr Leben sei einfacher und leichter gewesen, wenn sie ihn nicht kennengelernt hätte, bleibt sie standhaft: „Dietrich, keine Stunde seit ich Dich kenne möchte ich ungeschehen machen, kein Gedanke, keine Träne und kein glückliches Lachen" (65).

Die weltliche Rede von Gott leitet auch immer an, die Monate im Gefängnis „nicht als ein ‚Leid' anzusehen" (147); denn: „Gott teilt die Aufgaben anders aus, als wir es uns wünschen" (148). Daher wird alles zu Gottes Geschenk: „Gott muß Dich sehr lieb haben, daß er dies über Dich kommen ließ, er nahm Dir viel, um Dir noch mehr zu schenken. Und mich hat er auch lieb, weil er es mir schenkte, daß ich mich vor einem Jahr mit Dir verloben durfte – er gab es zur rechten Zeit, nicht wahr. Denk, wenn wir diese Zeit getrennt und innerlich allein durchleben müßten" (148). So schreibt Maria am 7. März 1944. Der Satz könnte in gleicher Weise von Dietrich stammen.

Dieses religiöse Einverständnis hält die langen Jahre stand: der zermürbenden Erwartung der Freiheit, der Gefährdung der Entfremdung, der immer wieder vergeblichen Sehnsucht, sich in die Arme zu schließen (150). Bonhoeffer weist darauf hin: „Im Alltäglichen ist Gott" (153). Auch in dieser Entsagung und in den Plänen, die von ihm zunichte gemacht werden, „um seine besseren Pläne mit uns durchzusetzen" (170).

Ein Zwischenakt der Auseinandersetzung geht um die Frömmigkeit der Berneuchener Bewegung, die eine sakramentale Erneuerung der evangelischen Kirche anstrebte. Maria begegnet ihr in der Passions- und Osterwoche 1944 im Schloß Bundorf (Unterfranken). Auf Marias betroffen machende Berichte antwortet Bonhoeffer entschieden: „Ich will nicht Christ und Berneuchener, sondern Christ und ein freier Mensch sein; und darin allerdings wünschte ich sehr, daß wir einig wären... Wir wollen Christus gehorchen und gehören, sonst niemanden!" (176) Grund für dieses klare Wort ist: „Alles Stilmäßige ist dem Glauben fremd." Und wenn man sich daran erinnert, daß Bonhoeffer nur dem einräumte, Choral zu singen, der auch für verfolgte Juden lauter redete, leuchtet ein: Bonhoeffers Frömmigkeit konnte nicht neben der realen Welt ihren Platz finden. Seine Forderung an Maria ergibt sich aus Konsequenz.

Höhepunkte, in denen sich Bonhoeffer auch in poetischer Form äußert, sind die drei Gedichte Vergangenheit (Anfang Juni 1944; 192–194), Jona (5. 10. 1944; 205 f.), Von guten Mächten (19. 12. 1944; 209). Im ersten Gedicht bedenkt Bonhoeffer seine Lebensgeschichte, die auch seine Liebesgeschichte ist, und zieht die Summe: „Faß' im Vergangenen Gottes Vergebung und Güte, bete, daß Gott dich heute und morgen behüte" (194). Er blickt also in die Zukunft; denn in der Vergebung ist die Vergangenheit vergangen. Im „Jona" spiegelt sich ein gescheiterter Fluchtplan, der nach dem mißlungenen Attentat auf Adolf Hitler, das auch die Überlebensaussichten Bonhoeffers

verschlechterte, ausgedacht worden war. Bonhoeffer versetzt sich in den Propheten Jona auf der Flucht vor Gottes Sendung. Er macht sich ahnungsvoll das Schicksal des Propheten zu eigen. Er schreibt: Die Schiffer „zitterten. Doch dann mit starken Händen verstießen sie den Schuldigen. Da stand das Meer" (206). Offensichtlich geht der Weg der Sendung – gemäß dem Willen Gottes – auch (nur?) durch das Opfer.

Ein letztes Wort an Maria sendet Bonhoeffer aus dem Kellergefängnis des Reichssicherheitshauptamts in der Prinz-Albrecht-Straße, in das er am 8. Oktober 1944 verlegt wurde. In den „Zossener Akten" hatte man alle Unterlagen des Abwehrdienstes (Amt Canaris) gefunden, wo auch Bonhoeffers Beteiligung bei diesen konspirativen Bemühungen aktenkundig belegt war. Dem letzten Brief an die Verlobte legte er das tröstliche Gedicht bei, das mit dem Vers schließt: „Von guten Mächten wunderbar geborgen erwarten wir getrost, was kommen mag. Gott ist mit uns am Abend und am Morgen und ganz gewiß an jedem neuen Tag" (209). Mit diesem Vertrauen in den nahen Gott endet der Briefwechsel von seiten Bonhoeffers.

Maria versucht noch einmal durch die Trümmer Berlins zu ihrem Verlobten zu kommen. Sie dringt bis zum SS-Standartenführer Walter Huppenkothen vor, erhält aber keine Erlaubnis zum Wiedersehen. Nach langen Monaten der Ungewißheit erfährt sie erst im Juni 1945 vom Tod Dietrich Bonhoeffers. Er war am 7. Februar 1945 in das KZ Buchenwald, am 3. April nach Schönberg im Bayerischen Wald gebracht worden. Am 5. April 1945 verfügt Hitler, nachdem auch die Tagebücher des Admirals Canaris der Gestapo bekanntgeworden waren, den „Verrätern aus dem Amt Canaris" einen kurzen Prozeß zu machen. Am 8. April 1945 findet in Flossenbürg das Standgericht statt. Am nächsten frühen Morgen wird Dietrich Bonhoeffer am Galgen hingerichtet. Mit ihm sterben: Wilhelm Canaris, Ludwig Gehre, Hans Oster, Karl Sack, Theodor Strünck (213).

Maria war allerdings Wochen zuvor auf der Suche nach Dietrich in Flossenbürg gewesen. In einer Postkarte aus Flossenbürg schreibt sie am 19. Februar 1945 an ihre Mutter: „Leider ist meine ganze Reise nach Bundorf und Flossenbürg völlig zwecklos gewesen. Dietrich ist gar nicht da. Wer weiß, wo er steckt. In Berlin sagt man es mir nicht und in Flossenbürg wissen sie es nicht. Ein ziemlich hoffnungsloser Fall. Aber was soll ich jetzt machen... Wenn ich sogar nicht mal mehr für Dietrich sorgen kann" (214).

Das Zeugnis dieser in Gott grundgelegten Sorge – in allen Wandlungen zweier Herzen – macht diesen sorgfältig edierten Briefwechsel zu einem Dokument des Glaubens zwischen „Widerstand und Ergebung", nicht zuletzt aber auch zu einer Herausforderung an eine Generation, die sich postmodern mit einer „kleinen Moral" (J. B. Metz) abfindet, weil sie keine Maßstäbe mehr kennt, weil sie ihre eigentlichen Sehnsüchte nicht mehr zum Zug kommen läßt, weil sie ihre Vorbilder – auch und gerade die in diesem Briefwechsel bekannt gewordenen – mit Trivialitäten verstellt. Der Briefwechsel zwischen Dietrich Bonhoeffer und Maria von Wedemeyer erscheint zur rechten Zeit. Er unterstreicht erneut den Anspruch Bonhoeffers an Christen und Nichtchristen.

*Roman Bleistein SJ*

[1] Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer – Maria von Wedemeyer 1943–1945. Hrsg. v. Ruth-Alice v. Bismarck u. Ulrich Kabitz. München: Beck 1993. 306 S. Lw 48,–.

## Wirtschaftsethik

„Noch in meiner Jugend war die Meinung weit verbreitet, ... Wirtschaft und Ethik stünden in begrifflichem Widerspruch zueinander", so der Nestor der katholischen Soziallehre, Oswald von Nell-Breuning (in: Theologie und Philosophie 61, 1986, 459f.). Aber gerade das Gegenteil ist heute der Fall: Aus der Einsicht heraus, daß Wirtschaft im Dienst von Ethik stehen kann und umgekehrt, beginnt sich eine eigenständige Disziplin zu etablieren, die Wirtschaftsethik. Historisch korrekt muß man den Beginn der wissenschaftlichen Reflexion von ökonomischen Ordnungsstrukturen mit der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts ansetzen. Die katholische Soziallehre

hat es sich seither zur Aufgabe gemacht, bestehende politische und ökonomische Strukturen auf ihren ethischen Sinn hin zu befragen und konstruktive Problemlösungsstrategien zur Verbesserung der gesellschaftlichen Ordnung vorzuschlagen; mit anderen Worten, es handelt sich um die kritische Anfrage der christlichen Botschaft an die soziale Wirklichkeit der Gegenwart.

Die „Wirtschaftsethik . . . befaßt sich mit der Frage, welche moralischen Normen und Ideale unter den Bedingungen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft zur Geltung gebracht werden können". So beschreibt Karl Homann, Inhaber des einzigen Lehrstuhls für Wirtschaftsethik in Deutschland, die Problemstellung (Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992, 14). Wörtlich genommen würde das bedeuten, daß seriöse Wirtschaftsethik eine methodische Brücke zwischen eher analytisch ausgerichteter sozialwissenschaftlicher Forschung und normativer Ethik schlagen wird. Diese paradigmatische Vermittlung gelingt jedoch in den seltensten Fällen, denn das gegenwärtige Spektrum wirtschaftsethischer Ansätze reicht von ideologisch motivierter Fundamentalkritik, moralisierenden Bevormundungsversuchen über empirisch uninformierte Idealisierungen bis hin zu ökonomistischen Festschreibungen des Status quo, die auf einem Verständnis der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften als wertfreier Wissenschaften beruhen.

Die Aufgabe, mit Hilfe einer integrativen Theorie, die positive Forschungsergebnisse und normative Ziele verbindet, tatsächlich zur Humanisierung gesellschaftlicher Strukturen beizutragen, stellt eine Herausforderung dar, mit der sich das im April 1993 erschienene Lexikon der Wirtschaftsethik auseinandersetzt[1].

Das Herausgeberkollegium (George Enderle, Karl Homann, Martin Honecker, Walter Kerber, Horst Steinmann) und zahlreiche Autoren machen deutlich, aus welchen unterschiedlichen Perspektiven die gegenwärtige Diskussion geführt wird. Betriebs- und Volkswirte, Philosophen, evangelische und katholische Sozialethiker haben an einer Synthese wirtschaftsethischer Forschung gearbeitet, was jedoch an einigen Stellen widersprüchliche Aussagen nicht verhindern konnte (z. B. die Artikel über Gerechtigkeitsbegriff und Recht; in letzterem wird Gerechtigkeit als ein reines Ergebnis der Rechtsordnung gesehen).

In einer Kernthese über eine Wirtschaftsethik der Moderne stimmen die Autoren des Lexikons weitgehend überein: Die wesentlichen Probleme liegen bei der Gestaltung der *Rahmenordnung* einzelner Gesellschaften und der Weltgesellschaft als ganzer. Wirtschaftsethik ist deshalb als Struktur- bzw. Ordnungsethik zu verstehen, in der moralische Einsichten auf die anonymen Kontexte einer modernen Großgesellschaft übertragen werden. Ethik muß also, wie Martin Honecker betont, auch immer die Ergebnisse einer umfassenden Kultur- und Gesellschaftswissenschaft berücksichtigen. Dabei werden sich geeignete institutionelle Normen auch durch ihren ökonomischen Sinn auszeichnen: Sie sind wettbewerbsneutral einzuführen, das heißt, sie müssen verhindern, daß moralisch handelnde Wettbewerber benachteiligt werden; denn diese sollen zu kollektiv richtigen Ergebnissen angereizt werden, ohne daß sie gegen die Systemerfordernisse einer konstitutionellen Demokratie und einer freien Marktwirtschaft ankämpfen müssen.

In einer anonymen Leistungsgesellschaft überfordern individuelle Gewissensappelle Einzelpersonen sehr schnell, wenn sie für moralisches Handeln ökonomisch bestraft werden. Insbesondere wenn der einzelne sich in einer Wettbewerbssituation befindet, kann er strukturelle Probleme nicht kompensieren, sondern muß dem Konkurrenzprinzip folgen. Der Grund liegt erstens darin, daß der einzelne in einer konkreten Situation nicht mehr überschauen kann, ob seine Maxime nach Kant eine allgemeine Gesetzmäßigkeit darstellt, weil er die weitreichenden Folgen seiner Handlung kaum mehr kalkulieren kann. Zweitens ist für die Lösung von globalen politisch-ethischen Problemen das Zusammenwirken aller Interaktionspartner von Bedeutung, welches jedoch nur berechenbar ist, wenn wechselseitige Verhaltenssicherheiten garantiert werden.

Gesellschaftliche Normen werden also sinnvoll in der Rahmenordnung etabliert und so formuliert, daß sie Anreizstrukturen für ethisch wünschbare Ergebnisse darstellen, indem sie normgerechtes Verhalten von Einzelpersonen honorieren. Diese positive Formulierung ist mit Bedacht gewählt, weil freiwillige Leistungen, gerade

wenn sie aus eigenem Interesse und Nützlichkeitsüberlegungen geschehen, ungleich effektiver und dauerhafter zu ethisch wünschbaren kollektiven Ergebnissen führen als externe Verpflichtungen, die aus ethischen Geltungsansprüchen und moralischen Verboten resultieren. Diesen Handelnden die Moralität abzusprechen, weil sie immer auch eigennützige Ziele mitverfolgen, wäre fatal. Eine Rahmenordnung kann nämlich auch dann ethisch sinnvoll sein, wenn sie durch nichtintendierte Folgen intendierter Handlungen zustande kommt.

In vorliegendem Lexikon wird dennoch deutlich, daß der Zusammenhang von Ordnungsethik und Individual- bzw. Personalmoral auch für die Wirtschaftsethik von großer Bedeutung ist. Insbesondere ist dies dann der Fall, wenn Markt- und Politikversagen vorliegen oder wenn im Rahmen des Wettbewerbs gewissermaßen moralfreie Räume entstehen, die durch die Rahmenordnung nicht oder noch nicht abgedeckt werden. Die Ökonomik kennt hier beispielsweise das Problem, daß Wirtschaftsteilnehmer auf Kosten anderer trittbrettfahren und öffentliche Güter benutzen, ohne diese zu bezahlen. Außerdem ist es möglich, daß Unternehmen negative externe Effekte für andere Wirtschaftsteilnehmer oder für die Gesellschaft als ganze verursachen, ohne dafür bestraft zu werden.

Nicht alle Probleme können mit Hilfe von Ordnungspolitik und geeigneter Ökonomik gelöst werden. Hier ist die Unternehmensethik gefragt. Horst Steinmann sieht die Aufgabe von Unternehmen neben dem betriebswirtschaftlichen Ziel der Gewinnmaximierung auch darin, einen eigenständigen Beitrag zu sozialverträglichem Handeln zu leisten dadurch, daß Unternehmen das Gewinnprinzip situationsgerecht anwenden und sich selbst dazu verpflichten, den gesellschaftlichen Frieden zu erhalten. Die ethische Verantwortung von Unternehmen liegt auf drei Ebenen: im Bereich der Mitarbeiterführung, der Mitgestaltung von geeigneter Ordnungspolitik und der Interaktion mit gesellschaftlichen Bezugsgruppen, die die Werte und die Kultur einer Gesellschaft repräsentieren.

Diese Schnittstellen von Unternehmung und Gesellschaft erfordern Dialogprozesse, die Interessenkonflikte dauerhaft lösen und die gesellschaftliche Akzeptanz wirtschaftlicher Unternehmungen garantieren. Dazu können Branchenvereinbarungen, werbewirksame moralische Vorleistungen, ordnungspolitische Initiativen und gesellschaftspolitische Aufklärungsaktivitäten der Unternehmen dienen, die sich fast immer langfristig nicht nur für die Unternehmen, sondern auch für die Gesellschaft als ganze auszahlen. Denn ohne eine funktionierende und wettbewerbsfähige Wirtschaft wird es keine Steuereinnahmen zur sozialen Umverteilung und auch keine weiteren Arbeitsplätze geben, ebenso wie umgekehrt Unternehmen ohne die gesellschaftliche Akzeptanz nicht mit einer unternehmensfreundlichen Wirtschaftspolitik und mit zufriedenen Konsumenten rechnen können.

Die strukturellen weltwirtschaftlichen Probleme kann auch die Unternehmensethik nicht lösen. Das Lexikon der Wirtschaftsethik spricht in diesem Zusammenhang wesentliche globale Konfliktfelder an, die bisher ungelöst sind: die Weltwirtschaftsordnung, die Frage nach den geeigneten Wirtschaftssystemen, die internationalen Wirtschaftsbeziehungen von Staaten und transnationalen Korporationen, die Problematik der Verarmung von Entwicklungsländern, verbunden mit der Bevölkerungsexplosion, und das ökologische Dilemma.

Johannes Müller nennt beispielsweise einige ökonomische Gründe für die Benachteiligung von Entwicklungsländern in der Weltwirtschaftsordnung: Handelsprotektionismus der westlichen Industrienationen – allen voran die Europäische Gemeinschaft –, hohe Zollschranken gegen Billigimporte, nationale Hochzinspolitik als Folge von Haushaltsdefiziten der Industrieländer und überhöhte Patent- und Lizenzgebühren von transnationalen Korporationen. Alle diese Bedingungsfaktoren wirken kontraproduktiv für die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung von Entwicklungsländern und langfristig auch für die Industrienationen selbst. Allerdings ist es auch eine Wunschvorstellung neoklassischer Ökonomen, daß die strukturellen Probleme allein durch weltweiten Freihandel zu lösen wären. Dazu haben sich die ökonomischen Machtverhältnisse, die technischen Kenntnisse und die Besitz- und Verfügungsrechte wichtiger Ressourcen und Produktionsfaktoren bereits allzusehr verfestigt.

Es herrscht Konsens unter den Autoren des Lexikons, daß eine tiefgreifende Strukturreform der Weltwirtschaftsordnung ansteht, die nationale Egoismen – wie wir es bei den derzeitigen GATT-Verhandlungen sehen – ausschließt; denn durch die zunehmenden Interdependenzen der wirtschaftlichen Tauschbeziehungen, der ökologischen Langzeitschäden und der Bevölkerungsexplosion, die wiederum enorme Migrationsbewegungen nach sich zieht, besitzen auch wirtschaftlich schwache Völker das Potential, um das ökonomische, ökologische, politische und soziale Gleichgewicht der Völkergemeinschaft zu stören. Weltweite Solidarität wird angesichts der Tatsache gegenseitiger Abhängigkeiten zu einer Bedingung der Möglichkeit für das langfristige Überleben aller, auch der Industrienationen.

In diesem Punkt wird das Solidaritätsprinzip der katholischen Soziallehre im Rahmen der Wirtschaftsethik zum Überlebensprinzip. Solidarität kann jedoch nicht gegen die moderne Ökonomik, sondern nur mit ihr und durch sie umgesetzt werden. Nach Walter Kerber hat die katholische Soziallehre das Wettbewerbsprinzip im Rahmen einer sozialen Marktwirtschaft mit der Sozialenzyklika „Centesimus annus" bereits anerkannt, scheint also versöhnt mit dem Gedanken, daß eine marktwirtschaftliche Ordnung zur Problemlösung beitragen kann. Sicherlich wird eine christlich motivierte Sozialethik nur eine *soziale* Marktwirtschaft würdigen können, die extreme soziale Härten ordnungspolitisch zu verhindern weiß. Diese sozial- und wirtschaftspolitische Leistung erbringen bisher nur die westlichen Industrienationen für ihre eigene Bevölkerung.

Eine international funktionsfähige soziale Marktwirtschaft ist noch lange nicht in Sicht, weil die entsprechende weltweite Rahmenordnung aussteht. Institutionen wie die Vereinten Nationen, die Weltbank, der Internationale Währungsfonds, die FAO und GATT sind Vorstufen zu internationalem Ausgleich, stellen aber noch keine dauerhafte, übergreifende Gesamtordnung für Humanität dar. Angesichts der Tatsache, daß weltweit mindestens eine Milliarde Menschen in absoluter Armut leben, kann das Ziel nur in einer sozial- und umweltverträglichen nachhaltigen Entwicklung für alle liegen. Was die Leitidee der Solidarität aller ethisch einzuklagen versucht, kann auch funktional rekonstruiert werden. Es ist nicht nur ethisch geboten, sondern langfristig von Vorteil, die Ordnungssysteme so zu gestalten, daß alle von ökonomischen Produktions- und Tauschhandlungen profitieren. Alois Baumgartner und Wilhelm Korff drücken diese Überlegung so aus: „Die Zukunft der Menschheit entscheidet sich an der Frage ihrer Bereitschaft und Fähigkeit zur Solidarität" (in dieser Zschr. 208, 1990, 224). Die Mittel, durch die Solidarität praktiziert werden soll, sind jedoch – auch im Lexikon der Wirtschaftsethik – nach wie vor umstritten.

*Elke Mack*

[1] Lexikon der Wirtschaftsethik. Hrsg. v. George Enderle, Karl Homann, Martin Honecker, Walter Kerber. Freiburg: Herder 1993. 1382 Sp. Lw. 158,–.

# BESPRECHUNGEN

## Geschichte

PAUL, Eugen: *Geschichte der christlichen Erziehung*. Bd. 1: Antike und Mittelalter. Freiburg: Herder 1993. 360 S. Lw. 78,– (Subskr. 68,–).

In einer Zeit des tiefgreifenden Umbruchs in der Kirche sich auf die Geschichte der christlichen Erziehung zurückzubesinnen, eröffnet eher Wege in die Zukunft als eintönige Klagen über die Situation. Eine solche Einsicht gibt dem Werk von E. Paul, Professor für Religionspädagogik in Augsburg, ein besonderes Gewicht. Der vorliegende erste Band behandelt die Antike und das Mittelalter. Wohltuend ist, daß Paul die Forschungslücken über den großen Zeitraum weder beschönigt noch durch Pauschalierungen übertüncht. Deshalb sind immer wieder Formulierungen zu finden wie „eine Gesamtschau kann nicht geleistet werden" oder „man weiß noch zu wenig". Damit gerät das bereits Erforschte um so mehr in den Blick. Dies reicht aus, um diese Grundlinien aufzuweisen:

Es zeigt sich immer eine Rückbindung der christlichen Erziehung an die allgemeine soziale Situation, an Bildung und Kultur der jeweiligen Zeit. Paul sieht sich dabei immer mit der modernen Sozialgeschichte der Kindheit (vgl. Philippe Ariès) konfrontiert, die mit suggestiven Texten über die Forschungsdefizite hinwegzutäuschen suchte. Paul sieht die christliche Erziehung auch immer in Abhängigkeit von der zeitgenössischen Theologie und vom seelsorglichen Umgang mit den Erwachsenen. Dennoch ist festzuhalten: Kinder und Jugendliche standen im Blickfeld der Kirche immer an herausragender Stelle. Die ausgezeichneten Exkurse etwa über das katechetische Konzept Augustins (93–101) und über dessen (teilweise überschätztes) Einwirken auf das Mittelalter (220–225) oder über den Dekalog in Unterweisung und Seelsorge (und da auch konfessionsspezifische Sichten der Geschichte) (188 bis 198) sind Miniaturen gelehrter Forschung und werfen zugleich Schlaglichter auf den derzeitigen Problemstand. Endlich scheint es nicht der historischen Absicht abträglich zu sein, mit modernen Begriffen wie „Sozialisation" oder „Freizeit" einen Zugang zu Inhalt und Methode der christlichen Erziehung in der Vergangenheit zu suchen; denn der Verfasser läßt sich auch bei diesen eher heuristischen Begriffen von seiner Gebundenheit an die historischen Quellen nicht abbringen. Der moderne Begriff eröffnet eine neue Wahrnehmung für das Geschehen in der Vergangenheit.

Der Gesamteindruck dieser Darstellung wäre auf die Kurzformel zu bringen: Christliche Erziehung wird immer von der sozialen und kirchlichen Gesamtsituation mitgeprägt und ist von den großen Themen der Zeit nicht ablösbar – eine Erkenntnis, die die heutige Religionspädagogik vor jeder ekklesialen Fixierung bewahren könnte. Das Buch ist in Registern und Verzeichnissen vorbildlich. Den zweiten Band kann man nur mit Spannung erwarten. *R. Bleistein SJ*

*Fürstinnen und Städterinnen.* Frauen im Mittelalter. Hrsg. v. Gerald BEYREUTHER, Barbara PÄTZOLD, Erika UITZ. Freiburg: Herder 1993. 352 S. Lw. 58,–.

Ein Einblick in das vielschichtige Zusammenwirken zwischen je einzigartigen Frauenpersönlichkeiten und ihrer jeweiligen ökonomisch-politisch-kulturellen Zeit erwartet den Leser dieses Sammelbands. Der zeitliche Bogen spannt sich von 1200 bis knapp in das 16. Jahrhundert hinein. Ich folge der sozialen Leiter und beginne an der Spitze: Von der geschätzten Eleonore, aus portugiesischem Königshaus (1434–1467), Gemahlin Kaiser Friedrichs III., zur anmutigen, aber ungeliebten Elisabeth (1370–1420), der dritten Ehefrau König Jagiellos von Polen, erstreckt sich das Panorama. Es schließt auf dieser Standesebene noch die Wittelsbacherin Sophie (1376–1428), die in Böhmen ihre königliche Hand schützend über Johannes Hus hielt, und Königin Margarete (1353–1412) mit ein, die

„Königin der Reiche Dänemark, Schweden und Norwegen". Nicht zu vergessen jene Premysliden-Prinzessin, Agnes von Böhmen (1211–1282), mit welcher die franziskanische Spiritualität in ihre Heimat einzog. Wir begegnen der Landgräfin Elisabeth (1207–1231), Margarethe (1450–1489), einer Markgräfin von Brandenburg, Herzogin von Pommern und Fürstin von Rügen, und auch Margarethe Maultasch (1318–1369), der unbeirrten Tiroler Fürstin von schlechtem Ruf und großer Tatkraft. Aus dem schwedischen Hochadel stammte Birgitta von Schweden (1303–1373), Visionärin, Pilgerin und Ordensgründerin. Die Städte sind vertreten: Florenz durch Alessandra Strozzi (1406–1471), eine zweckrationale, manchmal knauserige Frau mit ausgeprägtem Familiensinn, die englische Stadt Lynn durch Margarethe Kempe (1373 – ca. 1439), deren Visionen und hysterische Schreie schließlich doch durch ein Wunder in der Meinung der Zeitgenossen Beglaubigung fanden. Drei nordische Städterinnen werden der Vergessenheit entrissen und treten plastisch vor uns hin. Und Christine de Pisan (1364–1430)? Ist sie als freiberufliche Dichterin und Intellektuelle einzuordnen?

Die Beiträge zeugen von hoher Sachkompetenz und sind mit dem Blick auf eine streng prüfende Historikerzunft verfaßt. Dadurch geraten sie etwas schwer, so daß dem Leser zu raten ist, sich mit Landkarten und Stammbäumen der Familien zu versehen, wenn er nicht in der Stofffülle untergehen will. Gewagte Urteile, inspirierende Hypothesen oder Polemiken wird der Leser selten antreffen. Dabei weckt der mit Wissen bestückte Band so viele Fragen: Woher diese Namenshäufigkeit von „Margarethe"? Weshalb genau löste die franziskanische Spiritualität die Zunge der Frauen? Wirkte sich das von der Kirche seit 1180 vertretene Konsensprinzip tatsächlich erst im Spätmittelalter zugunsten der Ehekandidaten aus (313)? Schüchtern wird das brisante, in sich verschränkte Thema von Diffamierung der Frau, Homosexualität und Prostitution berührt. Wirkt vielleicht doch ein wenig „Matriarchat" im Mittelmeerraum weiter, etwa verkörpert in Alessandra Strozzi? Dieses Buch über Frauen ist gerade deshalb auch eines über – Männer. So sei es beiden Geschlechtern aufrichtig empfohlen. Und falls eine oder einer sich im Spiegel sieht, so hat das vorliegende Buch seinen Zweck erreicht. *N. Brieskorn SJ*

Bartoli, Marco: *Klara von Assisi.* Die Geschichte ihres Lebens. Werl: Coelde 1993. 285 S. Kart. 29,80.

Kurz nach dem Erscheinen des Buchs von Anton Rotzetter über Klara von Assisi (s. diese Zschr. 211, 1993, 641–644) wurde eine andere Darstellung dieser Heiligen im Buchhandel ausgeliefert: die von der Föderation der deutschen Klarissen veranlaßte Übersetzung des 1989 italienisch publizierten Werkes von Marco Bartoli. A. Rotzetter nahm das Original kurz vor Abschluß seines Manuskripts noch zur Kenntnis, arbeitete manches in „Anerkennung" ein, wenn er auch in einigen Punkten anderer Meinung sei. Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Konzeptionen ist nicht festzustellen. Rotzetters kritische Bemerkungen zur Überlieferung sind manchmal schärfer; aber auch M. Bartoli fragt skeptisch, ob „es jemals möglich (sei), ein historisch zuverlässiges Lebensbild der Frau von Assisi zu rekonstruieren jenseits aller hagiographischen Nebel". Es geht ihm betont darum, die Quellen zu den Wundern in die „hagiographische Kultur" einzuordnen. So liegen also jetzt, nachdem diese Heilige lange ganz im Schatten des heiligen Franz von Assisi gesehen wurde, gleich zwei Publikationen zum Gedächtnisjahr (1994) ihrer Geburt vor, die beide Beachtung im interessierten Leserkreis finden können. *O. Köhler*

*Hochverrat?* Die „Weiße Rose" und ihr Umfeld. Hrsg. v. Rudolf Lill unter Mitarb. v. Michael Kissener. Konstanz: Universitätsverlag 1993. 217 S. (Portraits des Widerstands.) Kart. 24,80.

Der 50. Jahrestag des Aufstands der Weißen Rose gegen die nationalsozialistische Diktatur brachte eine Fülle von Publikationen über diese studentische Widerstandsgruppe hervor (vgl. diese Zschr. 221, 1993, 351 f.). Die vorliegende Veröffentlichung wird von der Forschungsstelle Widerstand der Universität Karlsruhe verantwortet und beschäftigt sich vornehmlich mit dem Widerstand im deutschen Südwesten. Was dabei für eine neue Sicht der Weißen Rose herauskommt, ist beachtlich. Mitstreiter in der Weißen

Rose erhalten das Wort und berichten bislang nicht voll gewürdigte Details: über Hans und Sophie Scholl (13 ff.), über Willi Graf (89 ff.), über Heinz und Willi Bollinger vom Ableger in Ulm und Stuttgart (89 ff.), über den Geldgeber für die Aktivitäten, Eugen Grimminger (121 ff.). Zur Charakterisierung der universitären Situation im Dritten Reich wird das mutige Verhalten des Nobelpreisträgers Prof. Heinrich Wieland dargestellt (135 ff.).

Mit diesen sensiblen Berichten gewinnt die Weiße Rose an neuer Tiefe. Als weiteres muß wieder einmal betont werden, daß die Weiße Rose von der Botschaft des Christentums unablösbar ist und daß man ihren Ursprung und ihr Ethos gänzlich verkennt, wenn man Sophie Scholl zutraut, daß sie statt Augustinus auch hätte „Marx lesen können", wie Ilse Aichinger meinte (40). Dieses Musterbeispiel selbstgefertigter Zeitgeschichte läßt vor allzu durchsichtigen Umdeutungen nur warnen. Man kann schließlich dem in der Publikation geäußerten Wunsch nach einer „neuen Gesamtdarstellung" (163) auf der Grundlage dieser „neuen Quellen und Vorarbeiten" nur zustimmen. Die Publikation leistet dazu schon eine entscheidende Hilfe, indem sie die Literatur zum Thema (1971–1992) auflistet, eine präzise Zeittafel zur Geschichte der Weißen Rose erstellt und am Ende die Flugblätter der Weißen Rose und die beiden damaligen Gutachten von Prof. Richard Harder abdruckt. Der Geist des Widerspruchs und die servile Anpassung eines Wissenschaftlers – beide können je auf ihre Weise dazu dienen, sich wieder einmal auf eine freie, menschenwürdige und in Gott begründete Ordnung zu besinnen. *R. Bleistein SJ*

Meyer, Martin: *Ende der Geschichte?* München: Hanser 1993. 241 S., Kart. 39,80.

Martin Meyer, als Nachfolger von Hanno Helbling seit einiger Zeit Chef des Feuilletons in der „Neuen Zürcher Zeitung", greift das Thema „The End of History?" auf, mit dem der amerikanisierte Japaner Francis Fukuyama im so vieldeutigen Jahr 1989, oft „annus mirabilis" genannt, Aufmerksamkeit erregte (im gleichen Jahr deutsch in der „Europäischen Rundschau"). Als profunder Kenner der Geschichtsphilosophie breitet der Verfasser zunächst die „Geschichten vom Ende der Geschichte" aus (15–62) und macht dann (63–128) vertraut mit dem „Ironischen Messianismus" des Russen Alexandre Kojève (gest. 1968), der 1947 seine 1933/39 in Paris gehaltenen Vorlesungen über Hegel veröffentlichte, nachdem er 1926 bei Jaspers über den Religionsphilosophen Solowjew promoviert hatte. Indem A. Kojève „Hegel einem rigoros atheistischen Zugriff beugte, setzte er dem religiösen Messianismus russischer Herkunft die verweltlichte Eschatologie entgegen – das Diesseits, wo sich erfüllen sollte, was die Bestimmung des Menschen ist" (70): die endliche Erfüllung des Bedürfnisses nach „Anerkennung", dessen Unerfülltheit die Ursache von Kampf und Krieg in der Geschichte gewesen sei.

F. Fukuyama stimmte dem Russen darin zu, daß die Geschichte in ihr Ende gekommen sei; da hatte sich A. Kojève, nach 1945 im französischen Wirtschaftsministerium tätig, freilich bereits von seinem Glauben an Stalin verabschiedet. Entgegen seiner Hoffnung hatte sich „der Weltgeist" nicht in Moskau niedergelassen. Für Fukuyama bedeutet das Jahr 1989 nicht nur das Ende des Kalten Krieges, sondern „the end point of mankind's ideological evolution". Darin waren sich der Japaner und der Russe einig, ohne daß allerdings dieser den „Etat universel et homogène" in einer liberalen Weltunion zu sichten vermochte.

Jedoch, welcher Art auch der Weltstaat sein sollte: Was bedeutet dieses Ende der Geschichte für das menschliche Dasein? Martin Meyer geht nachdrücklich auf den letzten, nur äußerlich angehängten Paragraphen in der Schrift Fukuyamas ein. Was übrigbleibt, ist eine „Ermüdung im Philosophischen und Ästhetischen", ist „the museum of human history" (43 f.). Ob diese „Langeweile" einen Neubeginn der Geschichte provozieren könnte? Die täglichen Nachrichten über blutige Konflikte in aller Welt deuten eher auf einen Rückfall in die Prähistorie hin.

Im dritten Abschnitt seines Buchs (129–202) erörtert Meyer die „Argumente der ‚Aufhalter'", mit diesem Begriff verweisend auf den zweiten Thessalonicherbrief (2, 6 f.), in dem Paulus rätselhaft vom „Katechon" spricht, der in der noch dauernden Geschichte das Erscheinen des Antichrist verzögert. Als einen solchen „Aufhalter"

führt Meyer den Staatsrechtler Carl Schmitt vor, freilich mit scharfer Kritik fragend, ob der „Freund-Feind"-Theoretiker „sich des Verrats bewußt war, als er, Stück um Stück von der Botschaft des Evangeliums sich absetzend, die Form zum Katechon, zum Aufhalter wider die modernen Versachlichungen erklärte" (135) – nur noch die Form der Una sancta, der er 1923 einen feiernden Essay gewidmet hatte. Zwischen ihm und A. Kojève gibt es einen interessanten Briefwechsel: „Zwei Versionen von ‚Endzeit' ziehen sich dabei an, um nur um so heftiger sich gegenseitig abzustoßen" (146).

Die widersprüchlichen Verknüpfungen der Positionen macht Martin Meyer deutlich auch in der von 1932 bis Anfang der 60er Jahre dauernden Korrespondenz, die der Philosoph Leo Strauss mit Alexandre Kojève führte. „Wie bei Karl Schmitt ist es auch bei Leo Strauss ‚der' Mensch in seiner seinsmäßigen Unverlierbarkeit, der als ‚Aufhalter' wider die End-Geschichte sich erhebt" (199), was freilich in beiden Fällen schwerlich mit dem paulinischen Begriff zu vereinbaren ist. Im Unterschied zur Politiktheorie Carl Schmitts sind für Leo Strauss von Platon bis Cicero bleibende Wahrheiten aufbewahrt, wobei er freilich die tiefe Differenz zwischen den „Weisen" und den „Unwissenden" hervorhebt. „Es ist die philosophische Elite und nur sie allein, welche über die Zeiten hinweg Anteil nimmt an der platonischen Sophia" (184). Sind also diese die „Katechonten"?

Es ist das Verdienst der Schrift M. Meyers, daß sie die Frage nach dem „Ende der Geschichte" und damit nach ihrem „Sinn" offen läßt. Die Frage läßt sich nicht als unsinig entlarven – „wofür die letzte Wahrheit darüber vonnöten wäre, was als ‚Sinn' gelten darf und was nicht" (14). Und darauf weiß keine Geschichtsphilosophie eine Antwort. *O. Köhler*

# ZU DIESEM HEFT

Auf Grund der politischen Entwicklungen der letzten Jahre wurden die Probleme des Zusammenlebens von Mehrheiten und Minderheiten erneut virulent. Norbert Brieskorn, Professor für Sozial- und Rechtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, untersucht Möglichkeit und Voraussetzung einer „multikulturellen Gesellschaft".

Die literarische Saison 1993 in Deutschland ist geprägt von Werken, die die Wiedervereinigung zum Gegenstand ihrer Wahrheitssuche machen. Paul Konrad Kurz stellt die wichtigsten Autoren vor.

Das durch das Zweite Vatikanische Konzil grundgelegte neue Verhältnis der Kirche zu den Juden fordert Dialog und lehnt daher „Mission" im traditionellen Sinn ab. Hans Hermann Henrix, Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, diskutiert dieses Thema und fragt, was Dialog hier bedeutet.

Hans-Günter Gruber, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Moraltheologie der Universität München, diskutiert Alfons Auers Entwurf einer autonomen Moral und das Gegenmodell Bernhard Stoeckles. Es geht ihm um die Frage nach dem spezifisch Christlichen der Ethik.

Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum § 218 vom Mai 1993 erklärt Abtreibung für straffrei, besteht aber auf umfassender Beratung. Sabine Demel fragt, ob dies eine Alternative zur Strafandrohung ist.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

*Backes, Ulrich – Moreau, Patrick:* Die extreme Rechte in Deutschland. Geschichte – gegenwärtige Gefahren – Ursachen – Gegenmaßnahmen. München: Akademischer Verlag 1993. 151 S. Kart.

*Bejick, Urte:* Die Katharerinnen. Häresieverdächtige Frauen im mittelalterlichen Süd-Frankreich. Freiburg: Herder 1993. 153 S. (Herder Spektrum. 4211.) Kart. 16,80.

*Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel.* Für Norbert Lohfink SJ. Hrsg. v. Georg Braulik, Walter Groß, Sean McEvenue. Freiburg: Herder 1993. 416 S. Lw. 58,–.

*Bleistein, Roman:* Rupert Mayer. Der verstummte Prophet. Frankfurt: Knecht 1993. 447 S. Lw. 58,–.

*Brey, Thomas:* Die Logik des Wahnsinns. Jugoslawien – von Tätern und Opfern. Freiburg: Herder 1993. 159 S. (Herder Spektrum. 4230.) Kart. 14,80.

*Consuetudines canonicorum regularium Rodenses.* Die Lebensordnung des Regularkanonikerstifts Klosterrath. Übers. u. eingel. v. Helmut Deutz. Teilbd. 1–2. Freiburg: Herder 1993. 570 S. (Fontes Christiani. 11/1–2.) Lw. 56,–, 39,–; Subkript. 48,–, 34,–.

*Descalzo, José Luis Martín:* Testament des einsamen Vogels. Übers. v. Franz Niedermayer. Innsbruck: Tyrolia 1993. 109 S. Kart. 22,–.

*Eliade, Mircea:* Geschichte der religiösen Ideen. 5 Bde. Freiburg: Herder 1993. 2200 S. (Herder Spektrum. 4200.) Kart. 128,–, ab 1. 1. 1994 168,–.

*Fromm, Erich:* Leben zwischen Haben und Sein. Hrsg. v. Rainer Funk. Freiburg: Herder 1993. 156 S. (Herder Spektrum. 4208.) Kart. 14,80.

*Geisthardt, Christine:* Die Lebenswelt der ‚neuen christlichen Kultur'. Christsein nach Dorothee Sölle. Frankfurt: Lang 1993. 268 S. (Europäische Hochschulschriften. 23. 449.) Kart. 79,–.

*Hopkins, Gerard Manley:* Sonnets. Mit Übertragungen v. Wolfgang Kaussen. Frankfurt: Jutta Kaußen 1993. 114 S. Kart. 30,–.

*Handbuch der Psychologie für die Seelsorge.* Bd. 2: Angewandte Psychologie. Hrsg. v. Jürgen Blattner, Balthasar Gareis, Alfred Plewa. Düsseldorf: Patmos 1993. 568 S. Lw. 84,50.

*Ignatius von Loyola:* Briefe und Unterweisungen. Übers. v. Peter Knauer. Würzburg: Echter 1993. 995 S. (Deutsche Werkausgabe. 1.) Lw. 94,–.

*Kaiser, Rudolf:* Indianische Kinder- und Wiegenlieder. Freiburg: Herder 1993. 189 S. (Herder Spektrum. 4220.) Kart. 16,80.

*Kleines Credo für Verunsicherte.* Hrsg. v. Jürgen Hoeren u. Norbert Kutschki. Freiburg: Herder 1993. 143 S. Kart. 22,80.

*Königsteiner Jahrbuch 1994.* Königstein: Albertus-Magnus-Kolleg 1993. 95 S. Kart. 7,30.

*Die Kraft wuchs im Verborgenen.* Katholische Jugend zwischen Elbe und Oder 1945–1990. Hrsg. v. Bernd Börger u. Michael Kröselberg. Düsseldorf: Haus Altenberg 1993. 380 S. Kart. 19,80.

*mini '94.* Taschenkalender für Ministranten und junge Christen. Hrsg. v. d. Oblaten d. hl. Franz v. Sales. Eichstätt: Franz-Sales 1993. 143 S. Kart. 7,50.

*Region, Nation, Europa.* Historische Determinanten der Neugliederung eines Kontinents. Hrsg. v. Günther Lottes, Georg Kurz. Heidelberg: Physica 1992. 319 S. (Schriftenreihe der Europa-Kolloquien im alten Reichstag.) Kart. 48,–.

*Salentin, Ursula:* Ich bleibe Rita Süssmuth. Eine Biographie. Freiburg: Herder 1993. 159 S. (Herder Spektrum. 4162.) Kart. 14,80.

*Schatz, Klaus:* Vaticanum I. 1869–1870. Bd. 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius". Paderborn: Schöningh 1993. XVIII, 405 S. Lw. 88,– (Subskr. 80,–).

*Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten.* Für Elisabeth Gössmann. Hrsg. v. Theodor Schneider u. Helen Schüngel-Straumann. Freiburg: Herder 1993. 495 S. Lw. 88,–.

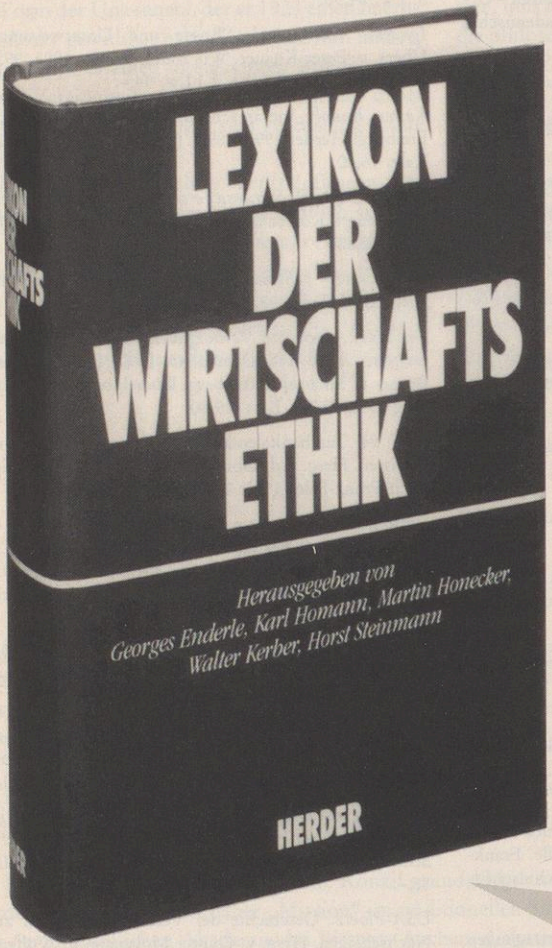
*USA-Ploetz.* Geschichte der Vereinigten Staaten zum Nachschlagen. Hrsg. v. Günter Moltmann u. Wolfgang Lindig. Freiburg: Ploetz 1993. 192 S. (Ploetz Staatengeschichte.) Kart. 34,–.

*Ernst Wiechert heute.* Hrsg. v. Guido Reiner, Klaus Weigelt. Frankfurt: R. G. Fischer 1993. 211 S. Geb. 70,–.

---

BEILAGENHINWEIS:
Dieser Ausgabe sind ein Prospekt vom Markgrafen Versand, Freiburg, und eine Verlegerbeilage beigefügt.

# Das Standardwerk zur Wirtschaftsethik




**Für alle, die kompetent urteilen müssen und verantwortet handeln wollen**

**Das Lexikon der Wirtschaftsethik**

- ist aus einem langjährigen interdisziplinären Dialog hervorgegangen und verschafft einen klaren Überblick über den aktuellen Verlauf einer oft kontroversen Diskussion.
- begnügt sich nicht mit Bestandsaufnahmen, sondern vermittelt Zukunftsperspektiven für die zentralen Probleme unserer Gesellschaft.
- behandelt in 200 Artikeln die grundsätzlichen Fragen und geht auf die konkreten Probleme der Praxis ein;
- beinhaltet unverzichtbares Orientierungswissen für alle, die im Spannungsfeld von Wirtschaft und Moral nach tragfähigen Antworten suchen.

704 Seiten, gebunden
DM 158,– /öS 1233,– /SFr 158.–
ISBN 3-451-22336-8

*In jeder Buchhandlung!*

HERDER

# Kirchenaustritte

Im Jahr 1950 verließen in der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin 26 000 Katholiken die Kirche. Die Zahl wuchs dann langsam, aber nicht kontinuierlich. Höhepunkt vor 1990 wurde das Jahr 1974 mit 82 200 Austritten. 1988 waren es 79 500. Einen sprunghaften Anstieg brachte das Jahr 1992 mit – jetzt auf ganz Deutschland bezogen – 143 000 Kirchenaustritten. 1992 waren es bereits 192 000. Das sind zwar nur 0,77 Prozent der 24,7 Millionen Katholiken in Deutschland, aber doch einige 10 000 mehr als zum Beispiel die Katholiken des Stadtstaats Hamburg. Es wäre deswegen fahrlässig, diese Entwicklung nicht ernst zu nehmen und nicht nach den Gründen zu fragen.

Die von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegebene Untersuchung des Instituts für Demoskopie Allensbach hat erneut bestätigt, daß die Kirchensteuer nicht die allein entscheidende Ursache eines Kirchenaustritts ist. Erst wenn die Distanz von der Kirche so groß geworden ist, daß keinerlei andere Bindung mehr besteht als allein die Steuer, dann wird diese als lästig empfunden, besonders wenn die Zeiten wirtschaftlich schwierig sind und Steuern und Abgaben steigen. Da dies gerade für das Jahr 1992 zutrifft, besagen die hohen Austrittszahlen nicht, daß sich nun auf einmal zahlreiche vorher mehr oder weniger aktive Katholiken von ihrer Kirche gelöst hätten. Sie bedeuten zunächst nur, daß sich diese Katholiken ihrer Distanz nun definitiv bewußt wurden und die Konsequenzen zogen.

Es handelt sich also um eine – wohl unausweichliche – Folge des Endes der Volkskirche. In dem Maß, in dem alle sozialen Zwänge wegfallen und die Teilnahme am kirchlichen Leben ausschließlich eine Sache persönlicher Entscheidung wird, kommt es notwendigerweise zu einem Konzentrationsprozeß auf die überzeugten Christen. Mit der allgemeinen gesellschaftlichen Akzeptanz des Kirchenaustritts sind die letzten Barrieren gefallen, die die große Zahl der kirchlich Distanzierten vor diesem Schritt zurückhielten. Realistischerweise muß man damit rechnen, daß es noch viele kirchendistanzierte Katholiken gibt, so daß die Austrittszahlen wohl noch einige Zeit hoch bleiben werden. In Ländern ohne Kirchensteuer und damit auch ohne vom Staat registrierte Kirchenmitgliedschaft sind solche Vorgänge nicht in dieser Form öffentlich wahrnehmbar. Daher gibt es keine Vergleichszahlen und man weiß auch nicht, ob es sich um spezifisch deutsche Vorgänge handelt oder – wie eher zu vermuten ist – um ein auch anderswo verbreitetes Phänomen.

Die Ursachen der Entwicklung, die der Volkskirche ihre Grundlagen entzog, liegen in gesellschaftlichen Prozessen, auf die die Kirchen keinen Einfluß hatten. Genannt seien nur die Auflösung der geschlossenen konfessionellen Milieus und

die Allgegenwart der pluralen, säkularen Welt. Keine noch so intensive Anstrengung der Kirchen hätte da etwas ändern können. Insofern könnte man gelassen reagieren, zumal nirgends verheißen ist, daß die Mehrheit oder auch nur nennenswerte Teile der Bevölkerung eines Landes einer christlichen Kirche angehören werden.

Die gesellschaftlichen Faktoren erklären aber nicht alles. Die Austritte zeigen ja auch, daß diese Menschen keine Gründe mehr sehen, in ihrer Kirche zu bleiben. Da sie sich nicht aktiv am kirchlichen Leben beteiligen, sind sie für ihre Kirchenerfahrung auf die Medien angewiesen. Die Medien zeigen aber die Kirchen primär als Institutionen, als „Amtskirche", und von den Kirchenmitgliedern erscheinen nur die hohen Amtsträger als offizielle Repräsentanten. Das hat zur Folge, daß die Kirchen auch alles Unbehagen auf sich ziehen, das die Menschen heute Institutionen überhaupt gegenüber empfinden. Gerade die katholische Kirche mit ihrer hierarchischen Struktur stellt sich dann den Menschen als eine von ihrem konkreten Leben weit entfernte Macht dar, die von oben herab belehrt und ihre Ansprüche verkündet, häufig auch eine restaurative und autoritäre Linie verfolgt. Wenn bei den Umfragen – neben den autoritären Strukturen – stets die Themen Sexualität, vor allem Empfängnisverhütung, Ehe und Ehescheidung genannt werden, ist das nicht zu verwundern; denn hier vertritt die offizielle Kirche dezidierte Positionen, die die Menschen mit ihrer Lebenserfahrung nicht in Übereinstimmung bringen können.

Damit kommt jedoch nur die institutionelle Außenseite in den Blick, also gerade der Sektor, der letztlich sekundäre Bedeutung hat. Denn Kirche im eigentlichen Sinn ereignet sich dort, wo Menschen versuchen, lebendiges Christentum zu verwirklichen, also vor allem in den Gemeinden und den vielen Gruppen engagierter Christen. Das alles aber wird von den Medien kaum wahrgenommen und ist damit in der Öffentlichkeit nicht präsent. Das ist bedauerlich, aber angesichts der in den Medien herrschenden Sachgesetze kaum zu ändern.

Das heißt mit anderen Worten: Auch an der Institution Kirche muß sichtbar werden, daß sie nicht zuerst Forderungen erhebt und schon gar keine Zwänge ausübt, sondern den Fragen der Menschen Verständnis entgegenbringt und mit ihnen ins Gespräch zu kommen sucht, weil das Evangelium, das sie verkündet, eine Botschaft der Barmherzigkeit und der Versöhnung ist, die von Zwängen, Bedrückungen und Ängsten befreit. Beim Zweiten Vatikanischen Konzil war die Weltöffentlichkeit geradezu fasziniert von der Kirche, weil sie sich als eine solche offene, gesprächs- und reformbereite Gemeinschaft zeigte. Eine Rückbesinnung auf das Konzil und die entschlossene Verwirklichung seiner Impulse wäre sicher kein Patentrezept gegen die Kirchenaustritte, weil es ein solches nicht gibt. Es würde aber Glaubwürdigkeit ausstrahlen, Aufmerksamkeit wecken, zum Nachdenken anregen.

*Wolfgang Seibel SJ*

*Wolfgang Beinert*

# Universitätstheologie und Kirche

Stand und Status der Katholisch-Theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik Deutschland werden gegenwärtig einer Reihe von kritischen Anfragen ausgesetzt. Die einen ergeben sich aus der konkreten Situation, andere aus der kirchenkritischen Haltung mancher Kreise der Gesellschaft, wieder andere kommen aus der kirchlichen Gemeinschaft selber.

1. Ähnlich wie auch in den anderen Fachbereichen treten im Verlauf dieses Jahrzehnts etwa 30 Prozent der theologischen Hochschullehrer in den Ruhestand. Als in den sechziger und siebziger Jahren neue Universitäten aus dem Boden schossen, brauchte man viele junge Dozenten; sie werden nun alle gleichzeitig alt. Da lange Zeit alle Planstellen besetzt waren, wandten sich die Nachwuchskräfte anderen Laufbahnen zu. So fehlt es an geeigneten jüngeren Gelehrten, wie leidvoll jede derzeit amtierende Berufungskommission weiß. Im Bereich der katholischen Theologie mehren sich die Probleme, weil die Bischöfe und auch Rom nach wie vor Klerikern auf Lehrstühlen die Präferenz geben. Der notorische Mangel an Priesteramtskandidaten bringt es mit sich, daß sehr wenige mit hinreichender wissenschaftlicher Eignung vorhanden sind und die Bischöfe diese wenigen nicht gern zum Studium freigeben. Es geht hier um ein *wissenschaftspraktisches* Problem.

2. Der rapide Rückgang der kirchlichen Sozialisation in der heranwachsenden Generation unseres Volkes bzw. deren Fehlen von Anfang an (besonders relevant in den neuen Bundesländern) führt bereits heute dazu, daß die Zahl von jungen Menschen stark abnimmt, die Interesse an kirchlichen Berufen (einschließlich am Lehramt Religion) haben, die also ein theologisches Studium absolvieren wollen bzw. müssen. Nach menschlichem Ermessen wird sich wenigstens mittelfristig daran nichts ändern, es sei denn zum Schlechteren. Brauchen wir dann aber die vielen Theologischen Fakultäten, die ebenfalls Folge des erwähnten Universitätsbooms waren? Das ist eine Angelegenheit, die man *kirchensoziologisch* nennen kann.

3. Spätestens seit der Aufklärung wird die bohrende Frage gestellt, ob denn Theologie überhaupt eine universitätswürdige Wissenschaft sei oder nicht doch nur eine besondere Form ideologischen Denkens, die im Haus der Wissenschaften des Wohnrechts ermangele, in welchem Freiheit des Denkens, Voraussetzungslosigkeit, zweckfreies Forschen zu den wichtigsten Punkten der Hausordnung gehören[1]. Sie zu befolgen, sei Theologie, besonders die katholischer Provenienz, aber ihrem Wesen nach nicht in der Lage, wie auch Protestanten anmerken[2]. Der

Vorwurf, der ein *wissenschaftstheoretisches* Problem impliziert, ist sicher zu beachten.

4. Ein *wissenschaftspolitisches* gesellt sich gern hinzu. Die Bereitschaft des Staates, theologische Fakultäten zu unterhalten, kommt in erster Linie, ja fast ausschließlich den Interessen der Religionsgemeinschaft zugute. Der Steuerzahler leistet ihnen also zwangsläufig Tribut, ob er nun eingeschriebenes Mitglied bei einer von ihnen ist (und damit schon Kirchensteuerzahler) oder nicht. Die lauter werdende Debatte um die Zwangseinziehung der Kirchensteuer wie die wachsenden Finanznöte der öffentlichen Hand provozieren mit einer gewissen Unausweichlichkeit die Frage, ob dem denn für alle Zukunft so sein müsse. Man habe, so wird gesagt, natürlich gar nichts gegen die wissenschaftliche Ausbildung der Kirchenleute, nur mögen die Kirchen aus eigenen Mitteln dafür aufkommen. Besonders ärgerlich erscheint unter diesem Gesichtspunkt der Umstand, daß der Staat selbst dann Theologen bezahlen muß, wenn sie aus innerkirchlichen Gründen nicht mehr in der Ausbildung eingesetzt werden können – gerade bei katholischen Fakultäten kommt das öfters vor.

5. Als Novum erscheint die Tatsache, daß in der letzten Zeit von kirchlicher Seite Bedenken gegen die Existenz der theologischen Staatsfakultäten erhoben werden. Einige davon sind qualifiziert und ernst zu nehmen, andere sollte man ernst nehmen, auch wenn sie alles andere als qualifiziert sind. Es ist kein Geheimnis, daß römische Kreise nur mit Unmut auf die Selbständigkeit und faktische Unabsetzbarkeit deutscher Theologieprofessoren blicken; man sucht sich abzusichern durch rigorose Kriterien bei der Erteilung des „Nihil obstat". Prinzipielle Überlegungen veröffentlichte vor kurzem *Kardinal Joseph Ratzinger:*

„Wie lange... in einer immer mehr sich dezidiert als agnostisch definierenden Gesellschaft der Ort der Theologie in der Universität verteidigt werden kann, ist eine Frage, deren Ernst wir uns nicht verbergen dürfen. Denn der Verbleib der Theologie an der Universität setzt voraus, daß die Gesellschaft trotz ihrer grundsätzlichen weltanschaulichen Neutralität dem christlichen Glauben einen besonderen Rang für ihre eigene geistige Grundlegung zuerkennt, ihn also nicht mit jeder anderen Religion oder Weltanschauung auf eine Stufe stellt. Ob das noch lang der Fall sein wird, wissen wir nicht."[3] Umgekehrt aber gilt: „Eine Theologie, die nur universitarisch und ‚wissenschaftlich' im Sinn der modernen Universität sein will, löst sich aus ihren großen geschichtlichen Zusammenhängen und wird kirchlich steril."[4]

Zur zweiten vorhin genannten Gruppe zählen Publizisten wie *Guido Horst,* der, ebenfalls vor kurzem, entsprechende Argumente gegen die Existenz von Staatsfakultäten unter Berufung auf *Martin Kriele* und *Basilius Streithofen* gesammelt vorgetragen hat[5]. Ausgehend von der „Katechismus-Schelte" deutscher Theologen referiert er den Vorschlag, den Beamtenstatus der Theologieprofessoren zugunsten der Kündbarkeit bei nichtkirchlichem Verhalten aufzuheben bzw. besser noch die Priesterausbildung in die Seminarien zu verlagern. Der Staat, so wird mit bewundernswerter Chuzpe gefordert, habe das der Kirche zu honorieren mit einer Ablösesumme, „die den Jahresetat der künftig wegfallenden Theologischen Fakultäten

ruhig um ein Mehrfaches übersteigen könne, denn die Länder müßten froh sein, sich auf Dauer von der finanziellen Last der Theologischen Fakultäten zu befreien". Horst schließt den Aufsatz mit einem Aufruf zum Handeln: „Die theologische Ausbildung an deutschen Universitäten hat viel von ihrem Glanz eingebüßt. Lange wird man den Gedanken an eine Reform nicht mehr vor sich herschieben können." Die Frage nach Sinn und Nutzen der Theologischen Staatsfakultäten wird hier zum *binnenkirchlichen* Streitpunkt.

Alle diese Argumentationen sind in und für sich genommen noch nicht sonderlich aufregend für die Fakultäten. Sie sind staats- und staatskirchenrechtlich solide abgesichert und damit den Irritationen zunächst enthoben, die die einzelnen Gründe erregen könnten. Es ist nicht zu erwarten, daß über kurz oder lang Verhandlungen in Gang gebracht werden, die den Status quo ändern[6]. Doch es ist wie bei einem Mehrkomponentensprengstoff: Die einzelnen chemischen Produkte allein sind harmlos, werden sie aber in der geeigneten Weise vermischt, entfalten sie eine hochbrisante Wirkung. Leicht ist zu sehen, daß die obigen Argumente sehr wohl miteinander kompatibel sind – mit effizienzsteigerndem Effekt. Länderregierungen und Kirchenleiter, Ökonomen und selbsternannte Hüter der Orthodoxie könnten sich zu Allianzen zusammenfinden. Und ob dann wenigstens die Kirchenleute die Fakultäten gleich vehement verteidigen wie den Erhalt des zweiten Pfingstfeiertags, mag Schwarzsehern nicht ganz fraglos dünken.

Wenigstens am Rand muß auch auf das allgemeine postmoderne Mißtrauen hingewiesen werden, das weite Kreise unserer Gesellschaft jedweder wissenschaftlichen Rationalität entgegenbringen. Auch der Theologie wird von dieser Seite gern Verkopfung vorgeworfen; als Gegenmittel wird ein vermehrtes Einbringen von „Spiritualität" empfohlen. Ein Rückzug der theologischen Ausbildung aus der Universität erschiene dann höchst willkommen.

So scheint es der Überlegung wert zu sein, aus den vielen sich in diesem Kontext anbietenden Fragen einmal wenigstens der einen nachzugehen, die binnenkatholisch gestellt wird: Braucht die Kirche in Deutschland Staatsfakultäten oder tut sie sich leichter, die Ausbildung ihres Nachwuchses ganz und gar in eigene Regie zu nehmen?

## Kein uraltes, aber auch kein neues Problem

Der biblische Rat bezüglich des Verhaltens der Christen zur Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt hatte gelautet: „Seid stets bereit, verantwortliche Rechenschaft (‚apologian') gegenüber jedermann abzulegen, der nach dem Grund (‚logos') der Hoffnung fragt, die in euch ist" (1 Petr 3,15). Sie hatten ihn im Verlangen nach dem eigenen Profil anfangs nicht immer befolgt, doch sehr bald setzte sich die Einsicht durch, daß der Auftrag der Evangeliumsverkündigung, also die Sendung

der Kirche anders nicht erfüllbar sei. Vor allem seit den profunden christologischen Forschungen von Alois Grillmeier ist unbestritten, daß nur die eingehende Auseinandersetzung mit dem griechischen Denken in der Alten Kirche die fundamentalen Dogmen des Christentums wahren und bewahren konnte[7]. Am Ende der Antike suchte dann *Cassiodor* eine Universität nach alexandrinischem Vorbild in Rom zu gründen. Das freilich ließen die instabilen politischen Verhältnisse nicht mehr zu; der Plan mißlang. Das Kloster erwies sich als der einzige Ort, die Symbiose zwischen weltlicher Wissenschaft und kirchlichem Denken aufrechtzuerhalten. Als im Hochmittelalter das bis dahin unbekannt gebliebene Schriftencorpus des Aristoteles das abendländische Denken erschütterte, das in den neuen Universitäten seinen Ort zu finden begann, da trat *Thomas von Aquin* mutig aus der Zelle heraus und erkor die neue Bildungsstätte zu seinem theologischen Arbeitsplatz. Von Anfang an hatten die Hochschulen um ihre Exemtion von kirchlichen Organen wie auch um die Distanz zur Staatsgewalt gekämpft; und wo sie sie erreicht hatten, kam die Scholastik zur hohen Blüte und mit ihr auch die Theologie[8].

Damit war nun die Aufgaben- und Arbeitsteilung von Hierarch und Theologen unübersehbar geworden, die es von der Sache her schon immer gegeben hatte, die jedoch lange verborgen geblieben war, weil in der Alten Kirche beide gewöhnlich in Personalunion verbunden gewesen waren. Jetzt, im 13. Jahrhundert, unterscheidet der Aquinate *zwei Lehrämter*, die wohl aufeinander bezogen und miteinander verbunden, aber nicht identisch sind: Das eine ist das Hirtenamt der Bischöfe („magisterium cathedrae pastoralis"), das andere das Lehramt der Theologen („magisterium cathedrae magistralis")[9]. Das erste zeichnet sich durch ein Mehr an Liebe aus, das zweite durch überlegene Gelehrsamkeit[10].

Die Eigenständigkeit der universitären Theologie blieb trotz der stets latenten, in der thomanischen Unterscheidung bereits angelegten Spannungen bis ins 19. Jahrhundert hinein praktisch unangefochten. Allerdings wird seit der Gegenreformation ein tiefes Mißtrauen der Kirchenleitung gegenüber den Kirchengliedern notorisch. Es kommt bereits im ersten Satz des tridentinischen Seminardekrets zum Ausdruck: „Da die Jugend, wenn sie nicht in der rechten Weise unterwiesen wird, dazu neigt, weltlichen Vergnügungen zu folgen, und da sie niemals ohne sehr große und beinahe außerordentliche Hilfe des allmächtigen Gottes in vollkommener Weise bei der kirchlichen Zucht bleibt, wenn sie nicht von frühem Alter an – bevor noch der Hang zum Bösen den ganzen Menschen erfaßt – zu Frömmigkeit und Religion angehalten wird, setzt die Heilige Versammlung Folgendes fest" – nämlich Seminarien für Knaben ab 12 Jahren einzurichten und diese dortselbst in rigoroser Disziplin zu erziehen[11]. Im Hintergrund steht eine durch die abendländische Erbsündentheologie geweckte pessimistische Anthropologie, die dem Menschen Gutes nur dann zutraute, wenn er unter strenger Kuratel der Obrigkeiten stehe. Freilich wenden sich die Väter des Konzils noch nicht gegen die Universi-

tätstheologie; auch die späteren Ausleger tun dies nicht. Erst im 19. Jahrhundert sollte sich das ändern[12].

Dazu trägt eine zweite, diesmal ekklesiologische Perspektive bei, die sich mit der anthropologischen leicht verbindet: Die von Frankreich ausgehende politische und die von den Naturwissenschaften in Gang gebrachte weltbildliche Revolution weckten bei vielen Kirchenmännern die Angst vor einer allgemeinen Auflösung der bestehenden – und das war für sie wesentlich die hierarchisch-kirchliche – Ordnung. Ihr schien nur beizukommen durch eine möglichst kompromißlose Betonung der hierarchischen Gewalt, der das mittelalterliche Kirchenmodell vom Leib Christi mit seiner streng vertikalen Linienführung die nötige Unterfütterung gab. „Wenn jemals", schrieb der „Katholik" 1833, „so ist es in unseren Tagen der Auflehnung gegen jede Autorität und der sich immer mehr auf dem geistlichen wie weltlichen Gebiete verbreitenden Anarchie heiligste Pflicht, die Grundlage und den Umfang der höchsten Autorität auf Erden, nämlich die des Statthalters Christi auf Erden recht zu erkennen und mit unwandelbarer Treue ihr ergeben zu bleiben."[13] Im Ultramontanismus fand diese Konzeption ihre historische Gestalt. In einer allgemeinen Weltskepsis, dem Drang zur Spiritualisierung des Glaubens, einem papalistischen und lehramtspositivistischen Kirchenverständnis, der Stilisierung der Neuscholastik zur „philosophia et theologia perennis" – kurz in einer gettoisierenden Binnenorientierung der Kirche – hat sie sich manifestiert[14].

Begreiflich ist, daß in diesem Kontext nachhaltig auch der Rückzug der Theologie aus den Staatsuniversitäten und ihr Rückzug in die Priesterseminare bzw. an eigens zu gründende Katholische Universitäten gefordert wurde. Dort konnten die wissenschaftlichen Ansprüche bewußt niedriger sein, wohingegen der Unterwerfung unter das römische Lehramt das Hauptaugenmerk zugewandt werden sollte. Der vorgesehene Lehrkanon schloß die Beschäftigung mit den zeitgenössischen Philosophen und Historikern aus[15]. *Augustin Theiner* († 1874), Gegner von Zölibat und Primat und unehrenhaft aus vatikanischen Diensten entlassen, schwärmte von Seminarien in „den einsamsten Gegenden, entfernt vom Geräusche der Städte, wo die Natur jene balsamische Luft der geistigen Sammlung und des Gebetes aushauchet", um „die Erziehung der geistlichen Jugend der ungesunden, moralisch und wissenschaftlich verpesteten Luft unserer Universitätsstädte zu entziehen"[16]. Er ruft die Bischöfe auf, die „söldnerische Handwerkskaste" der Theologieprofessoren von ihren „Wechselbänken" in den Fakultäten wegzutreiben und ihre „Wechseltische" umzustürzen[17]. Dieser Frontalangriff machte auf den Kölner Erzbischof *Clemens August Droste zu Vischering* großen Eindruck und bestärkte ihn zum Vorgehen gegen die Bonner Fakultät; dieses löste zusammen mit der Mischehenfrage die unglückseligen „Kölner Wirren" von 1837 aus[18].

Noch ein anderer Kirchenfürst agitierte unter Theiners Einfluß mit erheblichen Nachwirkungen gegen die Theologischen Fakultäten an den Universitäten; es handelt sich um den Münchener Erzbischof und späteren Kurienkardinal *Karl August*

*Graf von Reisach* († 1869). Erich Garhammer hat in seiner Regensburger Dissertation den Einfluß auf die allgemeine Diskreditierung der Universitätstheologie einläßlich dargestellt[19].

Eine wichtige Rolle bei der Auseinandersetzung spielte die *Münchener Gelehrtenversammlung* von 1863, die ungeachtet vieler Vertrauensbeweise durch deutsche Bischöfe in Rom mit dem allergrößten Mißtrauen bedacht wurde. Sie war einberufen worden, um „die auseinanderstrebenden deutschen Theologen und Wissenschaftler angesichts der Herausforderung der modernen Wissenschaft eine gemeinsame Richtung finden zu lassen"[20]. Die demütigenden Maßnahmen des Nuntius Gonella von 1864 führten dazu, daß dieses wichtige und auf Fortsetzung geplante Unternehmen scheiterte[21]. Rom favorisierte mit noch größerer Intensität die Neuscholastik und damit faktisch die Trennung von Theologie und Universität. Man konnte sie auch aus der 45. Proposition des Syllabus herauslesen[22]. Schlußendlich sahen manche Kritiker bereits in der Lehrveranstaltungsform der Seminarübung einen Angriff auf die priesterlichen Lebensformen. Als sie an der Würzburger Fakultät eingeführt wurde, schrieb der Dompfarrer Braun, dadurch werde „eine absprechende und selbstbewußte Gesinnung großgezogen, welche überhaupt einem jungen Manne und besonders einem Priester schlecht ansteht"; Grund war die in der Kirchengeschichte angewendete historisch-kritische Methode[23].

Sehr erfolgreich waren die Bemühungen freilich nicht, den Glanz der Kirche auf diesem Weg zu restaurieren. Es gab die eine oder andere bischöfliche Lehranstalt, die einen bedeutenden Einfluß hatte; in Deutschland ist vornehmlich die philosophisch-theologische Fakultät des Mainzer Priesterseminars zu erwähnen, die auf die oberrheinischen Bistümer große Anziehungskraft ausübte. Im allgemeinen aber führte die restriktive Haltung gegenüber der modernen Wissenschaft einschließlich der akademischen Theologie die Kirche in eine Sonderwelt hinein, die viele Zeitgenossen für eine Hinterwelt hielten, in der Hinterwäldler ihr Unwesen treiben. Das viel beklagte „katholische Bildungsdefizit" war die Folge, das in der Mitte unseres Jahrhunderts für unliebsames Aufsehen sorgte.

Man sah diesbezügliche Gefahren durchaus schon damals. In der Tradition Johann Michael Sailers bemühte sich die katholische Tübinger Schule und nach dem Kulturkampf ein Mann wie der Bonner Kirchenhistoriker *Heinrich Schrörs*[24], den Zusammenhang von Katholizität und Zeitoffenheit herauszuarbeiten. Lassen wir einige Stimmen zu Wort kommen. Der bereits zurückgezogen lebende *Ignaz Heinrich von Wessenberg* warnte 1848 vor einer Verabschiedung der Kirche aus dem allgemeinen Wissenschaftsbetrieb: „Die unbedingte Freiheit der Kirche wird immer mehr das Verlangen nach unbedingter Freiheit von der Kirche steigern."[25] Denn in der Regel war das Renommee der bischöflichen Lehranstalten miserabel. Er habe „eine theologische Lehranstalt gekannt", bemerkte um die gleiche Zeit der Tübinger Theologe *Johann Baptist Hirscher,* „an welcher die gesammte Theologie,

(was nemlich daselbst von derselben zum Vortrag kam) von Einem Professor gelehrt wurde; und viele Theologen haben an dieser Anstalt absolvirt"[26]. Der Freiburger Dogmatiker *Franz Anton Staudenmaier* erinnerte daran, daß die Universitäten eigentlich Töchter der Mutter Kirche sind, und wies darauf hin, daß in einer Universität ohne Theologische Fakultät „eine atheistische Philosophie, eine materialistische Naturlehre, eine der Sinnlichkeit fröhnende Kunstwissenschaft, eine gottlose Staatslehre und eine fatalistisiche Geschichtsbetrachtung" übrig bleibe[27]. *Joseph Hergenröther,* damals Würzburger Professor, später Kurienkardinal, verteidigte in ausgewogen-nüchterner Weise die pragmatische Bedeutung der Universitätstheologie in einem Essay, der noch heute lesenswert ist [28].

Lesenswert ist ebenso „Ein Wort in der Sache des philosophischen Collegiums zu Löwen", das der große *Johann Adam Möhler* bereits 1826 bei Anlaß der Weigerung kirchlicher Kreise in den Niederlanden geschrieben hatte, sich von der Regierung eine philosophische Fakultät schenken zu lassen[29]. Wer als geistlicher Kirchenlehrer Großes wirken will, bemerkt er, muß sich eingehend mit Philosophie und Theologie befassen, wie sie an den Universitäten gelehrt werden.

„Aus vereinzelten kleinen Anstalten ist höchst selten etwas Tüchtiges geworden. Es fehlt die Verbindung, der Zufluß erregender Kräfte, die Spannung der eigenen: Eine beständige Mittelmäßigkeit, gewissermaßen ein beständiges Sterben können sie nur höchst selten von sich ferne halten" (82). Die Anwesenheit der Theologie an der Universität entspricht der Aufgabe, der die Christen verpflichtet sind: „Wenn die Philosophen und Gelehrten keine Christen werden wollen, so müssen nur Christen Philosophen und Gelehrte werden. Es leuchtet jedermann ein, daß durch ein passives Verhalten, durch ein klägliches Jammern, dem Schaden, der dem Christenthum von dieser Seite droht, kein Ende gemacht werde. Ausgerüstet nur mit tüchtiger Wissenschaft, die sich zum erleuchteten und warmen Glauben gesellet, kann die Geistlichkeit wirken" (87). Wer also der Kirche Schaden zufügen will, der hat sie nur von der Begegnung mit der Wissenschaft auszuschließen, wie dies Julian Apostata getan hat (104). Dabei braucht die Kirche keine Angst zu haben vor der wissenschaftlichen Diskussion. Sie hat das auch in ihrer großen Zeit, in der Zeit der Väter nie gehabt, wie Möhler in langen Ausführungen belegt (93–108). „Wer vom Lichte zu fürchten hat, ist nicht der Katholicismus, sondern etwas von ihm ganz und gar Verschiedenes", beschließt er seinen Aufsatz (110).

Offenbar haben aber weder die mißlichen Erfahrungen noch die Überlegungen des vorigen Jahrhunderts viel genutzt, betrachtet man die Argumente, die heute gegen die Theologen und die Theologischen Fakultäten ins Feld geführt werden. Sie haben frappierende Ähnlichkeit mit denen der Befürworter einer rein kirchengesteuerten Kleruserziehung von damals. Freilich kann man vermuten, daß sie die Fürsprecher ebensowenig kennen wie die Folgen, die sie gezeitigt haben. Inzwischen haben die Ereignisse die Problematik zugespitzt, auf der einen wie auf der anderen Seite. So bleibt uns das Geschäft des Nachdenkens und Abwägens heute nicht erspart.

## Die Ursachen der Theologie-Phobie

Das binnenkirchliche Hauptargument gegen die akademischen Theologen und ihre Wissenschaft lautet seit dem 19. Jahrhundert, knapp und schlicht gefaßt, sie kühlten mit ihren kritischen Methoden, mit ihrer ewigen Hinterfragerei, mit ihren verkopften Argumenten des Glaubens bergende Wärme ab, setzten an des Herzens Stelle das Hirn und verunsicherten so der einfachen Christen Leben in der Kirche. Charakteristisch ist die erste Rezeptionsphase des „Katechismus der katholischen Kirche" in Deutschland, die Anlaß für die Theologenschelte G. Horsts gewesen ist. Da gab es sicher einige recht unqualifizierte Versuche des Verrisses. Namhafte Theologen hatten jedoch argumentative Kritik an der hermeneutischen Grundhaltung, aber auch an einzelnen Aussagen geäußert und ihre Ausstellungen genau belegt. In der Öffentlichkeit fand eine Tagung der Katholischen Akademie in Bayern große Resonanz, die Weihbischof Christoph Schönborn, dem Redaktor, und kritischen Theologen ein offenes Forum bot. Die Gegenkritik war laut, heftig und meist ebenfalls wenig qualifiziert. Ein Münchener Priester äußerte sich in einem Leserbrief an den „Münchner Merkur" vom 2. Juni 1993: „Wie Hyänen haben sich die deutschsprachigen Besserwisser und Ewigmeckerer auf Weihbischof von Schönborn gestürzt, um ihn mitsamt dem Katechismus zu zerreißen". „An diesem Buch der Kirche darf man nicht herummäkeln", erklärte dem Verfasser ein einflußreicher Kirchenmann (Laie übrigens). „Irgendetwas muß es doch geben, an das man sich halten kann: und niemand kann es wagen, das kaputt zu machen! Er wendet sich damit ja auch gegen die Kirche selber, gegen den Papst, gegen das unfehlbare Lehramt!"

Diese Stellungnahmen werfen ein Schlaglicht auf die Hinter-Gründe der innerkirchlichen Theologenkritik. Ein Buch wie der neue Katechismus will und kann prinzipiell keiner anderen Dynamik folgen als dem neutestamentlichen Bestreben, jedermann Rechenschaft („apologian") über den Hoffnungslogos christlichen Glaubens zu geben. Das schließt ebenso prinzipiell ein, daß er sich Anfragen aussetzen muß, wofern Lesern – gleich welcher Provenienz – Zweifel – welcher Art auch immer – an seinen Aussagen kommen. Wer diese verteidigen will, muß das mit Argumenten tun, die die Probleme des Fragers widerlegen, entkräften, differenzieren, klären – was auch immer. Es geht, ganz einfach ausgedrückt, um die Wahrheit. Dem Gesprächspartner dagegen geht es um den Wert: In der allgemeinen Verunsicherung muß es *einen* festen Punkt wenigstens geben, *ein* Refugium angefochtenen Glaubens, *einen* Hort fragloser Sicherheit, *ein* absolutes Tabu, das Halt gewährt. „Wer sich an diesen Katechismus hält", schließt der erwähnte Leserbrief, „bleibt katholisch, und darauf kommt es an – mir jedenfalls!"

Hier meldet sich eine derzeit grassierende Sehnsucht nach Geborgenheit an, nach dem Mutterschoß der Institution, nach einer geschlossenen Lebensführung. Sie ist die andere Seite jener Medaille, die wir die *Moderne* nennen. Diese ist ge-

prägt zum einen durch den Zerfall der einheitlichen Welt- und Kirchenordnung des Mittelalters, zum anderen durch die Eröffnung einer Fülle unvorgekannter Lebensperspektiven durch die Wissenschaften. Beides hat zu einer explosionsartigen geistigen wie materiellen Ausweitung der menschlichen Möglichkeiten geführt, aber auch zu einer tiefen Erschütterung vor den Konsequenzen, die sich damit offenkundig und wohl notwendigerweise verbinden und die in zunehmender Deutlichkeit seit dem vorigen Jahrhundert erkannt werden. Erkenntnisse wie die Evolutiontstheorie, der Monismus und die Einsamkeit des Menschen im weiten Kosmos führten damals zu einem „kosmischen Erschrecken", das heute abgelöst wird durch das „szientifische Erschrecken". Nach *Wolfgang Frühwald* ist es „die moderne Erfahrung der Möglichkeiten und der Fakten einer vom Menschen selbst geschaffenen Wissenschaftswelt, die sich komplex und intransparent, selbsttätig geworden, immer weiter ausdehnt und von den Zentren menschlichen Begreifens – als Prozeß – entfernt"[30]. Die Welt wird für den Normalverbraucher undurchschaubar, unübersichtlich, unerträglich – und Normalverbraucher ist eigentlich jeder Nichtspezialist auf einem Teilgebiet der Wirklichkeitserfassung, das heißt prinzipiell jedermann und jedefrau. Sie spüren überdies, daß hinter dieser Nebelwand sich lebensbedrohende Komplexe bilden – Ressourcenmangel, Kostenexplosion, Überbevölkerung, Verlust der kulturellen Identität, Auflösung der religiösen Traditionen sind Stichworte dafür. Die Sache ist um so schlimmer, als gleichzeitig allenthalben die gängigen Welterklärungssysteme einstürzen, das des Marxismus nicht minder als jenes des traditionellen Katholizismus[31].

Die Reaktion darauf ist nur zu leicht Angst; aus ihr wird das Verlangen nach Sicherheit um jeden Preis geboren; am Ende steht ein ideologischer Fundamentalismus. Zu seinen Bestandteilen gehört auch die Furcht vor der Wissenschaft, beim religiösen Fundamentalisten auch vor der akademischen Theologie, der dann logischerweise die Mit- und Alleinschuld an den verheerenden Folgen der ihm sich abzeichnenden Apokalypse zugewiesen werden muß[32]. Hier dürfte auch, um noch ein letztes Mal auf den „Katechismus der katholischen Kirche" zurückzukommen, der Verkaufserfolg dieses Werkes beruhen: Viele Menschen fühlen sich gerade durch den von Weihbischof Schönborn in München hervorgehobenen „affirmativen Stil" angezogen, der nicht argumentiert und damit den theologischen Problemen aus dem Weg geht. Sie finden, wenn man es ein wenig spitz sagen will, ihren Kinderglauben wieder und meinen damit ein Stück jener heilen Welt zurückzuerobern, die in allen anderen Lebensbereichen tief verschüttet ist.

Von der Theologie und ihren Vertretern verlangen sie nichts anderes als die Hilfestellung auf diesem Fluchtweg. Erstere darf dann nichts anderes bieten als Material zur Selbstbestätigung der eigenen Meinung, letztere sollen weniger Experten ihres Fachs als Gurus für Lebenshilfe sein. Statt rationalen Diskurses wird Spiritualität und Frömmigkeit verlangt, wobei keiner ganz genau weiß, was damit wirklich gemeint ist. Jedenfalls scheint sicher zu sein, daß sie und damit die Theologie

schlechthin innerhalb der Kirchenmauern besser, ja überhaupt erst garantiert wird. Diese Forderung scheint um so plausibler, als nicht selten suggeriert wird, gerade der fundamentalistische Integralismus und Traditionalismus gewährleisteten nicht nur Werterhaltung, sondern auch Wahrheitstreue. In einem Interview erklärte Bischof Kurt Krenn von St. Pölten, immerhin einstmals Philosophieprofessor: „Ich vertrete die Kirche, ich bin nicht irgendein Volksheld, sondern ich habe die Botschaft Christi und der Kirche zu vertreten und auch dafür sicher die richtigen Argumente."[33] In einer Fernsehdiskussion hatte er verkündet, ehe er über die Richtigkeit seines Weges nachdenke, „müßte der liebe Gott abdanken. Denn ich vertrete ja die Wahrheit, die Gott uns gibt."

So undifferenziert kann der Wissenschaftler vom Fach nicht reden, auch nicht der Theologe. Auch er beklagt und erleidet die Probleme, die seine Disziplin heute freisetzt; unter ihnen sind besonders folgenreich die Verwissenschaftlichung seiner Materie und die immer detaillierter werdende Spezialisierung, die begleitet wird vom Schwinden des verläßlichen Grundwissens[34]. Er weiß aber auch: „Ein fundamentalistischer Erkenntnisekel... verkennt selbstmörderisch das Gesetz der Wissenschaft und der Weltentwicklung, unter dem wir alle Lehrlinge sind und kein einzelner mehr Meister ist."[35] Ihm ist darüber hinaus weiter klar, was *Max Seckler* so formuliert hat: „Das Ideal reiner Identitäten in kirchlichen Binnenräumen ist ein Trugbild, dessen nüchterner Name Gettoisierung und Versektung heißt."[36] Das muß etwas verdeutlicht werden.

## Die Eigenart der wissenschaftlichen Theologie

Hier tut sich ein weites Feld auf, das im Rahmen unseres Themas nicht durchpflügt werden kann[37]. Um eine kurze Skizze kommen wir allerdings nicht herum. Die katholische akademische Theologie hat ein basales Problem, das allen Objektionen zugrunde liegt, die gegen sie erhoben werden – von außerhalb wie innerhalb der Kirche[38]. Sie wohnt, so Kardinal J. Ratzinger, „in mehr als einem Hause"[39], in dem der Kirche nämlich und im vielberufenen Haus der Wissenschaften, der Universität. In beiden gelten unterschiedliche Ordnungen: Im Haus der Kirche hat die Theologie die Vorgaben zu beachten, die durch die konstitutive und auch institutionelle Bindung an die Hl. Schrift, die Tradition, den Glaubenssinn der Gläubigen und, dies ist gewöhnlich der eigentliche Streitpunkt, an das kirchliche Lehramt gemacht werden. Das Haus der Wissenschaft verlangt von seinen Bewohnern, daß sie sich den Komment zu eigen machen, der zum Inhalt hat die Freiheit des Denkens und der Methoden, die Eigenständigkeit des Urteilens und die Fähigkeit zum kritischen Diskurs. Nicht irgendwelche Vorgaben und Voraussetzungen zählen hier, sondern die Begründung, das Argument. Da scheint der Antagonismus einprogrammiert zu sein; was wunders, wenn er sich besonders dann bemerklich

macht, wenn die Hausbewohner hier oder dort oder in beiden Fällen unter Profilneurosen und Identitätspsychosen leiden. Da ist der Vorwurf aus beiden Häusern schnell bei der Hand, die Theologie sei zu sehr und zu oft aushäusig; sie richte sich in dem einen oder anderen Haus ein unter Vernachlässigung des anderen. Was liegt dann näher, als „eindeutige Verhältnisse" zu schaffen – was dann seitens der Kirchenhäusler nur bedeuten kann: Wenn schon Theologie, dann muß sie rein kirchlich sein. Das kann den radikalen Universitätsinsassen dann nur recht sein. Wir sehen die innere Logik der geschichtlichen Querelen, die oben dargestellt worden sind.

Aber ist es eine zwangsläufige, ja überhaupt eine solide Logik? Lebt sie nicht wesentlich aus der Angst? Die aber ist weder eine kirchliche noch eine akademische Tugend! Kann nicht der Bewohner zweier Häuser das Gute und das Hilfreiche des einen Hauses den jeweils anderen Mitbewohnern vermitteln und so zum Wohlbefinden aller beitragen? In Richtung auf die Universität sei nur am Rande (unser Thema ist die Kirche) bemerkt, daß sich das aufklärerische Ideal der wissenschaftlichen Vorurteilslosigkeit schon lange als Chimäre entpuppt hat; der Theologe hat nur die seinen so wie die Vertreter der anderen Disziplinen die ihren[40]. Im Blick auf das ekklesiale Anwesen ist mit Bischof *Walter Kasper* zu erinnern „an das grundsätzliche Bekenntnis der katholischen Kirche zur Logoshaftigkeit der Wirklichkeit und des Glaubens, das gegen jeden Fundamentalismus steht und ein grundsätzliches Ja zur rationalen Durchdringung des Glaubens und damit zur Theologie einschließt", so daß diese „eine Lebensfunktion der Kirche selbst" wird[41].

Die Theologie übt diese Funktion etwa aus, wenn sie sich der Auseinandersetzung mit den Wissenschaften und geistigen Strömungen der Zeit auf deren Niveau stellt, wenn sie das Risiko auf sich nimmt, die Rationalität des Glaubens gegen alle mythologischen und ideologischen Versuchungen in der Kirche zu wahren, wenn sie die Leitungsebene von der Grundsatzarbeit befreit und damit zu einer Differenzierung beiträgt, die überall erfolgreich ist. Vor allem in der gegenwärtigen Situation muß man bei vielen die Kirche bedrängenden Fragen eingestehen: „In den allermeisten Fällen wird das Lehramt angesichts hochgradiger theologisch-wissenschaftlicher Spezialisierung kaum in der Lage sein, innerhalb eines absehbaren Zeitraumes ein verbindliches Urteil zu fällen. Es gibt theologische Reifungsprozesse, die in der Regel nicht durch lehramtliche Entscheidungen entschieden werden oder gar beendet werden können."[42] Denn, so erklärte der Münchener Erzbischof Kardinal *Friedrich Wetter* anläßlich des Eichstätter Universitätsjubiläums 1993, so sehr sich das Lehramt unter der Leitung des Hl. Geistes wisse, besage dies „jedoch nicht, das Lehramt des Papstes und der Bischöfe beruhe auf einem Wahrheitsmonopol. Sie bilden keine Kaste, die über die Wahrheit der Offenbarung wie über einen Besitz verfügt."[43]

Die wissenschaftliche Theologie ist mithin Agens, Ausweis und Prüfstein der

Katholizität der Kirche selber, also jener Wesenseigenschaft der Kirche Jesu Christi, dank deren sie vor Partikularismus, geistiger Enge und Sektierertum bewahrt werden soll. Sie vermag das natürlich glaubwürdig und effizient nur dann zu tun, wenn sie zwar die Vorgaben alle achtet, im Maß sie zu achten sind[44], die die kirchliche Hausordnung angibt, wenn sie aber auch gleichzeitig den Maßstäben echter Wissenschaftlichkeit gerecht wird, so wie sie nun einmal entwickelt worden sind, übrigens selbst noch einmal unter Einfluß der Vorgaben des Christentums. „Der Theologe ist ein Mensch, dessen Glaube an den Gott Jesu Christi und an die Kirche groß genug ist, daß er, soweit es nur irgend möglich ist, jene Fragen aufzugreifen vermag, die sich aus der Entwicklung der Wissenschaft auf den verschiedenen Gebieten ergeben." [45] Von diesen Überlegungen her ergeben sich nun die Gründe, die für eine akademische Theologie an der Universität sprechen.

## Der Dienst der Universitätstheologie in der gegenwärtigen Lage

Dabei leitet uns nicht Blauäugigkeit. Wer die Schwierigkeiten kennt, mit denen die Verantwortlichen für die Priesterausbildung zu ringen haben, wird auch jenseits aller Probleme, die das mit sich bringt, viel Verständnis für das Ansinnen aufbringen können, die gesamte Ausbildung einschließlich der theologischen in rein kirchlich gesteuerten Anstalten zu konzentrieren. Die vitale Unsicherheit und Ängstlichkeit, die Lebens- und Glaubensprobleme sehr vieler Priesteramtskandidaten ließen sich möglicherweise besser auffangen, wenn der Frömmigkeit ein breiterer Raum gewährt, der Korpsgeist gefördert und die Komplexität moderner Denk- und Wertsysteme gefiltert an sie herangetragen wird.

Doch wäre das, von anderen Bedenklichkeiten ganz abgesehen, schon deswegen problematisch, weil ein solches Programm nur dann erfolgreich sein könnte, wenn die notwendig damit verbundene Segregierung lebenslänglich aufrechterhalten werden könnte[46]. Wenigstens für die künftigen Diözesanpriester ist das nicht möglich; dann aber ist es vorteilhafter, sie schon in der Initiationsphase mit den Schwierigkeiten zu konfrontieren, denen sie nicht entrinnen werden. Was *Walter Kasper* vor fast 20 Jahren ziemlich hart formuliert hat, gilt heute eher noch mehr als damals: „Wer aus psychischen Gründen nicht mit Unsicherheiten und Konflikten leben kann, ohne zum eigenen Schaden und dem der Kirche daran zu zerbrechen, taugt nicht für einen Beruf in der heutigen Kirche." [47] Er zeigte auf, daß nur eine wissenschaftlich exakte Theologie den Priesteramtskandidaten in die Lage versetzen kann, seine Konflikte rational aufzuarbeiten und damit emotionale Entlastung zu bieten. Natürlich trifft diese Einsicht nicht nur für die Anwärter auf das kirchliche Amt zu, sondern für alle Theologiestudierenden, auch für die sogenannten Laientheologen.

Wie die Erfahrungen des vergangenen Jahrhunderts in Deutschland und die ge-

genwärtigen in anderen Ländern mit rein kirchlichen Lehrstätten lehren, bietet eine zugleich kirchlich eingebundene und an der Universität beheimatete akademische Theologie die immer noch beste, wenn natürlich auch nicht völlig unproblematische Voraussetzung für eine solide und sich bewährende Ausbildung für kirchliche Berufe, zumal wenn sie ergänzt wird durch die pastorale und spirituelle Begleitung der Studierenden. Denn die Theologie hat im Haus der Wissenschaften im rationalen Hören auf die biblische Offenbarung in ihrer kirchlichen Auslegung, unter der Autorität des radikalen Forschens und mit dem Mut zum angstfreien Fragen die Chance, im interdisziplinären Dialog die Probleme der Zeit, die sehr oft auch Anfragen an die Kirche und ihren Glauben sind, zu analysieren und von der christlichen Botschaft her einer Lösung entgegenzuführen – eine Chance, wie sie wenigstens hierzulande anderswo weder materiell noch ideell geboten wird.

Diese Arbeit gibt übrigens auch dem Theologen, der sie gewissenhaft verrichtet, eine eigene spirituelle Würde und Kompetenz. Seine Frömmigkeit zeigt sich nicht unbedingt darin, ob er vor der Vorlesung betet und danach den Segen spendet, sondern in seiner Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Diskursbereitschaft, aus denen dann die Hoffnung leuchtet, die ihn beseelt, wenn er in seinem Herzen Christus heilig hält, um noch einmal an den ersten Petrusbrief zu erinnern (1 Petr 3, 14–16). So vermag er durchaus jene geistlichen Impulse zu vermitteln, deren ein Kandidat für kirchliche Berufe derzeit dringlich bedarf[48].

Die Funktion einer Theologischen Fakultät an staatlichen Universitäten reicht aber zumindest heute weit über die seit Schleiermacher besonders herausgestellte Rolle der Ausbildung der Kirchendiener hinaus, ob es sich dabei nun um solche im engen Sinn handelt (Priester, Pastoralassistenten), die prinzipell auch in rein kirchlichen Instituten erzogen werden könnten, oder um die Religionslehrer, bei deren Unterweisung der Staat legitime Forderungen sicher erheben kann. Sie wird in unseren Tagen vor allem durch die geistige Situation, gerade auch in Deutschland, dringend gefordert.

Das gilt zunächst einmal aus der Sicht der Kirche selber. Die Universitäten ziehen heute 30–40 Prozent junger Menschen aus jedem Jahrgang an; das ist weitaus mehr, als sie selber in ihren eigenen Räumen anzusprechen vermag. Sie sind im allgemeinen lernwillig, intellektuell aufgeschlossen; sie werden jedenfalls zur führenden Schicht zählen und das Klima der Gesellschaft künftig wesentlich beeinflussen. Wenn die Kirche gegenwärtig als ihren drängendsten und entscheidendsten Auftrag die Neuevangelisierung ansieht, kann sie gar nicht auf Theologische Fakultäten verzichten, die auf Universitätsniveau und als gleichberechtigte Partner der anderen Disziplinen den spezifisch christlichen Ansatz und Lösungsweg für die Probleme der Gesellschaft anbieten, vertreten und ins wissenschaftliche Gespräch einbringen. Andernfalls riskierte die Kirche den Verlust ihres intellektuellen Gewichts, das in Deutschland vor allem auf dem Ansehen der Fakultäten und der Katholischen Akademien beruht[49]. Das wäre aber faktisch gleichbedeutend mit

dem Verzicht auf den Anspruch der Wahrheitsfähigkeit ihrer eigenen Botschaft, so wie die Dinge nun einmal liegen[50]. Unter diesem Aspekt ist auch die sicher schwere Frage abzuwägen, ob es wirklich „zu viele Fakultäten" gibt; sie kann nicht allein unter quantitativen Aspekten entschieden werden (Gibt es genug Studenten?), sondern muß ebenso qualitative Perspektiven berücksichtigen (Braucht ein Universitätsstandort den Gesprächsbeitrag der Theologie?).

Die christliche Botschaft hat heute ihre besondere und einzigartige Bedeutung; und darin liegt auch die Bedeutung der Theologischen Fakultäten für die Gesellschaft. Die schon einmal angedeutete Komplexität der Moderne hat zu einem Gefühl der Orientierungslosigkeit und zu einem Bewußtsein der Krise geführt, welche ihrerseits ein neues Interesse an der Welt der Religion geweckt haben. Nach dem Verschwinden der traditionellen Sinnhorizonte wird die Sinnfrage virulent, allerdings in einer neuen Konstellation. Sie wird radikal vom einzelnen her gestellt und nicht mehr im Horizont einer institutionellen Homogenität, wie das etwa früher die konfessionelle Subkultur war. Ganz offensichtlich vermag dann das offizielle Sinnangebot der Kirche seine Antwort nicht mehr zu vermitteln. „Auf jeden Fall spricht alles dafür, daß ein primär institutionelles Religionsverständnis, welches die selektiven Bedingungen einer Tradierung der ‚Botschaft' vernachlässigt, in einen zunehmend schärferen Gegensatz zu den individuellen Voraussetzungen religiöser Erfahrung und christlicher Bekehrung gerät."[51] Gerade dann aber kann eine rational arbeitende Theologie Hilfestellung bieten, zumal ja der jüdisch-christlichen Tradition eine wichtige Bedeutung im angegebenen Individualisierungsvorgang zukommt.[52] Sie kann zeigen, daß und wie gerade der Gott des Bundes Interesse am Heil jedes einzelnen Menschen hat und ihn in seiner Eigenheit ernst nimmt. Zugleich kann sie in der Ausbildung ihrer therapeutischen Funktion die heilende Bedeutung der Ratio gegenüber einer verwaschenen Spiritualisierung deutlich werden lassen und damit ein helfendes Gegengewicht gegen die gefährlichen Irrationalismen bilden, die die Gesellschaft mehr und mehr, und hier nochmals besonders die junge Generation, bedrohen; das Stichwort *neue Religionen* mag auf die Zusammenhänge hinweisen[53].

In Deutschland ist dieser Dienst zur Zeit von besonderer Aktualität, die durch die außen- wie innenpolitische Situation entstanden ist. Der unerwartete Zusammenbruch des Sowjetimperiums hat eine Zuwendung der ostmitteleuropäischen Staaten zu Westeuropa mit sich gebracht, deren Probleme sicher nicht nur ökonomischer, sondern mindestens ebenso sehr geistig-kultureller Art sind. Alle diese Staaten gehören von ihrer Geschichte her zum lateinisch-römischen Teil Europas; sie sind also von dessen Form des Christentums geprägt. Sofern und soweit wissenschaftlich auf die neue Konstellation eingegangen wird, und das muß selbstverständlich auch auf die Weise der Wissenschaft geschehen, kann sich auch die Theologie diesem Anliegen nicht entziehen. In der oben bereits zitierten Eichstätter Rede führte Kardinal F. Wetter aus: „Die systematisch betriebene Theologie ist

darum ein Gebot der Stunde. Was sich nach dem Ende des römischen Reiches im Westen im frühen Mittelalter anbahnte, nämlich ein organisierter Theologiebetrieb in den Dom- und Klosterschulen, fand dann in den theologischen Fakultäten der hochmittelalterlichen Universität – dieser ureigenen Schöpfung christlich-abendländischer Wissenschaftskultur – eine bis heute prägende und auch bislang unüberbotene Gestalt."[54]

In besonderer Weise wird die Universitätstheologie von dem schwierigsten Problem der heutigen deutschen Politik betroffen, nämlich mit den Folgen der deutschen Wiedervereinigung fertig zu werden. Es wird immer deutlicher, daß es in und von den Wurzeln her in erster Linie nicht ein soziales oder wirtschaftliches, sondern ein moralisches Problem ist. „Im Kern", so schreibt der sächsische Ministerpräsident *Kurt Biedenkopf*, „wird es ... um die Beantwortung der Sinnfrage gehen."[55] Er fordert darum die Kirchen auf, sich überall dort einzumischen, wo es um die Sinnstiftung geht. „Auf den Mut zum Glauben kommt es an, weil der demokratische, liberale, auf den Respekt vor der Pluralität der Weltanschauungen verpflichtete Staat die Sinn-Frage allein gerade nicht beantworten kann und mit seinen Mitteln auch nicht beantworten darf."[56] Eine solche Hilfe der Kirchen ist nicht ohne die intellektuelle Auseinandersetzung auf der universitären Ebene, also mit der dort beheimateten Theologie, effizient durchzuführen.

Diese ist ihrem Wesen nach eine Grundwissenschaft und damit mit eigener und eigentümlicher Kompetenz zuständig für die Grundfragen, die sich uns stellen; die eben geschilderten sind ihrerseits nur Teile des neuzeitlichen Humanitätsproblems. Hier aber ist zu sagen: „Die Einsicht nimmt zu, daß mit seinen ethischen Grundlagen das Projekt der Moderne, die allseitige Humanisierung der Gesellschaft, bedroht ist. Die Theologie kann sich dieser Herausforderung nicht entziehen. Sie betrifft Theologie und Kirchen nicht nur, insofern mit der gesellschaftlichen Entwicklung eine wachsende Entfremdung von Christentum und Kirche eng verknüpft ist. Vielmehr gehört die Förderung einer menschenwürdigen Gesellschaft zur Sendung der Kirche. Die Pflicht, diese Aufgabe wahrzunehmen, hat dogmatischen Rang."[57]

## Ein bischöflicher Epilog

Unsere Überlegungen sind gewiß in vieler Hinsicht ergänzungsfähig. Sie haben nicht die Absicht, unkritisches Lob zu singen; wir haben auch auf die Problematik der universitären Theologie hingewiesen. Auch sie steht in der Versuchung angemaßter Autonomie, wenn sie aus dem Haus der Kirche ausziehen wollte, weil es sich in dem der Wissenschaften komfortabler lebte. Dann würde sie steril und unfähig gerade zu jenen Aufgaben, um derentwillen sie Wohnrecht eben dort beanspruchen darf und muß. Gerade wegen der gesellschaftlichen Nöte ist es aber auch

von der Kirche anzuerkennen; und heute mehr denn je. Sie müßte im Blick auf die Nöte und Aufgaben dieser Jahre Theologische Fakultäten für die Universitäten fordern, gäbe es sie nicht. Das braucht sie glücklicherweise nicht, fördern sollte sie sie aber gerade deswegen. Sehr eingehend müßte schließlich auch noch diskutiert werden, wie weit die Theologischen Fakultäten selbst den ihnen heute zukommenden Aufgaben bereits gerecht werden. Ohne Zweifel bleibt hier viel für sie zu tun.

Beim Empfang des Katholisch-Theologischen Fakultätentags 1991 gab der Stuttgart-Rottenburger Bischof *Walter Kasper*, selbst ausgewiesener Theologe von internationaler Geltung, am Ende seiner Ansprache folgende Erklärung ab, mit der auch dieser Artikel abgeschlossen werden soll:

Um der gesamtgesellschaftlichen Aufgabe der Kirche gerecht zu werden, „hat es viele Vorteile, daß bei uns in Deutschland Theologie an Fakultäten innerhalb staatlicher Universitäten betrieben wird. Die Theologie ist dadurch gehalten, Schritt zu halten mit dem geistigen und wissenschaftlichen Niveau der Zeit. Sie hat sich auf diese Weise immer wieder neu der geistigen Auseinandersetzung zu stellen. Umgekehrt wird es ihr möglich, ins Leben einer Universität und in das geistige Leben überhaupt hineinzuwirken. Sie kann die Impulse des christlichen Glaubens in den wissenschaftlichen Diskurs einbringen und sie dort präsent machen. Diese Vorteile sollten wegen einiger unliebsamer Querelen nicht leichtfertig aufs Spiel gesetzt werden. Wir haben Grund, am gegenwärtigen Status aufs Ganze festzuhalten und ihn nicht durch unnötige Kontroversen in Gefahr oder Mißkredit zu bringen." [58]

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. v. a. H. Albert, Traktat über d. krit. Vernunft (Tübingen [3]1975); R. Schäfer, Die Misere d. Theol. Fakultäten. Dokumentation u. Kritik e. Tabus (Schwerte 1970).

[2] Vgl. d. heft. Aufs. v. R. Frieling, Instrumentalisierte Freiheit d. Theologie? Bemerkungen e. ev. Theol. z. röm. „Instruktion über d. kirchl. Berufung d. Theologen", in: ZThK 88 (1991) 121–138.

[3] J. Card. Ratzinger, Wesen u. Auftrag d. Theol. Versuche z. ihrer Ortsbest. im Disput d. Gegenw. (Freiburg 1993) 101; 108–114 „Fragen z. Priesterausb. in Dt.", die auch auf d. gen. Probleme hinweisen.

[4] Ebd. 103.

[5] G. Horst, Theologen d. Kirche, nicht Beamte. Zum Stand d. Debatte um d. Reform d. Theol. Fakultäten, in: DT 8. 6. 1993. Daran knüpfte sich e. Leserbriefdebatte, in der v. a. W. Hoeres ebenso pauschal wie polemisch die wiss. Theol. attackierte (DT 8. 7. 1993). Zur Position v. M. Kriele ausf. sein Aufs.: Aktuelle Probleme d. Verhältnisses v. Kirche u. Staat, in: IkaZ 19 (1990) 541–555.

[6] Lit. z. staatskirchenrechtl. Status d. Theol. Fak.: E. H. Fischer, TheolProf., Theol. Fak. u. Kirche, in: Kirche u. Überlieferung (FS J. R. Geiselmann, Freiburg 1960) 330–336; E.-L. Solte, Theol. a. d. Univ. Staats- u. kirchenrechtl. Probleme d. theol. Fak.en (München 1971); H. Mussinghoff, Theol. Fak.en i. Spannungsfeld v. Staat u. Kirche. Entstehung u. Auslegung d. Hochschulbest. d. Konkordats m. Preußen v. 1929, dargel. u. Berücks. d. Preuß. Statutenrechts u. d. Bestim. d. Reichskonkordats (Mainz 1979); R. Weth, Ch. Gestrich, E.-L. Solte, Theologie an staatl. Univ.? (Stuttgart 1972); M. Heckel, Die theol. Fak.en im weltl. VerfStaat (Tübingen 1986); Theologie i. d. Univ., hrsg. v. H. Marré, J. Krautscheidt (Münster 1982); H. Schwendenwein, Die Univ. i. Spannungfeld v. Kirche u. Staat (Wien 1988); H. Schnaitz, Studien z. kirchl. Hochschulrecht (Würzburg 1990); H. Schmitz, Mandat u. Nihil obstat d. TheolProf., in: ThpQ 139 (1991) 265–283; A. Kollerbach, Akt. Fragen aus d. Recht d. Theol. Fak.en, in: ThQ 171 (1991) 251–264 (Lit.).

[7] A. Grillmeier, Jesus d. Christus i. Glauben d. Kirche, Bd. 1 (Freiburg [3]1990) passim, v. a. 765–775.

[8] Das geschah vornehmlich in Paris, Bologna, Oxford, Cambridge, Montpellier. Das unter kais. Schutz stehende Nea-

pel sowie d. u. päpstl. Einfluß stehende Rom spielten keine große Rolle i. d. Wiss. d. 12. u. 13. Jh. Vgl. W. Schachten, Hirtenamt u. Lehramt. Ihre Eigenart u. Verbundenheit n. Thomas v. A., in : Gemeinsam Kirche sein. Theorie u. Praxis d. Communio (FS O. Saier, Freiburg 1992) 178–188.

[9] Vgl. A. Dulles, The two Magisteria. An Interim Reflexion, in: CTAS 35 (1980) 155–169, sow. Schachten (A. 8).

[10] IV. Quodlibetale.

[11] COD ($^{3}$1973) 750. Übers.: R. Männlein, in: Seminarium Ernestinum. 400 Jahre Priestersem. Bamberg, hrsg. v. M. Hofmann, W. Klausnitzer, B. Neundorfer (Bamberg 1986) 319.

[12] Lit.: H. M. Baumgartner, Von d. Königin d. Wiss.en zu ihrem Narren? Bem.en z. d. Frage, warum Theol. zur Univ. unserer Tage gehört, in: ThQ 171 (1991) 278–299; E. Biser, Theol. als Therapie. Zur Wiedergewinnung e. verlorenen Dimension (Heidelberg 1985); E. Bonté, Ak. Freiheit u. kath. Univ. (Düsseldorf 1984); P. Eicher, Neuzeitl. Theol., in: NHthG 4 (1991) 7–47; G. Feifel, Auftr. u. Anspruch e. Theol. Fak. (München 1992); R. Frieling (A. 2); W. Frühwald, Das szientifische Erschrecken. Über d. Zukunft d. Univ.en i. d. mod. Welt (Regensburg 1993); Wesen u. Aufg. e. kath. Univ., hrsg. v. F. Kard. König (Düsseldorf 1984) 118–133; H. J. Brandt, Eine kath. Univ. i. Dt.? Das Ringen d. Kath. in Dt. um e. UnivBildung i. 19. Jh. (Köln 1986); K. Gabriel, Christentum zw. Tradition u. Postmoderne (Freiburg 1992); E. Garhammer, Priesterbildung zw. Sem. u. Univ. Strukturelle Probl. u. mentale Reserven, in: Unnütze Knechte? Priesterbild u. Priesterbildung, hrsg. v. dems. (Regensburg 1989) 24–52; ders., Seminaridee u. Klerusausb. b. Karl August Graf v. Reisach. Eine past.gesch. Studie z. Ultramontanismus d. 19. Jh. (Stuttgart 1990); P. Hünermann, Die Theol. u. d. universitas litterarum. Eine hist. u. syst. Refl. i. Ausgang v. II. Vat., in: ThQ 171 (1991) 316–329; W. Kasper, Priesterbildung u. Priesterausb. heute. Theol. Überl.en z. d. neuesten Umfrageerg., in: ThQ 155 (1975) 300–318; Anspr. b. Empf. d. Kath.-Theol. FakTages, in: ThQ 171 (1991) 247–250; F.-X. Kaufmann, Religion u. Modernität. Sozialwiss. Perspektiven (Tübingen 1989); Theol. zw. Kirche u. Univ., in: ThQ 171 (1991) 265–277; M. Klöcker, Katholisch – v. d. Wiege b. z. Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall? (München 1991); M. Krieka, Akt. Probleme d. Verh. v. Kirche u. Staat, in: IkaZ 19 (1990) 541–555; K. Lehmann, Dissensus. Überl.en z. e. neueren dogmenhermen. Grundbegriff, in: Dogma u. Glaube (FS W. Kasper, Mainz 1993) 69–87; ders. TheolStudium u. kirchl. Dienst, in: IkaZ 9 (1980) 522–531; M. Löhrer, Dogm. Erwäg.en z. unterschiedl. Funktion u. z. gegens. Verh. v. Lehramt u. Theol. i. d. kath. Kirche, in: Theol. Berichte 17 (Zürich 1988) 11–53; J. A. Möhler, Ein Wort i. d. Sache d. philos. Collegiums i. Lönen, in: ThQ 8 (1826) 77–110; H.-J. Pottmeyer, Der ges. Dienst d. Dogmatik, in: Dogma u. Glaube, a. a. O. 142–151; W. Schachten (A. 2); M. Seckler, Im Spannungsfeld v. Wiss. u. Kirche. Theol. als schöpferische Auslegung d. Wirklichkeit (Freiburg 1980); ders., Kirchlichkeit u. Freiheit d. Theol., in: ders., Die schiefen Wände d. Lehrhauses (Freiburg 1988) 136–155; Katholizität als Herausforderung. Kann u. soll d. Theol. a. d. Univ. Zukunft haben?, in: ThQ 171 (1991) 241–246; C. Weber, Aufklärung u. Orthodoxie a. Mittelrhein 1820–1850 (München 1973); ders., Theol. i. Spannungsfeld v. Lehramt u. Seelsorge. Entwickl. u. Konflikte d. kath. Theol. i. 19. Jh., in: MD 43 (1992) 83–87; ders., Der „Fall Spahn" (1901). Ein Beitr. z. Wiss.- u. Kulturdisk. i. ausgeh. 19. Jh. (Rom 1980); G. S. Worgul (Hrsg.), Issues in Academic Freedom (Pittsburgh 1992).

[13] Katholik 13 (1833) 247, zit. n. Brandt (A. 12) 61.

[14] Vgl. K. Gabriel (A. 12). [15] C. Weber, Der „Fall Spahn" (A. 12) 62–74.

[16] A. Theiner, Gesch. d. geistl. BildAnstalten (Mainz 1835) 387. Frappierend d. Ähnlichk. d. Argumentation Krieles mit Theiner in der A. 5 erwähnt. Position. [17] A. a. O. 384.

y [18] Vgl. H. J. Brandt (A. 12) 103–111. Auch später hat d. Erzb. s. Haltung i. d. Schrift „Über d. Frieden unter d. Kirche u. d. Staaten nebst Bem.en über die bek. Berliner Darlegung" (Münster 1834) 135–138 bekräftigt: Wegen d. Gefährd. v. Glaube, Sittlichkeit, zeitl. u. ewigem Heil b. d. Priesteramtskandidaten müsse man sie von den Staatsfak. abziehen.

[19] E. Garhammer, Seminaridee (A. 12). [20] H. J. Brandt (A. 12) 318.

[21] G. Schwaiger, Die Münchener Gelehrtenvers. v. 1863 i. d. Strömungen d. kath. Theol. d. 19. Jh. (Göttingen 1975) 125–134; H. Brandt (A.12) 300–320, d. Brief Gonellas 418–420. Zur unnachgieb. Haltung Roms vgl. auch d. unwürdigen Geschehnisse um d. Grabmal f. H. Schell: K. J. Rivinius, Integralismus u. Reformkath.mus. Die Kontroverse um H. Schell, in: Dt. Kath.mus i. Umbruch d. Moderne, hrsg. v. W. Loth (Stuttgart 1991) 199–218.

[22] DH 2945. [23] Zit. n. Weber, Theologie (A. 12) 86.

[24] Gedanken über zeitgem. Bildung u. Erz. d. Geistlichen (Paderborn 1910).

[25] Die wahre Freiheit d. Kirche u. ihr Verh. z. Staat (1848) 29.

[26] Die kirchl. Zustände d. Gegenwart (Tübingen $^{3}$1848) 33 f.

[27] Über d. Wesen d. Univ. u. d. inneren Organismus d. UnivWiss.en mit bes. Rücksicht auf d. Stellung z. Staat u. z. Kirche aus d. Standpunkt d. Theologie (Freiburg 1839) 94.

[28] J. Hergenröther, Univ.- oder Seminarausb. d. Geistl., in: Chilianeum NF 1 (1869) 438–458.

[29] ThQ 8 (1826) 77–110 (Seitenzahlen in Klammern). [30] W. Frühwald (A. 12) 7. [31] M. Klöcker (A. 12).
[32] C. Weber, Ultramontanismus als kath. Fundamentalismus, in: Dt. Kath.mus i. Umbruch d. Moderne, a.a.O. 20–45.
[33] Profil 24/1993 (15. 6. 1993) 17. [34] K. Lehmann, TheolStudium (A. 12) 523 f.
[35] W. Frühwald (A. 12) 9. [36] M. Seckler, Kann u. soll d. Theol. (A. 12) 245.
[37] B. Casper, K. Hemmerle, P. Hünermann, Theol. als Wiss. (Freiburg 1970); Theol. als Wiss., hrsg. v. G. Sauter (München 1971); W. Pannenberg, WissTheorie u. Theol. (Frankfurt 1973); G. Sauter, Die Theol. u. d. neuere wiss. theor. Disk. (München 1973); H. Peuckert, WissTheorie – Handlungstheorie – Fund. Theol. (Düsseldorf 1976); W. Beinert, Wenn Gott zu Wort kommt. Einf. i. d. Theol. (Freiburg 1980); M. Seckler, Im Spannungsfeld (A. 12); J. Wohlmuth, Kath. Theol. heute. Eine Einf. i. d. Studium (Würzburg 1990); G. S. Worgul (A. 12); W. Beinert, Vom Finden u. Verkünden d. Wahrheit i. d. Kirche. Beiträge z. theol. Erkenntnislehre (Freiburg 1993).
[38] Bei d. prot. Theol. liegen d. Dinge ähnlich, sie haben aber schon desw. eine andere Dimenson, als es ein d. kath. Magisterium vergleichb. Institut nicht gibt. [39] J. Ratzinger (A. 3).
[40] Vgl. H. Markl, Wer liebt, der forscht. Über d. sieben Versuchungen d. Wiss., in: FAZ 26. 6. 1993.
[41] W. Kasper, Anspr. (A. 12) 248.
[42] K. Lehmann, Dissensus (A. 12) 74; vgl. auch E. Bonté (A. 12) 118–133, v.a. 124. Das II. Vat. Konzil hat in d. wenigen Texten z. Theol. ebenfalls auf diese Aufg. d. Vermittlung hingewiesen u. zugl. d. Freiheit d. Theol. betont: GE 10; OT 15 f.; GS 36, 41–44, 59.
[43] Kard. F. Wetter, Der Dienst v. Theol. u. Lehramt am Glauben. Rede z. 150. Jahr d. Bestehens d. Theol. Fak. Eichstätt 9. 7. 1993, Ms. 6.
[44] Vgl. M. Seckler, Kirchlichkeit (A. 12) 136–155. [45] E. Bonté (A. 12) 125.
[46] F.-X. Kaufmann, Theol. (A. 12) 273 f. [47] W. Kasper, Priesterbildung (A. 12) 312.
[48] Bei diesen Eigenschaften handelt es sich um allgem. christl., nicht um spezifisch priesterl. Tugenden. Die wiss. Eignung ist ohnehin nicht v. d. Weihe abhängig. Von daher muß die Frage nach d. Laienquorum an theol. Fak. noch einmal bedacht werden, zumal d. Kirchenrecht lt. can. 229 § 3 CIC keine grundsätzl. Ausschlüsse mehr kennt. Das Argument, die Fak. hätten d. originäre Aufgabe d. Priesterausb., die am besten v. Priestern wahrgenommen werden könne, trifft allenfalls historisch zu, sofern bis in die 60er Jahre dieses Jh.s d. priesterl. Amt faktisch der einzige Beruf war, für den man e. TheolStudium benötigte. Inzwischen ist e. breite Palette anderer Berufe hinzugekommen, auf die d. Kirche nicht mehr verzichten kann, die nach geltendem Recht nicht weihefähig sind, wohl aber e. Studium erfordern.
[49] F.-X. Kaufmann, Religion (A. 12) 138. In diesem Zushang darf auch einmal darauf aufmerksam gemacht werden, daß Deutsch internat. WissSprache fast nur noch f. Theologen (beider großer Konfessionen) ist. Wer heute Theol. nach ak. Maßstäben treiben will, muß Möhler u. Kuhn, Barth u. Rahner, Kasper u. Ratzinger, Lehmann u. Biser lesen können. Eine Erstinformation z. d. neuzeitl. Theologien u. darin z. dt. Beitr.: P. Eicher (A. 12) 4–47.
[50] Sie kann ihn freilich nur unter d. Bedingungen einer Ges. vertreten, in der Kirche nur mehr ein Sinnanbieter unter mehreren ist; Monopolansprüche vermag sie nicht mehr durchzusetzen. Aber deswegen darf sie sich nicht aus d. ak. Bereich zurückziehen.
[51] F.-X. Kaufmann, Theologie (A. 12) 269. [52] T. Parsons, Christianity, in: IESS 2 (1968) 425–447.
[53] Zur therapeut. Funktion: E. Biser (A. 12), v.a. 19–24; W. Beinert, Heilender Glaube (Mainz 1990).
[54] Vgl. A. 43, Ms. 9.
[55] K. Biedenkopf, Mut z. Glauben. Gedanken über d. Rolle d. Kirchen f. d. Einheit Dt.s, in: Hans Küng. Neue Horizonte d. Glaubens u. Denkens. Ein Arbeitsb., hrsg. v. H. Häring, K. J. Kuschel (München 1993) 187.
[56] Ebd. 190. [57] H. J. Pottmeyer (A. 12) 144; W. Kasper, Priesterbildung (A. 12) 309.
[58] ThQ 171 (1991) 250.

*Matthäus Kaiser*

# Warum dürfen wiederverheiratete Geschiedene (nicht) zu den Sakramenten zugelassen werden?

Das Scheitern einer Ehe wird von den Betroffenen in der Regel schmerzlich erlebt. Viele von ihnen finden in einer Wiederheirat mit einem neuen Partner Heilung der erlittenen Verwundung. In der öffentlichen Meinung haftet heute weder der Scheidung noch der Wiederheirat ein Makel an. Darum wird die herkömmliche Lehre und Praxis der katholischen Kirche hinsichtlich der Wiederheirat Geschiedener weithin nicht mehr verstanden. Lautstark wird eine Änderung verlangt. Da und dort wird gefordert, das Kirchenrecht solle geändert werden, damit Geschiedene, die wieder geheiratet haben, zum Empfang von Sakramenten, zumal der Eucharistie zugelassen werden können. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß jede Sünde, selbst die Sünde des Mordes und auch die Sünde des Ehebruchs, vergeben werden kann.

## Die herkömmliche kirchliche Lehre und Praxis

In jüngster Zeit wurde wiederholt in päpstlichen Verlautbarungen die herkömmliche kirchliche Lehre und Praxis als unaufgebbar bekräftigt[1]. Nach dieser Lehre sind Geschiedene, die vor dem Standesbeamten eine neue Ehe eingehen, nicht von der Kirche ausgeschlossen. Als Getaufte können sie weiterhin am kirchlichen Leben teilnehmen. Aber zum Empfang der Sakramente der Buße und der Eucharistie dürfen sie nur zugelassen werden, wenn sie sich verpflichten, auf die geschlechtliche Vereinigung zu verzichten.

Mit anderen Worten: Nach der herkömmlichen kirchlichen Lehre und Praxis können Geschiedene nach einer Wiederheirat zusammen mit ihrem neuen Partner deswegen nicht zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie zugelassen werden, weil sie ständig in der schweren Sünde des Ehebruchs leben, solange sie Geschlechtsgemeinschaft miteinander pflegen. Darum werden auch Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuchs auf sie angewendet, in denen nicht ausdrücklich von ihnen die Rede ist: Wer hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharrt, darf nicht zur heiligen Kommunion (c. 915) und zur Krankensalbung (c. 1007) zugelassen werden.

Dabei handelt es sich nicht um eine kirchliche Strafe, sondern um eine theologische Konsequenz aus dem Verharren in schwerer Sünde. Daran kann auch kein

Papst etwas ändern. Schwere Sünde ist Trennung von Gott. Wer aber in der Trennung von Gott verharrt, kann nicht gleichzeitig im Sakrament der Eucharistie Gemeinschaft mit Gott erlangen. Wer in schwerer Sünde kommuniziert, wird nicht zu seinem Heil mit Christus vereinigt, sondern zieht sich das Gericht zu (1 Kor 11,27–29). Schwere Sünde verjährt auch nicht und hört nicht auf, schwere Sünde zu sein, wenn nur lang genug daran festgehalten wird.

Daß heute dafür weithin das Verständnis fehlt, hängt damit zusammen, daß in der öffentlichen Meinung weithin das Sündenbewußtsein geschwunden und das Eucharistieverständnis verderbt ist. Die Eucharistie ist nicht ein bloßes Symbol für ein menschliches Bedürfnis, gemeinsam zu essen und zu trinken. Es geht nicht nur um „Tischgemeinschaft mit Jesus", von der auch „Zöllner und Sünder" nicht ausgeschlossen sind (vgl. Mt 9,10–13; 11,19; Mk 2,15–17; Lk 15,1 f.; 5,29–32; 7,34; 19,6 f.). Demgegenüber ist auch heute daran festzuhalten, daß es Sünde gibt und Ehebruch schwere Sünde ist und daß im Sakrament der Eucharistie wirklich Christus gegenwärtig ist und empfangen wird. Es ist daher nach wie vor richtig: Wer in schwerer Sünde veharrt, kann nicht zum Empfang der Sakramente zugelassen werden.

Die entscheidende Frage ist daher: Leben wirklich die Geschiedenen, die wieder geheiratet haben, ständig in schwerer Sünde? Die Annahme der herkömmlichen Lehre, daß alle Geschiedenen, die wieder geheiratet haben, ständig in der schweren Sünde des Ehebruchs leben, ergibt sich als zwangsläufige Folge aus dem traditionellen kirchlichen Eheverständnis.

## Das traditionelle kirchliche Eheverständnis

Schon im 4. Jahrhundert hat die Kirche aus dem Recht des heidnischen römischen Staates den Grundsatz übernommen „Consensus facit nuptias" (Der Konsens, die Willenseinigung der Partner macht die Ehe). Dieser Grundsatz kam der kirchlichen Eheauffassung insofern entgegen, als die Kirche von Anfang an betonte, daß für das Zustandekommen einer Ehe die Willenszustimmung beider Partner, nicht nur des Mannes, sondern auch der Frau, erforderlich ist. Da die Willenseinigung der Partner zugleich das bestimmende Element des Vertrags ist, wurde auch die Ehe wie ein Vertrag behandelt und schließlich völlig mit dem Vertrag identifiziert. Andere Dimensionen der Ehe wurden dahinter verdrängt.

Seit im 12. Jahrhundert die Ehe den Sakramenten der Kirche zugezählt wurde, haben Theologen seit Petrus Lombardus (1095–1160) die theologische Lehre über die Ehe aus den rechtlichen Bestimmungen der Kirche über die Ehe entwickelt und gelehrt, daß die Ehe ein Vertrag sei. Auch das kirchliche Lehramt hat seit dem 17. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit anderen Eheauffassungen den Vertragscharakter der Ehe betont. So wurde bis hin zum Zweiten Vatikanischen Kon-

zil in theologischen Lehrbüchern als sichere theologische Lehre vertreten, daß die Ehe ihrem Wesen nach ein Vertrag ist.

Um ermessen zu können, was diese traditionelle kirchliche Ehelehre besagt, muß man sich klar vor Augen halten, was ein Vertrag ist. Vertrag ist eine ausschließlich rechtliche Kategorie. Durch ein Rechtsgeschäft, nämlich durch Willenseinigung der Partner, wird zwischen diesen ein Rechtsverhältnis begründet, das in bestimmten Rechten und Pflichten besteht und der Erreichung eines bestimmten Zwecks dient.

Nach diesem Konzept hat das kirchliche Gesetzbuch von 1917 die Ehe als Vertrag dargestellt (c. 1012). Sie kommt dadurch zustande, daß zwei rechtlich dazu fähige Personen rechtmäßig ihren Konsens erklären, der in dem Willensakt besteht, durch den jeder Partner das lebenslange und ausschließliche Recht auf den Körper zur geschlechtlichen Vereinigung zum Zweck der Zeugung von Nachkommenschaft dem anderen überträgt und von diesem empfängt (c. 1081). Dadurch wird zwischen den Gatten ein seiner Natur nach lebenslanges und ausschließliches Band bewirkt (c. 1110). Auf Grund dieses Rechtsverhältnisses hat jeder Gatte gleiches Recht und gleiche Pflicht zur geschlechtlichen Vereinigung (c. 1111).

Nach diesem traditionellen Eheverständnis besteht die Ehe ihrem Wesen nach in einem abstrakten Rechtsverhältnis zwischen den Ehepartnern. Der Inhalt dieses Rechtsverhältnisses besteht ausschließlich in dem lebenslangen gegenseitigen Recht zur geschlechtlichen Vereinigung zum Zweck der Zeugung von Nachkommenschaft. Dieses Recht ist ausschließlich auf diese beiden Partner beschränkt, so daß lebenslang jede geschlechtliche Vereinigung mit einem anderen Partner ausgeschlossen bleibt. Dieses abstrakte Rechtsverhältnis besteht unabhängig davon, ob zwischen den Partnern eine personale Beziehung besteht oder nicht. Auch wenn die Partner sich auseinanderleben, sich trennen und keinerlei personale Beziehung zwischen ihnen mehr besteht, bleibt dieses abstrakte Rechtsverhältnis zwischen ihnen als wesentlicher Inhalt der Ehe bestehen, solange beide Partner leben.

Aus diesem traditionellen kirchlichen Eheverständnis, aus dem die personale Dimension völlig ausgeklammert war und das seit Jahrhunderten bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil das Feld beherrschte, ergibt sich als zwangsläufige Konsequenz die herkömmliche Lehre und Praxis hinsichtlich der Geschiedenen und Wiederverheirateten:

1. Wenn eine Ehe geschieden wird, haben die geschiedenen Gatten auf Grund des fortbestehenden vertraglichen Rechtsverhältnisses weiterhin das Recht zur geschlechtlichen Vereinigung, weil sie sich dieses Recht gegenseitig auf Lebenszeit übertragen haben. Da ein Recht nicht unbedingt ausgeübt werden muß, liegt auch keine Pflichtverletzung vor, wenn das Recht in beiderseitigem Einvernehmen nicht mehr ausgeübt wird. Daher sind die Geschiedenen auch nicht vom Empfang von Sakramenten ausgeschlossen, solange sie nicht wieder heiraten.

2. Da das Recht zur geschlechtlichen Vereinigung bei der Eheschließung von

beiden Partnern gegenseitig unter Ausschluß eines jeden Dritten auf Lebenszeit übertragen wurde, kann dieses Recht, solange beide Partner der geschiedenen Ehe leben, von keinem einem anderen Partner übertragen werden, auch nicht durch eine neue Eheschließung. Wer daher als Geschiedener eine neue Ehe mit einem anderen Partner eingeht und mit diesem Geschlechtsgemeinschaft pflegt, bricht dadurch die als abstraktes Rechtsverhältnis weiterbestehende frühere Ehe. Ehebruch aber ist schwere Sünde, schließt daher von den Sakramenten aus, solange er nicht, verbunden mit der Absicht, davon abzulassen, bereut wird.

3. Da die schwere Sünde des Ehebruchs, wie die Ehe selbst, ausschließlich in der Geschlechtsgemeinschaft besteht, steht der Zulassung zu den Sakramenten nichts im Weg, wenn die Partner der neuen Ehe auf die geschlechtliche Vereinigung verzichten, auch wenn sie weiterhin in personaler Gemeinschaft zusammenleben.

Die herkömmliche Lehre und Praxis bezüglich der Geschiedenen und der Wiederverheirateten ist also nicht eine willkürliche Festlegung, sondern eine zwangsläufige Folge aus dem traditionellen kirchlichen Eheverständnis. Die herkömmliche Lehre und Praxis ist daher nur zu ändern, wenn das traditionelle Eheverständnis überwunden ist. Gerade dies aber ist durch das Zweite Vatikanische Konzil geschehen.

## Das erneuerte Eheverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils

Das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht ein neues Eheverständnis erfunden, sondern das biblische Eheverständnis erneuert. Der Prozeß dieser Erneuerung hat nicht erst auf dem Konzil eingesetzt; aber erst in der Konzilsdiskussion ist der Durchbruch gelungen.

Schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben einige Theologen, besonders Johann Michael Sailer (1751–1802) und Johann Baptist Hirscher (1788–1865), unter dem Einfluß der Romantik neue Akzente gesetzt und die personale Sicht der Ehe als Liebes- und Lebensgemeinschaft von Mann und Frau ins Blickfeld gerückt. Doch die Theologie der Neuscholastik von der Mitte des 19. Jahrhunderts an hat die traditionelle Sicht der Ehe zu neuer Geltung gebracht[2]. Ein zweiter Anlauf setzte in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts ein. Als Wesen der Ehe wurde die volle Lebensgemeinschaft von Mann und Frau gesehen und der Geschlechtsakt lediglich als Ausdruck ehelicher Verbundenheit in totaler Selbsthingabe verstanden. Während diese neuen Gedanken bei Seelsorgern und christlichen Eheleuten positive Aufnahme fanden, wurden sie in der theologischen Fachdiskussion zum größten Teil abgelehnt. Das Heilige Offizium als oberste Glaubensbehörde ist in einem Dekret vom 1. April 1944 den neuen Anstößen entgegengetreten und hat die bleibende Gültigkeit der traditionellen Ehelehre nach dem Vertragsmodell betont. Die lehramtliche Position hat auch Papst Pius XI. in seiner Eheenzyklika „Casti Con-

nubii" vom 31. Dezember 1930 sachlich unverändert festgehalten, wenn auch in der sprachlichen Formulierung sich die neuen Gedanken niedergeschlagen haben. Noch zehn Jahre vor Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils hat das Heilige Offizium durch Dekret vom 15. Dezember 1952 ein Ehebuch, das sich ausdrücklich gegen das Vertragsmodell ausgesprochen hat[3], auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Ein Lehrbuch der Dogmatik, das im Jahr des Beginns des Zweiten Vatikanischen Konzils erschienen ist, hat noch als sichere theologische Lehre erklärt, daß die Ehe ihrem Wesen nach ein Vertrag ist, und hat die Ehelehre aus den rechtlichen Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuchs von 1917 entwickelt[4].

Es ist daher nicht verwunderlich, daß sich das Konzil schwergetan hat, das traditionelle Eheverständnis zu überwinden. In mehreren Kommissionen wurden mehrere Entwürfe erarbeitet und wiederholt überarbeitet. Dabei wurde zunehmend der personale Charakter der Ehe herausgearbeitet. Bis in die letzten Konzilstage hinein gab es deswegen heftige Auseinandersetzungen. Vertreter der Minderheit, die am traditionellen Verständnis der Ehe als Vertrag festhalten wollten, wandten sich noch im letzten Moment an den Papst mit dem Vorwurf, das Ehekapitel enthalte Theorien, die vom Heiligen Stuhl verworfen worden seien und in Gegensatz zum kirchlichen Lehramt stünden. Schließlich aber wurde die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit dem erneuerten Eheverständnis[5] in der öffentlichen Sitzung am 7. Dezember 1965 zum Abschluß des Konzils mit überwältigender Mehrheit verabschiedet und vom Papst bestätigt.

Das erneuerte Eheverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils unterscheidet sich wesentlich von dem traditionellen kirchlichen Eheverständnis. Nach dem Verständnis des Konzils ist die Ehe nicht ein Rechtsverhältnis zwischen zwei Partnern, das in dem wechselseitigen Recht zur geschlechtlichen Vereinigung besteht, das die Partner sich bei der Eheschließung gegenseitig übertragen. Vielmehr versteht das Konzil die Ehe als personale Lebens- und Liebesgemeinschaft von Mann und Frau, die sich gegenseitig als Person schenken und annehmen und von Gott zu einer neuen Wirklichkeit miteinander verbunden werden, so daß sie nicht mehr zwei, sondern eins sind (Mt 19,6). Das Recht der Ehegatten zur geschlechtlichen Vereinigung ist nach dem Eheverständnis des Konzils nicht ein isoliert für sich bestehendes Recht, sondern ergibt sich aus der personalen Gemeinschaft des Lebens und der Liebe, die in der geschlechtlichen Vereinigung von Mann und Frau ihren Ausdruck und ihre Verwirklichung findet. Das Konzil bezeichnet daher auch die Ehe nicht mehr als Vertrag, sondern als Bund; und darum hat das Konzil auch die aus dem Verständnis der Ehe als Vertrag sich ergebende traditionelle Ehezwecklehre aufgegeben, nach der die Zeugung von Nachkommenschaft Hauptzweck der Ehe ist.

Aus dem erneuerten Eheverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils ergeben sich zwangsläufig andere Konsequenzen als aus dem traditionellen Eheverständnis:

1. Die Ehe kommt nicht allein durch den Konsens der Partner zustande, sondern diese werden auch von Gott zu einer Einheit miteinander verbunden. Von diesen beiden Komponenten kann eine, nämlich der Konsens der Partner, von einem oder von beiden zurückgenommen werden. Dadurch wird die personale Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen ihnen zerstört, was durch die Scheidung bekräftigt wird. Wenn aber zwischen geschiedenen Gatten keine personale Verbindung mehr besteht, haben sie auch nicht mehr das Recht zur geschlechtlichen Vereinigung, die ja Ausdruck der personalen Einheit ist.

2. Die andere Komponente für das Zustandekommen der Ehe, die Verbindung durch Gott, kann nicht rückgängig gemacht werden; denn was Gott tut, das ist ein für allemal getan (vgl. Röm 11,29). Darum steht es geschiedenen Gatten nicht frei, nach Belieben eine neue Ehe mit einem anderen Partner einzugehen. Darum ist auch eine kirchliche Trauung Geschiedener, die wieder heiraten, nicht möglich, weil die Mitwirkung eines Organs der Kirche bei der Eheschließung Zeichen für das Handeln Gottes ist.

3. Wenn aber ein Geschiedener vor dem Standesbeamten eine neue Ehe mit einem anderen Partner eingeht, erfolgt auch hier eine gegenseitige personale Selbstübereignung von Mann und Frau, die sich gegenseitig als Person schenken und annehmen. Ihre geschlechtliche Vereinigung ist daher auch Ausdruck einer personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft. Sie verletzen damit auch nicht ein Recht des früheren Gatten, da dessen Recht zur geschlechtlichen Vereinigung mit der Zerstörung der personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft zu bestehen aufgehört hat. Nach dem erneuerten Eheverständnis des Konzils ist also die geschlechtliche Vereinigung Geschiedener, die wieder geheiratet haben, anders zu beurteilen als außereheliche, ehebrecherische Geschlechtsbeziehungen.

Erst jetzt, mit diesen neuen Erkenntnissen, können wir die eingangs gestellte entscheidende Frage beantworten.

## Leben die Geschiedenen, die wieder geheiratet haben, ständig in schwerer Sünde?

Schwere Sünde ist ein Verstoß gegen Gottes Gebot. Jesus sagt: Wer nach der Scheidung wieder heiratet, begeht Ehebruch (Lk 16,18; Mk 10,11f.; Mt 5,32; 19,9). Jesus sagt aber auch: „Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen" (Mk 10,2–9; Mt 19,3–8). Also ist nicht nur die Wiederheirat, sondern auch bereits die Scheidung ein Verstoß gegen Gottes Gebot. Ob der Verstoß gegen Gottes Gebot den Betroffenen als schwere Sünde anzurechnen ist, ist für die Scheidung und für die Wiederheirat nach der Scheidung nicht nach unterschiedlichen, sondern nach denselben Grundsätzen zu entscheiden, nach Grundsätzen, die allgemein für die Beurteilung sittlichen Verhaltens gelten.

Als schwer gilt jene Sünde, „die eine schwerwiegende Materie zum Gegenstand hat und die dazu mit vollem Bewußtsein und bedachter Zustimmung begangen wird“[6]. Es kommt also nicht allein auf den objektiven Tatbestand der Scheidung und der Wiederheirat, sondern auch auf die persönliche Schuldhaftigkeit an.

Hinsichtlich der *Ehescheidung* erkennt Papst Johannes Paul II. ausdrücklich an, daß die Scheidung nicht notwendig jedem geschiedenen Gatten als schwere Sünde anzurechnen ist[7]. Eine sach- und personengerechte Beurteilung kann jeweils nur im konkreten Fall erfolgen. Wenn ein Ehegatte die personale Lebens- und Liebesgemeinschaft seiner Ehe in schwer sündhafter Weise zerstört hat und auch weiterhin in dieser seiner sündhaften Haltung verharrt, kann er selbstverständlich nicht im Sakrament der Buße mit Gott versöhnt und auch nicht im Sakrament der Eucharistie mit Christus vereint werden, solange er seine Sünde nicht ernsthaft bereut. Aber auch ein Ehegatte, dem die Zerstörung seiner Ehe als schwere Sünde anzurechnen ist, kann sich in echter Reue von dieser Sünde abwenden. Dies ist selbst dann nicht ausgeschlossen, wenn die zerstörte Lebens- und Liebesgemeinschaft nicht wiederhergestellt wird, weil dies unter den jetzt gegebenen Umständen nicht mehr erreichbar ist. Dann steht dem Empfang von Sakramenten ebensowenig entgegen wie bei einem anderen, dem die Zerstörung der personalen Einheit der Ehe von vornherein nicht als schwere Sünde anzurechnen ist.

In der Praxis wird man davon ausgehen können, daß jeder Geschiedene, der nicht wieder geheiratet hat, Sakramente empfangen kann, sofern er dies aus religiösen Motiven begehrt und sich um ein christliches Leben bemüht[8]. Selbst wenn jemand schwere sittliche Schuld auf sich geladen hat, wird das Verlangen nach dem Empfang von Sakramenten in der Regel ein Zeichen ernsthafter Reue über die Sünde sein.

Nach denselben Grundsätzen wie die Scheidung ist auch die *Wiederheirat* eines Geschiedenen zu beurteilen. Das heißt: Es kommt jeweils auf den konkreten Einzelfall an. In jedem Fall ist die Wiederheirat eines Geschiedenen genauso wie die Scheidung ein objektiver Verstoß gegen Gottes Gebot. Die neue Ehe ist daher objektiv ungültig. Damit ist aber noch nichts darüber ausgesagt, ob die Wiederheirat dem Geschiedenen auch als schwere Sünde anzurechnen ist.

Nicht in jedem Fall ist ein Geschiedener, der wieder heiratet, von schwerer Sünde freizusprechen. Solange er in dieser Sünde verharrt, kann er nicht im Sakrament der Buße mit Gott versöhnt und auch nicht im Sakrament der Eucharistie mit Christus vereint werden. Aber auch ein Geschiedener, der durch die Wiederheirat schwer gesündigt hat, kann seine Sünde später ernsthaft bereuen und nach gewissenhafter Selbstprüfung zu der Überzeugung kommen, daß er unter den jetzt gegebenen Umständen die neue Ehe fortsetzen darf.

Wie bei der Scheidung kann es aber auch bei der Wiederheirat sein, daß sie von vornherein nicht als schwere Sünde anzurechnen ist. Auch der Papst fordert ausdrücklich dazu auf, „die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden“[9]. Als

Beispiel führt er an, daß ein Geschiedener sich wegen der Erziehung von Kindern zu einer Wiederheirat entschließt. Wenn daher ein Geschiedener in einer solchen Situation nach gewissenhafter Selbstprüfung zu der Überzeugung kommt, um der Erziehung der Kinder willen eine neue Ehe eingehen zu sollen, wird dadurch zwar die rechtliche Ungültigkeit der neuen Ehe nicht behoben, aber je nach den besonderen Umständen die sittliche Schuld gemindert oder auch ganz ausgeschlossen.

Wie bei der Ehescheidung bzw. der Fortsetzung des Lebens in der Scheidung wird man auch bei der Wiederheirat bzw. der Fortsetzung der ungültigen Ehe annehmen können, daß sie in der Regel dann nicht als schwere Sünde anzurechnen ist, wenn die Betroffenen sich überhaupt ernsthaft um ein christliches Leben bemühen und ihre Entscheidung auf Grund einer ernsthaften Gewissensprüfung gefällt haben. Auch soweit die Wiederheirat als schwere Sünde anzurechnen ist, wird man in der Regel das spätere Verlangen nach dem Empfang von Sakramenten als Zeichen echter Reue ansehen können, sofern der Empfang aus religiösen Motiven begehrt wird.

Soweit die Wiederheirat eines Geschiedenen bzw. die Fortsetzung der objektiv ungültigen Ehe den Betroffenen nicht als schwere Sünde anzurechnen ist, ist ihnen auch die geschlechtliche Vereinigung als Ausdruck ihrer personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft nicht als schwere Sünde anzurechnen. Denn trotz rechtlicher Ungültigkeit ihrer Ehe haben sie sich gegenseitig als Person geschenkt und angenommen und damit zu einer personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft verbunden. Sie verletzen auch nicht ein Recht des früheren Gatten, da dessen Recht zur geschlechtlichen Vereinigung mit der Zerstörung der personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft zu bestehen aufgehört hat.

## Kriterien für die Würdigung des Einzelfalls

Im Leben eines jeden Christen sind viele Entscheidungen zu treffen. Dies gilt nicht nur für besondere „Wendepunkte" im Leben, sondern auch für das alltägliche Leben. Jede dieser Entscheidungen setzt eine Gewissensprüfung voraus, die jeder einzelne selbst treffen muß. Allenfalls kann er sich dabei beraten lassen; aber niemand kann ihm die Entscheidung abnehmen. So hat jeder nach gewissenhafter Selbstprüfung zu entscheiden, ob er bei der Mitfeier der heiligen Messe die Eucharistie empfangen darf oder ob er sich einer schweren Sünde bewußt ist, die ihn vom Empfang abhält. Ebenso hat jeder nach Erforschung seines Gewissens selbst zu entscheiden, ob, wann und wie oft er das Sakrament der Buße zu empfangen hat und welcher Sünden er sich dabei anzuklagen hat. Besonders wichtig ist die Entscheidung für ein eheloses oder ein eheliches Leben, die Entscheidung für einen bestimmten Ehepartner und die Entscheidung für die Zahl und die Zeit der Zeugung von Kindern. Sich vor solchen Entscheidungen beraten zu lassen, ist nicht

ungewöhnlich. Dies gilt besonders auch für die Entscheidung, seinen Ehepartner zu verlassen oder in die Scheidung einzuwilligen, und für die Entscheidung, nach der Scheidung ein eheloses Leben zu führen oder wieder zu heiraten. Die Entscheidung hat schließlich auch nach Beratung jeder für sich selbst zu treffen.

Wenn es um die Entscheidung für eine Wiederheirat nach der Scheidung bzw. für die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten geht, ist es hilfreich, folgende Fragen zu stellen und gewissenhaft zu prüfen:

1. Ist die Wiederherstellung der gescheiterten Ehegemeinschaft völlig unmöglich? Es gibt Fälle, daß geschiedene Ehegatten wieder zusammenfinden. In diesem Fall ist eine neue Eheschließung vor dem Standesbeamten erforderlich. Einer Wiederholung der kirchlichen Trauung bedarf es nicht, da die Scheidung die Verbindung durch Gott nicht aufgelöst hat.

2. Bestehen Anhaltspunkte dafür, daß die gescheiterte Ehe ungültig ist? Oder kann sie als nichtsakramentale oder nichtvollzogene Ehe nach geltendem kirchlichen Recht aufgelöst werden? In diesen Fällen sind die dafür vorgezeichneten Wege zu gehen.

3. Werden bestehende Verpflichtungen gegenüber dem früheren Partner und/oder gegenüber Kindern erfüllt?

4. Wird eventuelle Schuld an der Zerstörung der ehelichen Gemeinschaft eingestanden und ernsthaft bereut?

5. Gibt es Gründe, die eine Wiederheirat nahelegen? Es kann sein, daß die Wiederheirat von vornherein nicht als schwere Sünde anzurechnen ist, weil entsprechende Schuldminderungs- oder Schuldausschließungsgründe vorliegen, zum Beispiel Erziehung von Kindern.

6. Besteht die Bereitschaft zu einem christlichen Leben und entsprechender Erziehung von Kindern?

7. Wird eine eventuell unbedachte und schuldhafte Entscheidung für die Wiederheirat ernsthaft bereut, wenn die neue Verbindung zunächst leichtfertig eingegangen wurde?

8. Ist das Verlangen nach dem Empfang von Sakramenten religiös motiviert? Die Praxis neigt gewiß zu Schematisierung und Vereinfachung. Dieser Gefahr ist gerade auch die herkömmliche Lehre und Praxis erlegen, indem sie ohne Prüfung der Schuldfrage alle wiederverheirateten Geschiedenen nicht zum Empfang von Sakramenten zuläßt. Umgekehrt dagegen ist diese Gefahr viel geringer; denn wer wirklich in schwerer Sünde lebt und hartnäckig darin verharrt, wird kaum das Verlangen nach dem Empfang von Sakramenten haben.

Wer auf Grund gewissenhafter Selbstprüfung anhand dieser Fragen zu der Überzeugung kommt, unter den gegebenen persönlichen Umständen als Geschiedener eine neue Ehe mit einem anderen Partner eingehen oder eine bereits eingegangene Ehe fortsetzen zu dürfen, ist auch nach der Wiederheirat nicht am Empfang von Sakramenten gehindert.

## Ergebnis

Nach wie vor gilt, daß Geschiedene, die wieder geheiratet haben, dann nicht zum Empfang von Sakramenten zugelassen werden dürfen, wenn sie hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren. Dies gilt nicht nur für Geschiedene, die wieder geheiratet haben, sondern auch für alle anderen. Ob aber Geschiedene, die wieder geheiratet haben, in schwerer Sünde leben, ist nicht generell, sondern nur im konkreten Einzelfall zu entscheiden. Dafür ist entscheidend, welches Eheverständnis zugrunde gelegt wird.

Daß die herkömmliche kirchliche Lehre und Praxis alle Geschiedenen, die wieder geheiratet haben, als ständig in der schweren Sünde des Ehebruchs lebend betrachtet, solange sie Geschlechtsgemeinschaft miteinander pflegen, ist eine zwangsläufige Konsequenz aus dem traditionellen kirchlichen Eheverständnis, das aus dem Recht des heidnischen römischen Staates abgeleitet ist und die Ehe ausschließlich als vertragliches Rechtsverhältnis versteht, das in dem lebenslangen und jeden Dritten ausschließenden Recht der Gatten zur geschlechtlichen Vereinigung zum Zweck der Zeugung von Nachkommenschaft besteht.

Dieses traditionelle Eheverständnis aber hat das Zweite Vatikanische Konzil, als ökumenisches Konzil höchste Autorität der Kirche, überwunden und durch ein erneuertes Eheverständnis ersetzt, das sich auf die göttliche Offenbarung stützt. Dabei ist davon auszugehen, daß auf dem Konzil auch der Heilige Geist am Werk war, der die Kirche nach und nach in die ganze Wahrheit einführt (Joh 16,13). Nach dem erneuerten Eheverständnis des Konzils ist die Ehe nicht ein Rechtsverhältnis zwischen zwei Vertragspartnern, sondern personale Lebens- und Liebesgemeinschaft, zu der Mann und Frau, die sich als Person gegenseitig schenken und annehmen, von Gott so miteinander verbunden werden, daß sie nicht mehr zwei, sondern eins sind. Das Recht zur geschlechtlichen Vereinigung ist nach diesem Eheverständnis nicht der wesentliche Inhalt der Ehe, sondern ergibt sich aus der personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft, weil diese in der geschlechtlichen Vereinigung ihren Ausdruck und ihre Verwirklichung findet. Das Recht zur geschlechtlichen Vereinigung erlischt daher mit der Zerstörung der personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft. Andererseits ist die geschlechtliche Vereinigung auch in der neuen Ehe eines Geschiedenen Ausdruck personaler Lebens- und Liebesgemeinschaft, da auch in dieser Ehe die Gatten sich gegenseitig als Person schenken und annehmen. Durch ihre geschlechtliche Vereinigung wird daher nicht ein vertragliches Recht des früheren Partners verletzt.

Für die Zulassung zum Empfang von Sakramenten gilt daher für Geschiedene und für Wiederverheiratete in gleicher Weise: Nicht zugelassen werden dürfen nur jene, denen die Zerstörung und Scheidung der Ehe als schwere Sünde anzurechnen ist und die hartnäckig in dieser sündhaften Haltung verharren, und ebenso jene, denen die Wiederheirat als schwere Sünde anzurechnen ist und die hartnäckig in

dieser sündhaften Haltung verharren. Wem dagegen die Scheidung bzw. die Wiederheirat nach der Scheidung nicht als schwere Sünde anzurechnen ist, der kann auch nach der Scheidung und nach der Wiederheirat mit einem anderen Partner im Frieden mit der Kirche leben und auch am sakramentalen Leben der Kirche teilnehmen. Dazu bedarf es nicht einer Änderung des geltenden kirchlichen Rechts, sondern nur der Befolgung desselben.

Voraussetzung dafür ist allerdings die längst überfällige Rezeption des Eheverständnisses des Zweiten Vatikanischen Konzils. Aber auch heute gilt noch, was der jetzige Bischof von Rottenburg-Stuttgart im Jahr 1977 beklagt hat, daß nämlich der bedeutsame Wandel, den das Eheverständnis auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfahren hat, noch viel zuwenig Beachtung gefunden hat[10]. In das neue kirchliche Gesetzbuch von 1983 ist zwar das Eheverständnis des Konzils aufgenommen worden. Daneben ist aber auch das traditionelle Eheverständnis stehengeblieben[11]. Damit wird unterstellt, das Eheverständnis des Konzils unterscheide sich nicht wesentlich von dem traditionellen Eheverständnis[12]. Darauf aber kann sich seit der sorgfältigen Untersuchung von Norbert Lüdecke[13] niemand mehr gutgläubig berufen. Solange aber das erneuerte Eheverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht allgemein rezipiert ist, ist auch die herkömmliche Lehre und Praxis hinsichtlich der wiederverheirateten Geschiedenen nicht aus den Angeln zu heben, da diese sich als zwangsläufige Konsequenz aus dem traditionellen kirchlichen Eheverständnis ergibt. Es ist daher nichts dringlicher als die Rezeption des Eheverständnisses des Konzils.

## ANMERKUNGEN

[1] Johannes Paul II., Ap. Schreiben „Familiaris Consortio" v. 22. 11. 1981 über d. Aufgaben der christl. Familie in d. Welt von heute, Nr. 84; ders., Ap. Schreiben „Reconciliatio et Paenitentia" v. 2. 12. 1984 über Versöhnung und Buße in d. Sendung d. Kirche heute, Nr. 34; Katechismus d. kath. Kirche (München 1993) Nr. 1650, 2384.

[2] J. Renker, Christl. Ehe im Wandel d. Zeit. Zur Ehelehre d. Moraltheologen im dtsprach. Raum in d. ersten Hälfte d. 19. Jh. (Regensburg 1977).

[3] E. Michel, Ehe. Eine Anthropologie d. Geschlechtsgemeinschaft (Stuttgart 1948, [2]1950)

[4] J. Brinktrine, Die Lehre v. d. hl. Sakramenten d. kath. Kirche, Bd. 2 (Paderborn 1962) 203–240 (213).

[5] Gaudium et spes 47–52. N. Lüdecke, Eheschließung als Bund. Genese u. Exegese d. Ehelehre der Konzilskonstit. „Gaudium et spes" in kanonistischer Auswertung (Würzburg 1989), hat d. lange u. schwere Ringen d. Konzils um ein erneuertes Eheverständnis mit äußerster Präzision bis in d. letzten Feinheiten nachgezeichnet.

[6] Reconciliatio et Paenitentia (A. 1) 17. [7] Familiaris Consortio (A. 1) 83 u. 84.

[8] Ebd. 83. [9] Ebd. 84.

[10] W. Kasper, Zur Theologie d. christl. Ehe (Mainz 1977) 21f.

[11] M. Kaiser, Kirchl. Eherecht im Lichte kirchl. Ehelehre, in: ThGl 79 (1989) 268–300 (279–283).

[12] Auch d. Katechismus d. kath. Kirche (A. 1) hat das Eheverständnis d. Konzils aufgenommen (Nr. 1601ff.), hält aber auch an d. traditionellen Eheverständnis fest, indem er z. B. d. Ehebruch als Vertragsverletzung versteht (Nr. 2381). [13] S. A. 5.

*Gertrud Casel*

# Frauen und Kirche in Diskussion

Die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) hatte im Jahr 1991 eine Mitgliederumfrage durchgeführt, um soziodemographische Daten zur Mitgliederstruktur zu ermitteln sowie nähere Angaben zu verbandlichen Merkmalen, zum Arbeitsalltag der Mitglieder und zu Umfang und Art der ehrenamtlichen Tätigkeit zu erhalten. Einstellungen oder Meinungen waren also nicht Gegenstand der Untersuchung. Da dies die erste repräsentative Untersuchung war, wandte sie sich über eine Fragebogenbeilage in der Mitgliederzeitschrift „Frau & mutter" an alle 750 000 Mitglieder. Ca. 51 000 Fragebögen wurden ausgefüllt zurückgesandt. Mit etwa 7 Prozent Rücklauf war im Vergleich zu anderen Beilage-Umfragen eine breite Beteiligung und damit eine gute Grundlage für Stichprobenziehung und Auswertung der Daten gegeben. Die Ergebnisse geben zunächst wichtige Hinweise für die verbandliche Entwicklung der kfd. Sie spiegeln aber auch Trends wider, die für Kirche und Gesellschaft insgesamt von Bedeutung sind: quantitativ, weil die kfd der mitgliederstärkste Verband unter den katholischen und unter den Frauenverbänden ist, qualitativ, weil die Ergebnisse interessante Fragen und Problemanzeigen aufwerfen, auch im Vergleich mit anderen Forschungsergebnissen, etwa den Daten aus der jüngsten Allensbacher Studie „Frauen und Kirche".

## Ergebnisse einer kfd-Umfrage

Schaut man die *Altersverteilung* der kfd-Mitglieder nach Altersklassen von je 10 Jahren an, so bilden die 50- bis 59jährigen mit 29 Prozent die stärkste Gruppe. Sie sind es auch, die am häufigsten Ämter und Aufgaben in der kfd übernehmen, also eine in vielerlei Hinsicht „tragende" Gruppe. Die älteren Jahrgangsstufen sind ebenfalls stark vertreten, mit 26 Prozent die 60- bis 69jährigen, mit 15 Prozent die 70- bis 79jährigen. Die jüngeren Jahrgangsstufen sind weniger gut vertreten. Ein empfindlicher Einbruch zeichnet sich ab zu den 40- bis 49jährigen hin, die mit 15 Prozent nur noch die Hälfte des Anteils der 50- bis 59jährigen ausmachen. Jüngere Frauen, 30 bis 39 Jahre, sind mit 6 Prozent schwach vertreten, die 20- bis 29jährigen nur noch mit 0,7 Prozent. Einer mitgliederschwachen jungen Generation (Frauen unter 40 Jahren), die nur 7 Prozent der Gesamtheit umfaßt, steht mit einem Anteil von 44 Prozent eine starke mittlere Generation (Frauen von 40 bis 59 Jahren) und eine noch stärkere ältere Generation (Frauen über 60 Jahre) mit

49 Prozent gegenüber. Insgesamt zeigt sich die kfd als Verband, der als Mitglieder vorrangig Frauen in der zweiten Lebenshälfte anspricht und einbezieht.

Frauen in der kfd sind bzw. waren *in der Regel verheiratet* (72 Prozent sind es und 23 Prozent waren es). Der hohe Anteil an Witwen (23 Prozent) ergibt sich aus dem hohen Altersdurchschnitt. Ein Großteil der Mitglieder (43 Prozent) hat drei oder mehr Kinder. Auch die jüngeren kfd-Frauen unter 40 Jahren haben verglichen mit der Gesamtbevölkerung überdurchschnittlich viele Kinder.

58 Prozent der Mitglieder geben an, *in Dörfern oder Kleinstädten* zu wohnen. Im Vergleich dazu: In der Bundesrepublik insgesamt leben nur noch 26 Prozent der Bevölkerung in Gemeinden mit weniger als 10 000 Einwohnern. In einem ländlichen Wohnumfeld finden am ehesten junge Frauen Zugang zur kfd. So liegt mit 56 Jahren der Altersmittelwert der Frauen auf dem Dorf um acht Jahre unter dem der kfd-Frauen in den Großstädten (hier 64 Jahre).

Die Mehrzahl der Mitglieder – etwa zwei Drittel – sind ausschließlich in *Haus- und Familienarbeit* tätig. Unter den älteren Mitgliedern ist dieser Anteil höher als unter den jüngeren. Mit besserer Berufsausbildung sinkt der Anteil der Frauen, die ausschließlich in Haus- und Familienarbeit tätig sind. Mehr als ein Drittel (37 Prozent) der kfd-Mitglieder gehen einer *Erwerbstätigkeit* nach. Berufstätige kfd-Frauen haben nicht weniger Kinder als nichterwerbstätige, engagieren sich auch ehrenamtlich in Art und Umfang ähnlich wie nichterwerbstätige Frauen. Erwerbstätigkeit hindert also nicht ehrenamtliches Engagement. Jede zweite kfd-Frau hat in der Vergangenheit praktische *Pflegearbeit* geleistet, und jedes fünfte Mitglied leistet sie heute, auch hier ohne Unterschied zwischen Hausfrauen und Erwerbstätigen. Regelmäßige Pflege von Angehörigen leisten viele auch im eigenen fortgeschrittenen Alter noch über 70 und selbst über 80 Jahre hinaus.

Etwa die Hälfte der Befragten gibt an, *ehrenamtlich* tätig zu sein, ein Drittel nennt mindestens zwei Bereiche ehrenamtlicher Arbeit. Der Schwerpunkt liegt eindeutig in der kirchlichen Arbeit (42 Prozent). Aufgaben im Bereich des im engeren Sinn politischen Ehrenamts spielen nur eine geringe Rolle. Jüngere Frauen engagieren sich in der Kinder- und Jugendarbeit sowie der Elternarbeit. Alten- und Familienarbeit sowie Pflege von Behinderten und Kranken ist eher eine Sache der mittleren und älteren Generation. Am zeitlichen Umfang läßt sich die herausragende Bedeutung der ehrenamtlichen Arbeit für Kirche und Gesellschaft ablesen: Gut ein Fünftel der Ehrenamtlichen leisten wöchentlich mindestens fünf bis zehn Stunden ehrenamtliche Arbeit. Übrigens steigt der durchschnittliche zeitliche Einsatz mit dem Bildungsniveau der Frauen an. Und wie bereits erwähnt: Weder Umfang noch Art des ehrenamtlichen Engagements sind zwischen erwerbstätigen und nichterwerbstätigen kfd-Frauen wesentlich verschieden.

Das hohe soziale Engagement von kfd-Mitgliedern zeigt sich auch in hohem *Organisationsgrad:* 57 Prozent der kfd-Frauen gehören gleichzeitig auch anderen Verbänden und Organisationen an. Ein Viertel nennt drei oder mehr Verbandszu-

gehörigkeiten einschließlich der kfd. Es sind in erster Linie Wohlfahrtsverbände und kirchliche Gruppen, denen kfd-Mitglieder außerdem angehören. Allgemein unter den Frauen der Bundesrepublik rangieren die Sportvereine an erster Stelle, bei der kfd liegen sie mit Abstand erst an dritter. Dafür ist mit 5 Prozent Mitgliedschaft in politischen Parteien ein zwar noch geringer, aber, verglichen mit der weiblichen Gesamtbevölkerung, überdurchschnittlicher Wert erreicht. Auch bei den Verbandsvorlieben gibt es Unterschiede zwischen den Generationen. Bei jüngeren Frauen unter 40 Jahren liegen Sportvereine an erster Stelle, bei älteren Frauen über 60 Jahre sind es die Wohlfahrtsverbände. Die Frauen zwischen 40 und 60 Jahren sind am stärksten in Verbänden organisiert. Dabei mag mit eine Rolle spielen, daß in dieser Altersstufe die Kinder „aus dem Gröbsten heraus sind". Auch hier steigt mit den Bildungsabschlüssen der Organisationsgrad, insbesondere im Blick auf Frauenverbände und politische Parteien. Und erwerbstätige kfd-Frauen gehören häufiger als nichterwerbstätige auch anderen Verbänden an.

kfd-Mitarbeiterinnen sind sozial motivierte und engagierte Frauen, dies gilt auch für ihren Einsatz in der kfd. 54 Prozent derer, die geantwortet haben, haben im Verlauf ihrer bisherigen Mitgliedschaft schon einmal Ämter wahrgenommen oder tun dies zur Zeit noch. Es sind eher jüngere Frauen, und möglicherweise generationenbedingt solche mit besseren schulischen und beruflichen Abschlüssen, die sich für die Vorstandsarbeit entscheiden, also auch an einem verbandspolitischen Engagement interessiert sind. Auffallend ist ein relativ hoher Anteil von jungen Frauen in „sonstigen Aufgaben", die Begleitung von Gruppen und/oder Arbeitskreisen, Treffs, also eher neuentwickelten Aufgaben und Arbeitsformen in der kfd. Vorwiegend ältere, meist langjährige Mitglieder engagieren sich als Mitarbeiterinnen im Besuchsdienst bzw. Helferinnen oder Bezirkshelferinnen (die Bezeichnung ist, je nach Diözesanverband oder Region, unterschiedlich).

Die Mitgliederzahl der kfd ist in den vergangenen Jahren kontinuierlich angewachsen. Der durchschnittliche jährliche Zuwachs seit 1975 beträgt etwa 10000 Personen. Der größte Anteil dieser *neuen Mitglieder* (25 Prozent) gehört zur tragenden Altersgruppe der 50- bis 59jährigen, gefolgt von 24 Prozent der 40- bis 49jährigen. Der stärkste Zuwachs erfolgt in dörflichen kfd-Gemeinschaften (42 Prozent). Aus den Erfahrungen einiger Diözesanverbände ist zu schließen, daß der größere Anteil der Neuzutritte Gemeinschaften sind, die sich als Gruppe für eine Mitgliedschaft im kfd-Zentralverband mit Mitgliedsbeitrag und Mitgliederzeitschrift entscheiden. Aber es zeichnen sich auch neue Entwicklungen ab: Im Verhältnis zum Gesamtverband ist unter den neuen Mitgliedern der letzten zehn Jahre sowohl der Anteil der ledigen als auch der getrennt lebenden oder geschiedenen Frauen doppelt so hoch (6,8 Prozent gegenüber 3,4 Prozent im Verbandsdurchschnitt und 3,2 Prozent gegenüber 1,7 Prozent). Dies sind zwar im gesamtgesellschaftlichen Vergleich immer noch geringe Anteile; sie zeigen aber, daß die kfd in den letzten Jahren auch solche Frauen erreicht hat, deren Anteile in der Gesamtge-

sellschaft sehr gewachsen sind, die aber oft wenig in das Leben von Pfarrgemeinden eingebunden sind. Die kfd hat also angefangen, die gewachsene Vielfalt in den Lebenssituationen von Frauen auch in ihren Mitgliedern einzuholen.

Die Ergebnisse zeigen ein starkes Stück Frauenleben in der Bundesrepublik Deutschland. Was in der kfd an Einsatz für Gemeinde, für Kirche und Gesellschaft geleistet, an Verbindung zu anderen Gruppen und Organisationen aufrechterhalten wird, ist außerordentlich. Freilich ist es eine Arbeit, die wenig sichtbar und kaum öffentlichkeitswirksam ist. Aber wer Zahlen zu lesen weiß, ahnt: ohne diese Frauen würde manche Gemeinde zusammenbrechen.

Aber die Alterszusammensetzung zeigt auch deutlich, daß solches Engagement auf die jüngeren Frauengenerationen hin in Frage gestellt ist. Auffällig ist der um die Hälfte reduzierte Anteil der 40- bis 50jährigen Frauen. Weniger kirchliche Bindung, weniger Verbandsneigung? Oder wirkt sich eine kirchliche Engführung auf die traditionelle Frauenrolle aus, nach der auch schon in dieser Altersgruppe in der Gesamtbevölkerung ein geringerer Anteil von Frauen ihr Leben gestaltet?

Den Ergebnissen zufolge bezieht die kfd mehrheitlich Frauen ein, die dem traditionellen Frauenbild, dem katholischen Frauen- und Familienideal, entsprechen. Die Zahl der Alleinstehenden, der Geschiedenen, Wiederverheirateten, der Alleinerziehenden ist unter den Frauen der Bundesrepublik in den letzten 20 Jahren enorm angestiegen. Diese Frauen sind in der kfd noch wenig vertreten. Woran könnte es liegen, daß sie schwerer Zugang finden?

Dazu und zur Frage der geringen Beteiligung der jungen und jüngeren Frauen geben die ersten Einblicke in die Ergebnisse der Allensbacher Studie interessante Aufschlüsse. Bei allen Vergleichen ist jedoch die besondere Tradition der kfd zu berücksichtigen. Die katholischen Frauen- und Müttervereine sprachen zunächst ausschließlich verheiratete Frauen und Mütter an, wirkten an diesem „Naturstand" auch im Sinn der „Standesseelsorge". Die Öffnung auf Frauen in allen Lebenssituationen und entsprechende Veränderungen in Selbstverständnis und Aufgabenstellung zeigten sich u. a. 1968 in der Namensänderung „Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands". Die kfd heute arbeitet im Unterschied zu anderen Frauenverbänden vorrangig gemeindeorientiert. Frauengemeinschaften übernehmen viele Dienste und Aufgaben im Alltag von Pfarrgemeinden. Das politische Engagement und politische Profil der kfd ist in den letzten 20 Jahren angewachsen.

## Erosion kirchlicher Bindungen – Die Allensbacher Studie „Frauen und Kirche"

Anfang Februar diesen Jahres wurden erste Ergebnisse einer repräsentativen Studie zu „Frauen und Kirche" des Instituts für Demoskopie Allensbach veröffentlicht, die von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegeben war. Sie zeigen eine beschleunigte Erosion kirchlicher Bindungen bei Frauen. Im folgenden einige Er-

gebnisse dieser Forschungen, wie sie von Renate Köcher, der Verfasserin der Studie, dargestellt werden.

Der Kreis der Katholikinnen mit einer engen Bindung an die Kirche (eigene Einschätzung) verringerte sich zwischen 1982 und 1992 von 40 auf 25 Prozent. Nachdem sich in den siebziger Jahren vor allem die junge Generation von der Kirche entfernte, haben sich in den letzten Jahrzehnten überdurchschnittlich die Bindungen der 45- bis 59jährigen Katholikinnen, auch der 60jährigen und älteren gelokkert. Nach wie vor fühlen sich jedoch ältere Katholikinnen der Kirche mehr verbunden als die jungen. Bereits Ende der sechziger und in den siebziger Jahren kündigte sich dieser Rückgang an. Damals war ein Exodus vor allem bei den unter 30jährigen aus den Kirchen zu beobachten. Die Konfessionsmitgliedschaft wurde zu diesem Zeitpunkt in der Regel beibehalten, die Teilnahme am religiösen Leben der Gemeinde jedoch von vielen aufgegeben. Die kirchlichen Bindungen der heute 45- bis 59jährigen entsprechen weitgehend der Intensität kirchlicher Bindungen der unter 30jährigen vor 20 Jahren.

Die Zahl der Katholikinnen ohne jegliche Bindung an ihre Gemeinde hat sich in den letzten 20 Jahren beträchtlich erhöht. Von den unter 30jährigen hat heute fast jede zweite keinerlei Beziehung zu ihrer Pfarrgemeinde. Vor 20 Jahren lag dieser Anteil in der entsprechenden Altersgruppe bei 20 Prozent. Der Anteil ohne jede Beziehung zur eigenen Gemeinde ist unter 30- bis 44jährigen Katholikinnen von 12 auf 25 Prozent angestiegen. Die insgesamt wachsende Tendenz, sich von der Institution Kirche, auch von der Gemeinde, zu lösen, ohne mit dem Glauben zu brechen, ist vor allem bei den jungen Frauen (unter 30) stark vertreten.

Den Ergebnissen der Allensbacher Studie zufolge haben viele katholische Frauen, insbesondere die jüngeren, den Eindruck, daß die Veränderungen der Lebenssituationen und des Selbstverständnisses von Frauen von der Kirche nicht wahrgenommen oder nicht gebilligt werden. 45 Prozent aller Katholikinnen, 64 Prozent der 30- bis 44jährigen, vermuten bei der katholischen Kirche ein festgefügtes Frauenbild, das die einseitig familienorientierte, sich aufopfernde und sich dem Mann unterordnende Frau zum Leitbild erklärt.

Eine klare Position hat die katholische Kirche nach den Vorstellungen katholischer Frauen in erster Linie in bezug auf Schwangerschaftsabbrüche, Empfängnisverhütung, Scheidung, das Zusammenleben Unverheirateter, Sexualität, Zölibat und die Rolle des Papstes. 80 Prozent der katholischen Frauen halten die Position der Kirche zur Empfängnisverhütung für klar definiert, nur 12 Prozent können sie nachvollziehen. In bezug auf den Zölibat beträgt diese Relation 89 zu 15, in bezug auf die Haltung zur Sexualität 55 zu 12 Prozent.

Insgesamt sind die Unterschiede in der Kirchenkritik von kirchlich engagierten und nicht engagierten Katholikinnen bemerkenswert gering. Bei kirchlich engagierten Frauen aber wird diese negative Sicht der Kirche als Institution, als Gegenüber aufgewogen durch positive Erfahrungen im Nahbereich, in der Gemeinde. So

schneidet zum Beispiel der Pfarrer im Urteil vieler kirchlich engagierter Frauen sehr gut ab. Die Institution Kirche allgemein gilt Frauen als Männerkirche; im Nahbereich wird von 53 Prozent der kirchlich engagierten Frauen berichtet, daß in ihrer Gemeinde überwiegend Frauen aktiv seien.

## Veränderungen der Lebenssituation von Frauen

Der Pastoralsoziologe Karl Gabriel sprach bei einem Kolloquium der kfd im Februar 1993 zu den Ergebnissen der Mitgliederumfrage, bezogen auf die alten Bundesländer, von einem „doppelten Freisetzungsprozeß" katholischer Frauen aus dem katholischen Milieu und aus traditionellen Rollenbezügen. Es habe einen Bruch der Nachkriegsgeneration mit dem kirchlich verfaßten Christentum gegeben. Der Bruch werde nicht bemerkbar in der Kirchenmitgliedschaft, auch werde die Feier von Sakramenten an den Bruchstellen des Lebens weiter angenommen. Aber in Umfragen zu Gottesglaube, zur religiös-ethischer Orientierung, in Einschätzungen zur eigenen kirchlichen Bindung werde dies ebenso deutlich wie im Gottesdienstbesuch und im Engagement in der Gemeinde.

Nach einer Phase hoher Kirchlichkeit 1945 bis 1965 mit einer Wiederbelebung des katholischen Milieus mit hoher Homogenität in der politischen Orientierung von Katholizismus und C-Parteien gab es in relativ kurzer Zeit von 1968 bis in die Mitte der siebziger Jahre einen tiefgreifenden Umbruch: ein Drittel der Kirchenbesucher insgesamt, die Hälfte der jüngeren, blieben weg. Diese Generation verhält sich nun als Erwachsene ebenso kirchendistanziert. Von daher wird die Halbierung der Mitgliederzahl in der Umfrage der kfd von den 50- bis 60jährigen zu den 40- bis 50jährigen plausibel. In den achtziger Jahren zeigte sich eine größere Vielfalt religiös-kirchlicher Szenen. Pluralisierung, Individualisierung und Polarisierung kennzeichnen auch die Situation in den christlichen Großkirchen.

Bei den *Frauen* kommen tiefgreifende Veränderungen in der Lebenssituation und im Lebensverlauf dazu. Längere Lebensdauer, späteres Heiratsalter, geringere Kinderzahl haben dazu geführt, daß für verheiratete Frauen mit Kindern die aktive Familienphase nur noch ein Drittel ihrer Lebenszeit ausmacht. Dies hat Folgen für die Lebensplanung und das Selbstverständnis. Bessere schulische, berufliche und akademische Bildungschancen und Bildungsabschlüsse haben Bewußtsein und Verhalten von Frauen nachhaltig verändert. Frauen, insbesondere die katholischen Mädchen vom Land, die traditionell benachteiligte Bildungsgruppe, haben von der Bildungsexpansion am meisten profitiert. Die Erwerbstätigkeit von Frauen, auch von verheirateten Frauen und Müttern, hat sehr zugenommen, damit auch ihre sozioökonomische Unabhängigkeit. Die Zahl der Alleinstehenden, der Geschiedenen, Wiederverheirateten und Alleinerziehenden ist rapide angestiegen. Vielfalt der Lebensformen findet sich auch innerhalb des Lebenslaufs mancher Frauen.

Das traditionelle Frauenideal, das die Frau zuerst als Ehefrau und Mutter ansah, orientiert auf ihren Mann und ihre Kinder, hat an Wirksamkeit verloren. Lange aber war im katholischen Raum die päpstliche Sozialverkündigung (Ausnahme: „Pacem in terris" Johannes' XXIII. von 1963) und auch die Pastoral von einem ähnlichen Frauenbild bestimmt. Dies verschärft die Ungleichzeitigkeit kirchlicher und gesellschaftlicher Entwicklung. So kann die kritische Sicht von Frauen auf die Kirche, wie sie die Allensbacher Studie belegt, kaum verwundern.

Es gibt viele Anzeichen für eine grundlegende Veränderung in der Orientierung von Frauen, die sich plakativ und abgekürzt beschreiben läßt von einem „Sorgen für andere" zu einem „Sorgen für sich". „Früher war ich selbstlos, heute gehe ich selbst los", so heißt der entsprechende Slogan. Selbstbestimmung, auch sexuelle Selbstbestimmung, hat für junge Frauen einen hohen Stellenwert; individuelle Glücksoptimierung hat eine viel höhere Bedeutung als für die Generation der Mütter und erst recht der Großmütter. Ein Denken in Kosten-Nutzen-Kategorien, funktional in unserer Gesellschaft und Wirtschaft und fest verankert in ungeschriebenen Lehrplänen, hat mit Verzögerung auch die Frauen eingeholt. Es tritt hier allerdings nur eingeschränkt auf, da Frauen nach wie vor unbezahlte Arbeit in Haushalt, Familie, Erziehung und Pflege übernehmen. Auch die sozialen Ehrenämter werden bis zu 80 Prozent von Frauen wahrgenommen.

Bei den Verbänden ist eine weitere Entwicklung zu beachten, nämlich die sinkende Bereitschaft zu verbindlichem längerfristigem Engagement, zur Einbindung in größere Verbände oder Organisationen. Die großen Wohlfahrtsverbände sind davon ebenso betroffen wie Gewerkschaften oder Parteien. In CDU und SPD stellen die über 60jährigen die zahlenmäßig stärkste Altersgruppe; die Mitglieder unter 30 Jahren sind bei der SPD knapp 10 Prozent, bei der CDU nur 7 Prozent.

Es lassen sich neue Formen eines Engagements für gemeinschaftliche Aufgaben beobachten: zeitlich befristet, eher projekt- oder themenorientiert, in flexiblen Zusammenschlüssen mit fluktuierenden Mitgliedern, seien es Selbsthilfegruppen, Projektgruppen oder Initiativen. Solche Formen sind in einem lebendigen Verband auch möglich und sinnvoll; aber ein Verband lebt von Verbindlichkeit. Verbandliche Arbeit braucht Menschen, die Ämter und Aufgaben für einen längeren Zeitraum verbindlich übernehmen, die Gesellschaft und/oder Kirche mitgestalten wollen, die von der Sinnhaftigkeit von Interessenvertretung, von Verbänden als Mittlerinstanz zwischen den einzelnen und dem Staat überzeugt sind.

## Konsequenzen

Es stellt sich die Frage nach den Konsequenzen. Die Bereitschaft, sich in einer bundesweiten katholischen Frauengemeinschaft zu organisieren, steht in Wechselwirkung mit der kirchlichen Bindung einerseits und dem Stellenwert von Verbänden

in unserer Gesellschaft andererseits. Mögliche Richtungen bei der Suche nach gangbaren Wegen in die Zukunft verbandlicher Frauenarbeit können hier nur angedeutet werden, wobei sich Beobachtungen und Erfahrungen mit Ausblicken und Hoffnungen mischen.

– Es gibt nach wie vor die Bereitschaft von Frauen, sich in der Gemeinde oder in ihrer Nähe zu engagieren. Es braucht eine Ausdifferenzierung der Arbeit nach Themen und Zielgruppen, nach Formen und Inhalten, eine Balance von gemeinsamen und differenzierten Angeboten, zum Beispiel von generationenspezifischen Aktivitäten. Solche Ausdifferenzierung erfordert eine handlungsfähige mittlere Ebene des Verbands, die subsidiär tätig wird, wo pfarrliche Frauengemeinschaften mit spezifischen Angeboten überfordert sind.

– Es gibt einen Bedarf an sozialen Kontakten im nahen Umfeld, der angesichts steigender Mobilität und sozialer Isolation sicher nicht abnehmen wird. Es braucht eine Mischung von Geselligkeit und Interessenvertretung sowie die Thematisierung von Frauenthemen und -interessen im Verband.

– Die einzelne Frau muß mit ihrer konkreten Situation in der Arbeit vorkommen. Es geht um die personale, soziale und geistliche Entwicklung von Frauen, die der Verband unterstützen will. Verbandsarbeit, die Frauen verheizt, liefert ihr schärfstes Gegenargument.

– Ehrenamtliche Arbeit, Ämter und Aufgaben müssen so ausgestaltet werden, daß Frauen dabei politisch, pädagogisch und spirituell bereichernde Erfahrungen machen, daß sie Kompetenzen dazugewinnen, die entsprechende Anerkennung in Kirche und Gesellschaft finden sollten, zum Beispiel beim Wiedereinstieg in den Beruf.

– Ein Verband kann zu einem Forum werden, das Auseinandersetzung zwischen Alt und Jung, zwischen unterschiedlichen Lebens- und Glaubensformen ermöglicht, wo versöhnte Vielfalt gelernt werden kann.

– Spiritualität und Glaube bleiben wichtige Anliegen, Quelle von Lebensenergie für viele Frauen. Befreiend wirkt für Frauen, ob alt oder jung, die Erfahrung, ihren je persönlichen Glauben zu finden. Wie Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe einander bedingen, gilt es neu zu entdecken. In Gottesdiensten, Bibelarbeit und Gesprächskreisen können Frauen Glauben und Leben teilen, männliche Verformung von Tradition erkennen und zu den Grundlagen des christlichen Glaubens finden. Dies ermöglicht auch Eigenständigkeit in einer Kirche, in der noch weitgehend Männer entscheiden und leiten.

– Auf dem Weg zu einem partnerschaftlichen Miteinander zwischen Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft machen Frauen enttäuschende und manchmal entmutigende Erfahrungen. Ein bundesweiter Zusammenschluß von Frauen kann durch Fort- und Weiterbildung, durch Informationen und Arbeitshilfen, durch koordiniertes Vorgehen von der Orts- bis zur Bundesebene Kräfte bündeln und langen Atem geben. Dies jedoch in einer verbändeunfreundlichen Medienge-

sellschaft für Mitglieder und Öffentlichkeit transparent zu machen, bleibt eine schwierige Aufgabe.

Die kfd entwickelt sich nicht auf einer Insel. Welche Erwartungen gehen an Kirche und Gesellschaft? Gesellschaft und Kirche haben bisher mit der unbezahlten und oft auch unsichtbaren Arbeit von Frauen selbstverständlich gerechnet in Haus und Familie, Erziehung und Pflege, in Sozial- und Ehrenamt, in vielfältigem Einsatz in den Pfarrgemeinden. Dies ist auf Zukunft hin in Frage gestellt und wirft vielfältige Fragen auf: Wie kann ehrenamtliches Engagement gefördert und abgesichert werden, wie sollen Pflege- und Erziehungszeiten in der Rentenversicherung anerkannt werden, wie kann Pflege außerhalb der Familie organisiert und bezahlt werden? Die Gleichwertigkeit und notwendige Gleichstellung von Frauen werden verbal anerkannt und unterstützt, in der Praxis seltener realisiert. Frauenbild und Frauenrolle werden diskutiert. Wer fragt eigentlich nach den Männern? Sie sind doch in der Kirche schon lange die erste „Problemgruppe", was Distanz und Nicht-Engagement angeht. Wer motiviert sie, soziale Ehrenämter, unbezahlte Arbeit in Haus und Familie zu übernehmen, sich mehr an Pflege und Erziehung zu beteiligen, Aufgaben, die sie doch oft in so hohen Tönen gepriesen haben? Ohne neue Vorstellungen von Männerleben und -arbeit, ohne eine gerechtere Aufgabenteilung zwischen Frauen und Männern werden Brüche und Risse in Gesellschaft und Kirche weiter zunehmen.

Die Vereinbarkeit von Familie, Beruf und öffentlicher Teilhabe für Frauen und Männer zu realisieren, ist eine der Schlüsselaufgaben für die Zukunft unserer Gesellschaft. Die Wege zu diesem Ziel sind vielfältig. Eine Verankerung dieser Aufgaben im Grundgesetz, wie sie im Rahmen der Diskussion um die Verfassungsreform für den Artikel 6 vorgeschlagen wurde, wäre angemessen und hilfreich. Dies wäre auch ein wirksamer Schritt, die Wirkmöglichkeit von Verbänden auf Zukunft hin zu erhalten.

Die Sinnhaftigkeit von Frauenverbänden werden Frauen um so leichter einsehen, wenn Verantwortliche in Kirche und Gesellschaft Frauenverbände als Partnerinnen erst nehmen, sie von Anfang an in betreffende Planungen einbeziehen, Frauenpolitik und Frauenseelsorge gemeinsam mit ihnen entwickeln.

Für die Kirche ist das Ziel im Wort der deutschen Bischöfe von 1981 zur „Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" vorgegeben: „Die Kirche soll Modell für das gleichwertige und gleichberechtigte Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen sein." Schritte dahin sind im Bischofswort beschrieben, aber seit 1981 kaum oder nicht eingelöst. Der schmerzliche Prozeß, Sexismus und Patriarchalismus in den eigenen Reihen wahrzunehmen und zu überwinden, hat gerade begonnen. Offene und faire Auseinandersetzungen könnten den Beitrag eines Frauenverbands in diesem Prozeß fördern, damit auch in Zukunft Frauen in Gemeinschaft Glauben und Leben teilen können, gegenseitige Unterstützung erfahren und Mut fassen, Kirche und Gesellschaft mitzugestalten.

*Roman Bleistein SJ*

# Die Kirche in der mobilen Gesellschaft

## Reflexionen zu Freizeit und Tourismus

Solange die Kirche in der Geschichte unterwegs ist, wird sie immer wieder durch den Zeitumbruch herausgefordert werden. Ein solcher durch die Industrialisierung bedingter Zeitumbruch stellt das moderne Phänomen der Freizeit dar, aus der sich vornehmlich die Mobilität des modernen Menschen ergibt. Man darf unterstellen, daß Freizeit und Mobilität den Menschen nicht nur äußerlich prägen, sondern auch seine innere Gestalt verändern, ihn zu einem „modernen Menschen" machen. Sind dies keine Nebensächlichkeiten, dann wird diese mit dem Menschen pilgernde Kirche sich auf ihn einstellen müssen, wenn sie den Kontakt zu ihm nicht verlieren will. Das Gewicht der notwendigen Überlegungen wird unübersehbar, wenn man sich bewußt macht, daß weder die vierbändige Pastoraltheologie von Paul M. Zulehner trotz ihrer 1213 Seiten ein breites, entfaltetes Kapitel zum Thema Freizeit bietet, noch im „Thematischen Register" des „Katechismus der Katholischen Kirche" (1993) mit 2557 Nummern das Stichwort Freizeit zu finden ist. Beide Tatsachen bestätigen, daß Freizeit immer noch ein kirchliches „Unwort" ist und daß sich seit der Pastoraltagung 1973 in Wien, die das Thema „Schöpferische Freizeit" trug, nichts verändert hat[1]. Wen wundert es, daß die Kirche trotz aller dogmatischer Identität am modernen Menschen vorbeizuleben scheint? Deshalb ist das Thema „Die Kirche in der mobilen Gesellschaft" nicht nur ein aktuelles, sondern vor allem ein notwendiges Thema.

### Der mobile Mensch

Selbst wenn heute in der Religionssoziologie die Moderne mit den Begriffen Individualisierung, Pluralisierung, Säkularisierung definiert wird, charakterisiert den modernen Menschen in seinem Selbstverständnis nichts treffender als sein neugewonnenes Verhältnis zu Arbeit und Freizeit und sein Anspruch auf Feierabend, langes Wochenende, tariflich gesicherten Jahresurlaub.

Der ausgedehnte *Feierabend* ergibt sich bereits aus der zeitlich geschrumpften Arbeitszeit. Sie sank von 2372 Stunden im Jahr 1950 auf 1680 Stunden im Jahr 1985[2]. Man prognostizierte damals für das Jahr 2000 nur 1512 Stunden. Damit wäre ein Drittel der Arbeitszeit von 1950 inzwischen der Jahresfreizeit zugeschla-

gen worden. Ob man deshalb bereits von einer Freizeitgesellschaft sprechen kann, stellt ein gesamtgesellschaftliches Problem dar; denn die Arbeit ist anstrengender geworden, fordert mehr Ruhe und Erholung, und der Weg zur Arbeitsstätte nimmt auch einen Teil der Freizeit wieder weg. Demnach wächst vor allem die Halbfreizeit.

Der Feierabend wird zu 70 Prozent in der Wohnung oder in ihrer näheren Umgebung verbracht. Dort wirken die „drei F" zusammen: Fernsehen, Flaschenbier, Filzpantoffel. Der geheime Drang in die eigenen vier Wände wird durch eine freizeitfeindliche Umwelt gefördert. Was bislang an Hinterhofbegrünung, Wohnspielstraßen, Straßenfesten und Revierparks entwickelt wurde, reicht nicht aus, die infrastrukturellen Defizite in der Freizeit auszugleichen. Die oft bescheidene Qualität des Feierabendverhaltens wirkt wiederum auf die Erwartungen an das lange Wochenende und an den Jahresurlaub ein.

Wo begegnet Kirche dem Menschen am Feierabend? In der werktäglichen Abendmesse? In einer Bildungsveranstaltung? In Angeboten der unterschiedlichen Vereine? In der verantwortlichen Mitarbeit in einer Pfarrei (die Räte)? Im Abendprogramm des Fernsehens? Leider läßt sich zu dieser Frage in den Umfragen nichts finden.

Das lange *Wochenende,* das bei Singles von Freitagabend bis Montagmorgen dauert, führt zu einem Exodus aus den Städten. In den Großstädten verlassen im Durchschnitt 35 Prozent der Einwohner ihre Stadt, an einem schönen Wochenende bis zu 70 Prozent. Jene, die daheim bleiben, tun es meist nicht freiwillig. Sie haben Kleinkinder, sind alt oder krank, haben kein Geld oder müssen Reparaturen im Haus vornehmen.

Saisonelle Schwankungen werden an der Anzahl der Ausflugsfahrten am Wochenende greifbar. Bereits 1973 machten im Januar 21,4 Prozent, im Juni 52,6 Prozent Ausflüge in die Umgebung. Ähnliche Ergebnisse brachten 1980 die differenzierten Untersuchungen des BAT-Freizeitinstituts: Besuche machten 42 Prozent, Spazierfahrten 37 Prozent, 38 Prozent „gingen einfach aus". Wandern und Sport spielten eine ebenso große Rolle. In diesem Kontext nennen vier Prozent auch den Kirchgang als eine Betätigung am langen Wochenende. Zu diesen Ausflügen allgemeinster Art kommt das Phänomen der Zweitwohnung hinzu, die am Wochenende aufgesucht wird. In die gleiche Richtung tendieren, durch Auto, Bus und Bahn ermöglicht, die Ski- und Badeausflüge. Man fährt heute zu einem Erholungsvergnügen an Piste oder Strand bis zu 100 Kilometer.

Eine letzte Neuheit für das lange Wochenende sind die Verwandtenbesuche. Sie sind in dem Moment angewachsen, in dem einerseits die Großfamilie nicht mehr in der Nachbarschaft wohnte, sondern eben als „disperse, mobile Großfamilie" (Elisabeth Pfeil) existierte, und andererseits auch die Toleranz angestiegen war, da niemand mehr gemieden wurde, weil er anderer Konfession ist, weil er/sie ein uneheliches Kind hat oder einen nicht ganz standesgemäßen Beruf ausübt. „Die kleinen

Verwandten" (Ludwig Thoma) sind inzwischen jeder anderen Schicht ebenbürtig. Diese Großzügigkeit fördert die Besuche an Familienfesten (vom Geburtstag bis zur religiösen Feier) und führt ebenso zum Austausch von Kindern zwischen den Familien in den Ferien.

Im Wochenendprogramm des modernen Menschen spielt die Kirche insoweit eine Rolle, als sie sich als kulturelles Ereignis anbietet (Rokokokirche oder Orgelkonzert), als sie Sakramente feiert (von der Taufe über die Erstkommunion bis zur Ehe), als sie traditionelles Brauchtum mitträgt (von Marienwallfahrten bis zum Leonhardi-Ritt), als sie den Gottesdienst am extremen Ort (Bergmesse) oder zur extremen Zeit (Mitternachtsmesse) feiert. In dieser breiten Palette von Angeboten ist beim mobilen Menschen auch der Gottesdienst fern der Heimatgemeinde integriert. Schilder an den Ortseingängen und Gästebriefe laden dazu ein. Auf jeden Fall ist das lange Wochenende ein zentraler Zeitraum der Lebenserfüllung, auch als Raum der Einübung des intensiven und extensiven Jahresurlaubs.

Der *Jahresurlaub* ist inzwischen, zumindest in den Ländern Mitteleuropas, zu einem festen Bestandteil des modernen Lebens geworden. Weithin zählt zu ihm auch eine Reise. Wenn im Jahr 1979 57 Prozent der Westdeutschen (26,5 Millionen) eine Urlaubsreise machten, so sind es laut Reiseanalyse 1990 bereits in den alten Bundesländern 78,9 Prozent und in den neuen Bundesländern 21,3 Prozent. Der Trend geht inzwischen auf zwei oder drei Reisen pro Jahr. Dabei nehmen vor allem die Reise ins Ausland, die Flugreise und die Kurzurlaubsreise zu. Die Reisedauer erstreckt sich in den alten Bundesländern auf 16,7 Tage, in den neuen Bundesländern auf 12,5 Tage. Und für das Jahr 1992 gilt: Deutschland ist der Deutschen liebstes Urlaubsland.

Der Tourismus, der „weiße Markt", setzt weltweit viele Milliarden um. Doch diese Zahlen können nicht verbergen, daß es Menschengruppen gibt, die an diesem Boom nicht teilnehmen können: kinderreiche Familien, Rentner mit kleinen Renten, Behinderte und alleinstehende Frauen. Die Senioren stellen allerdings inzwischen eine besondere Zielgruppe der Tourismusbranche dar: die „rüstigen Senioren". Die Bewertung der Urlaubsreise in der Jahresplanung des einzelnen läßt sich daraus entnehmen, daß bei steigenden Unkosten nicht gänzlich auf die Urlaubsreise verzichtet wird, sondern daß man eher die Nebenkosten senkt oder die Dauer der Urlaubstage kürzt.

Die mehr philosophische Frage, was denn Ursache dieser Sehnsucht in die Ferne sei, hat bereits vier vatikanische Kongresse zum Tourismus und zur Tourismusseelsorge beschäftigt. Inzwischen hat man die These von der Flucht des Menschen aus den Städten und vor den Aufgaben überwunden. Man kann im Reiseverhalten jenen Menschen erkennen, der zum Weltbürger geworden ist und überall seine Lebensfreude in kreativer Freiheit zu finden hofft, wo immer sich eine Oase der Erholung anbietet oder ein Wunder der Natur, der Kunst oder der Technik zu sehen ist. Nur ein affirmativer Zugang zur Lebenspraxis des modernen Menschen

wird auf die Dauer auch zu einer neuen Begegnung mit den Menschen führen können.

Erfüllte Freizeit ist nichts anderes als dicht und freudvoll erlebte Freiheit. Wie sehr die Kirche dennoch ringt, mit diesem Phänomen des Tourismus fertig zu werden, bewies wieder der 4. Weltkongreß über die Touristenseelsorge (Rom Herbst 1989). Sein Thema hieß: „Tourismus: Zeit zum Leben – Zeit zum Erleben“[3]. Trotz dieses positiven Mottos war man immer wieder mit einer rigoristischen Abwertung des Tourismus konfrontiert, demgegenüber man schnell defensive sittliche Bastionen bezog. Im Gegensatz dazu könnte gerade eine Theologie der Freizeit drei unterschiedliche Gottesbilder ins Gespräch bringen, die zugleich auch neue Menschenbilder entdecken ließen: der Gott des Sabbats und der Mensch der Ruhe; der Gott des Osterereignisses und der befreite Mensch; der Gott der „Neuen Stadt“ und die Hoffnung. Damit sind zumindest jene theologischen Dimensionen genannt, in die das Freizeit- und Urlaubsphänomen einzubringen wäre.

Bei der Betrachtung des modernen Menschen darf man sich nicht so auf die Freizeit fixieren, daß das „restliche“ Leben aus dem Blick zu geraten droht; denn die Mobilität prägt bereits die *Berufs- und Arbeitswelt.* Aufgrund des neuen „Familienatlas: Lebenslagen und Regionen in Deutschland“[4] ist bekannt geworden, daß 1986 auf dem Gebiet der alten Bundesländer 2,4 Millionen Zuzüge und 2,2 Millionen Fortzüge über die Kreisgrenzen hinaus vollzogen wurden. Gerade die 18- bis 24jährigen verlassen die ländlichen Kreise und besiedeln die Universitätsstädte und Dienstleistungszentren. An der Spitze liegt hierbei die Stadt München. Über die Mobilität der Altersgruppe der 30- bis 49jährigen für das gleiche Jahr heißt es: „In der Altersgruppe der 30- bis 49jährigen zeigen Personen mit Kindern eine hohe Mobilität, obwohl Familien im allgemeinen ausgesprochen seßhaft sind. Die Netzwerke gegenseitiger Hilfeleistungen erhöhen die Ortsverbundenheit von Familien, so daß nur ein gutes Drittel öfters als einmal umzieht, meist innerörtlich.“ Dabei ist eine Wanderungsbewegung aus der Stadt in das Umland zu bemerken. Die höchsten Wanderungsbewegungen zeichnen sich in Süddeutschland ab, nämlich in den Kreisen Regen, Bayreuth, Roth, Rosenheim und Pfaffenhofen (Ilm).

Ferner bringt der Berufswechsel für ganze Familien die Wanderung von Nord- nach Süddeutschland oder gar von Stuttgart an die Arbeitsstelle an den Staudämmen im Vorderen Orient mit sich. Die Fortbildungszwänge und die Karrierewünsche vieler führen zur wochenlangen Abwesenheit von den Heimatorten und zu langen Reisen ins Ausland. Nur bei solchen Anstrengungen läßt sich offensichtlich eine moderne Wirtschaft aufrechterhalten. Unbedeutend scheint auch jene Mobilität nicht zu sein, die Tag für Tag von vielen Millionen Menschen auf ihrem Arbeitsweg, mit dem eigenen Auto oder mit öffentlichen Verkehrsmitteln, geleistet wird: vom Rand der Stadt in die City, vom Dorf in die Kreisstadt, von dieser Stadt in jene. Man vergleiche nur den täglichen Berufsverkehr zwischen München und Augsburg. Man darf vermuten, daß diese berufliche Mobilität in Zeiten eines

belasteten Arbeitsmarkts noch zunehmen und zusätzlich mit dem Wachsen des europäischen Marktes an Ausdehnung steigen wird.

Wenn eine Summe gezogen werden soll, kann nur die Aussage auf dem 4. Kongreß der Tourismusseelsorge zitiert werden: „Durch die industrielle Revolution – beginnend im letzten Jahrhundert – hat sich vielen Menschen ein neuer Lebensraum eröffnet, der zur Arbeitszeit hinzutritt und sie an Ausdehnung und Wertschätzung in vielen Ländern bereits übertrifft. Die Freizeit ist eine Frucht des technischen Zeitalters... Falls nun die Kirche sich nur nach der traditionellen, eher asketischen Überzeugung in Verkündigung und pastoraler Praxis richtet, daß Müßiggang aller Laster Anfang sei, wird sie dem modernen Menschen nicht gerecht, wird sie vor allem die Jugend aus dem Blick verlieren. Die Freizeit zählt auch zu den Zeichen der Zeit. Diese Zeichen der Zeit sollen nach der Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils wahrgenommen und im Lichte des Evangeliums gedeutet werden." [5]

## Die Kirche in der mobilen Gesellschaft

Die *Sozialgeschichte* der deutschen Kirche bringt an den Tag, daß ihre Grundstrukturen in Zeiten entstanden, in denen sich die Städte entwickelten, der Bischof und der Adel von großem Einfluß waren und die Kirchengemeinden sich als Zentren von (neu kultivierten) Gebieten darstellten. Die vorher bestehende ethnisch und grundherrlich konstituierte Personalpfarrei entwickelte sich zur Territorialpfarrei. Die Abgaben des Zehnten und der Pfarrbann banden den Gläubigen an seine Pfarrei. Er war dort zu Taufe und Beerdigung verpflichtet, später auch zum Hören der Predigt, zum Empfang des Bußsakraments und der Krankensalbung. Gerade dadurch wurde die Identität zwischen genossenschaftlichem und kirchlichem Leben gefördert [6]. Der Bürger war zugleich Christ. Die politische Gemeinde wurde deckungsgleich mit der kirchlichen Gemeinde. Über Jahrhunderte hinweg übernahm sie den Matrikeldienst (nach dem Konzil von Trient), die Sozialfürsorge (vgl. die Hl.-Geist-Spitäler) und den Totenkult (die Verwaltung des Friedhofs). In der Ausgliederung dieser Dienste aus dem kirchlichen Bereich im 19. Jahrhundert läßt sich eine erste Phase der Säkularisierung ablesen. Die Territorialgemeinde wird von ihren politischen Aufgaben den Einwohnern gegenüber – je nach Bewertung des Vorgangs – beraubt oder befreit.

Heute befinden wir uns in einer zweiten Phase der Säkularisierung; denn der Einwohner, Städter, Bürger definiert sein Selbstverständnis nicht mehr total vom Wohnort her, sondern findet zur partiellen Identifikation mit einer Gemeinde und entdeckt die Möglichkeit, sozusagen sukzessiv an verschiedenen Orten (während eines Jahres) zu Hause zu sein. Dabei mag nicht zuerst die zeitliche Dauer über die Identifikation mit einem Wohnort entscheiden, sondern eher die emotionale Bin-

dung an einen Ort, an eine Umwelt und Mitwelt: Nachbarschaft sozusagen auf Zeit.

Die Frage, welche Auswirkungen die gesellschaftliche Mobilität auf die Struktur der Territorialgemeinde habe, wurde im „Handbuch der Pastoraltheologie" (1964–1974) zumindest insoweit geahnt, als der Territorialgemeinde eine funktionale Gemeinde, eine Personalgemeinde, gegenübergestellt wurde und indem als Kontrapunkt von der kategorialen Seelsorge die Rede war. Damals sprach Karl Rahner in diesem Problemfeld von „taktischen Strukturen"[7], hob Norbert Greinacher die sozialgeschichtliche Bedingtheit der Strukturen heraus[8] und kam Helmut Erharter zum Schluß, daß demnach die Territorialgemeinde „der grundlegenden Tatsache" entspreche, „daß jeder, auch der mobilste Mensch, irgendwo zuständig ist oder sich wenigstens überwiegend aufhält".[9] Dennoch räumte er anderen speziellen Diensten, Gemeinschaften und Kirchen Bedeutung ein, anerkannte die kategoriale Seelsorge als unersetzbar und forderte die Kooperation zwischen der Territorialgemeinde und den anderen seelsorglichen Strukturen. Wenn das auch keine endgültigen Lösungen waren, hatte man doch die heutige Problemstellung vorausgeahnt.

Inzwischen zerfällt das katholische Milieu und der freigesetzte Christ, freigesetzt durch Individualisierung und Pluralisierung, kehrt wieder mehr zum Personalprinzip zurück. Er wählt sich heute seinen Pfarrer aus und läßt sich ihn nicht mehr territorial vorsetzen. Deshalb kann man heute trotz CIC Can. 518 nur von einer neuen großen Spannung zwischen dem Personalprinzip und dem Territorialprinzip in der Kirche sprechen. Letzteres hat sich verflüssigt.

Die Meinung H. Erharters, daß der moderne Mensch „irgendwo zuständig ist oder sich wenigstens irgendwo überwiegend aufhält", ist heute insoweit unzutreffend, als die subjektive Bewertung des Aufenthalts über den Wert des Orts entscheidet. Der positiv erfahrene Aufenthalt am Ferienort, am Urlaubsort, auf dem Campingplatz stiftet stärkere Bindungen als die lange Zeit in der Stadt. Es entstehen familiäre Gewohnheiten, es kommt zu Nachbarschaften und Freundschaften. Diese fördern hinwiederum die Einwurzelung am Urlaubsort.

Offensichtlich wird eine multilokale Lebensweise möglich, auf die sich die Kirche einstellen müßte; denn jeder Mensch, dem seine politische Ortsgemeinde fremd wird, entfremdet sich auch seiner Kirchengemeinde. Da die Kirche die politischen Aufgaben nicht mehr zurückgewinnen kann (und soll), wird sie überlegen müssen, wie sie wiederum in einen besseren Kontakt mit ihren Gliedern kommen kann. Das Personalprinzip gewinnt neu an Bedeutung. Die Grundfrage lautet also: Wie können wieder emotionale Bindungen zwischen der Territorialgemeinde und dem modernen Menschen eingegangen werden, die auch zu einer vertieften Bindung an die Kirche führen?

1. Bei den Diensten, die heute noch weithin von der Kirche gefordert werden, handelt es sich um den Dienst der Sinnstiftung bei Geburt, Ehe, Tod. Wie lassen

sich diese Dienste so entfalten, daß einem mobilen Menschen zumindest ein emotionales Zuhause, ein Sinnbezugspunkt, bewußt wird? Wie personal engagiert werden die Sakramente und die Sakramentalien an den Lebenswenden als christliche Deutungsversuche gefeiert?

2. Bei einer radikalen Minderheit besteht die Bereitschaft, sich auch in ihren Kirchengemeinden zu engagieren, sie mitzuverantworten und mitzugestalten. Solche Bereitschaft wird dort herausgefordert, wo Solidarität gefördert, Kooperation ermöglicht, ein gemeinsames kirchliches wie auch gesellschaftspolitisches Ziel angestrebt wird. Wie kooperativ sind die Territorialgemeinden, im Personal und in den Strukturen?

3. Zudem entscheidet das Image einer Territorialgemeinde darüber, ob alle Kontakte aufgrund der Mobilität abreißen. Ist die Gemeinde offen, dialogbereit, kontaktfähig, flexibel – oder stellt sie noch jene totale Trutzburg nach innen und nach außen dar, in der nur eine totale Identifikation möglich ist? Diese Überlegungen wollen nur aufweisen, daß die Entfremdung durch Mobilität auch andere Gründe haben kann als die genannten Folgen einer grenzenlosen Freiheit, nämlich die Abkehr aus Enttäuschung und Frust.

Die Grundfrage der Seelsorge nämlich ist die nach der Bindungsfähigkeit und dem Bindungswillen eines Menschen, der mehr als früher unterwegs ist und nicht bereit ist, sich zur totalen Bindung nötigen zu lassen. Welche Formen der Mitarbeit werden dadurch angeraten? Ist einer, der nur in der Winterszeit mitarbeitet, weil er im Sommer jedes Wochenende auf seinem Campingplatz lebt, deshalb ein schlechterer Christ? Wie steht es mit der Bevorzugung des Pfarrers am Ferienort, einfach deshalb, weil mit ihm leichter Kontakt zu finden ist? Sind dies nur Detailfragen oder zeigt sich in ihnen das allgemeine Prinzip: Gemeinde muß Freiheit und Freiraum geben?

Die sozialgeschichtlichen Reflexionen brachten zwei Phasen der Entwicklung zum Vorschein: zuerst die Phase der Entpolitisierung. Die Gemeinde verliert hiermit die Dimension einer politisch bedeutsamen Öffentlichkeit. Durch die Trennung von Kirche und Staat ist dieser Prozeß abgeschlossen, und das gegenseitige Verhältnis wird durch Konkordate geregelt.

Die zweite Phase wäre als Entemotionalisierung zu bezeichnen: Der Kirche geht verloren, was Bindung und Geborgenheit bietet, abstrakt gesagt: was Sinn ausmacht. Zudem wird sie zu einer Sinnagentur unter vielen im Großmarkt der Meinungen und Ideologien. Endlich werden mit dem Verlust eines katholischen Milieus alle nötigenden Angebote dadurch in Frage gestellt, daß die Gläubigen sich ihre Pfarrei auswählen. Jener Geistliche und jene Gemeinde werden ausgesucht, die dem eigenen religiösen Profil entsprechen. Dadurch setzt sich eine Personalisierung des Gemeindebezugs durch, die auch durch die moderne Individualisierung mitgetragen wird. Diese besagt: Herauslösung aus vorgegebenen sozialen Strukturen, Befreiung aus Zwängen und Institutionen. Was in dieser Hinsicht in

vielen Gemeinden bereits gelaufen ist, wird erneut durch die Mobilität des modernen Menschen in Bewegung gesetzt. Jeder kann sich seine Ortskirche wählen, je nach Aufenthalt und Wohnsitz – und kann dort sozusagen seelisch vor Anker gehen. Die Möglichkeit, gerade auch in ausländischen Gemeinden am kirchlichen Leben teilzunehmen, erhöht zugleich die Erwartungen an die eigene Territorialgemeinde. Die Mobilität verstärkt also nur eine Entwicklung, die sich angesichts eines mündigen Laien in der Kirche bereits seit Jahren gezeigt hat.

Die freie Wahl der kirchlichen Gemeinde – jenseits des katholischen Milieus[10] – wird von jedem Laien als amtlich gebilligt vorausgesetzt. Auf die Territorialgemeinde wird er nur dort zukommen, wo rechtliche Fragen zu regeln sind, wo ein Taufschein erforderlich ist, wo ein Brautexamen abzulegen und eine Beerdigung zu erbitten ist. Aber auch in diese Vollzüge bricht die Individualisierung dort ein, wo der Bittsteller gleichsam seinen Priester für die Funktionen „in seiner Tasche mitbringt". Damit geht es wirklich nur um die Erfüllung kirchenrechtlicher Bedingungen, um einen seelsorglichen Dienst zu erhalten. Die Fragen, die sich hier anschließen, sind diese beiden: Kann sich eine Territorialgemeinde damit abfinden, nur das kirchliche Notariat zu sein? Oder wird diese Gemeinde sich mit allen Mitteln anstrengen, durch gezielte Angebote etwas von der früher ganzmenschlich bedeutsamen Sinnagentur zurückzugewinnen?

Nimmt man in dieser Situation nun die Gemeinde selbst in den Blick[11], lassen sich bekannte Überlegungen und Modelle anführen.

Wie kann die *Entsendegemeinde* den Gläubigen auf Begegnung hinführen, so daß er anderswo auch einen Kontakt zur Kirche findet, im Inland wie im Ausland? Das Problem einer persönlichen Motivation zur christlich-kirchlichen Lebenspraxis steht zur Debatte. Lassen sich Gemeinsamkeiten und Rechte herausstellen, die jede örtliche Situation übergreifen? Oder ist jeder christliche Vollzug so an einen Geistlichen und eine Gemeindepraxis gebunden, daß jedes Leben anderswo ein Leben in der Fremde ist? Gibt es so etwas wie eine christliche Neugier, auch einmal mitzuerleben, wie andere Gemeinden und ausländische Kirchen ihren Glauben feiern?

Entsprechend dieser personalen Disposition müßte natürlich die *Empfangsgemeinde* darauf vorbereitet sein, solche Besucher bei sich zu entdecken, sie anzusprechen, sie einzuladen, mit ihnen Kontakt aufzunehmen. Christliche Gastfreundschaft ist vonnöten, die bekanntermaßen für die Urgemeinde konstitutionell war. Wichtig wäre in diesem Kontext der Hinweis, daß diese „Tourismuspastoral" sich keinesfalls auf die liturgischen Funktionen (Gottesdienst) beschränken dürfte, sondern sich ebenso den anderen Grundfunktionen einer Gemeinde verpflichtet fühlen müßte: dem Zeugnis und der Diakonie. Mag ersteres als Gespräch und Begegnung Gestalt gewinnen, so wird die Diakonie in Beratung, Hilfe, Beistand konkret. Natürlich stellen sich hier Probleme: Ob die Gemeinde auch in der Urlaubszeit für Fremde „offen" ist oder ob gerade dann der Kindergarten, das Pfarrbüro,

die Pfarrbücherei, das Pfarrheim geschlossen sind – mit dem Hinweis: „Auch wir machen Ferien". Das wäre genau das Schild, das einem Betrieb in der Arbeitsgesellschaft entspräche. Der „Betrieb" der Kirche aber läuft weithin in der Freizeitgesellschaft.

Unmittelbar schließt sich an, was die Entsende- und die Empfangsgemeinde an *sozialen Diensten* zu verrichten hätten. Die Randsiedler in der modernen Gesellschaft kommen in den Blick. Gibt es so etwas wie Stadtranderholung? Gibt es Seniorenausflüge? Gibt es Angebote in den Kindergärten? Gibt es das offene Pfarrheim am Vormittag (mit Tageszeitungen) für die Senioren? Was ist von Kinderferien, von Zeltlagern für Jugendliche zu halten? Damit wird natürlich die Arbeitsstruktur der zeitlichen Ordnungen in den üblichen Gemeinden zerrissen. Aber auch hier gilt: Die Kirche steht in der Freizeitgesellschaft; sie ist vom Zeitraum ihrer Tätigkeiten her (einige Vollzüge wie der Religionsunterricht in der Schule ausgenommen) eine Freizeitinstitution. Daß sich hiermit viele Probleme für die Mitarbeiter melden, liegt auf der Hand. Aber: Wie geht es den Animateuren in einem Freizeitclub? Der Vergleich mag schockieren. Aber ist er gänzlich falsch?

Mit diesen Überlegungen ist hoffentlich deutlich geworden: Die Kirche in der mobilen Gesellschaft müßte ihre Gundfunktionen noch einmal auf den neuen Lebensraum Freizeit in Mobilität hin durchbuchstabieren. Tut sie dies nicht, hat sie die Zeichen der Zeit nicht verstanden.

## Konsequenzen für die Seelsorge

Welches *Bild des Menschen* von heute wird in der durchschnittlichen Pastoraltheologie unterstellt? Ist es immer noch der Arbeiter und der Berufstätige? Oder hat man sich angesichts von Freizeit, Tourismus, Mobilität bereits ein anderes Bild vom Menschen gemacht? Etwas bunter, vager, lebendiger? Wie kann Freizeit zu einem kirchlichen Wort werden? Was enthält dieser neue und sich gewiß weltweit ausbreitende Lebensraum an Herausforderungen für die Kirche? Für eine weltweite Kirche? [12]

Als Antwort ist an vier fundamentale Aussagen zu erinnern. Es muß immer gehen: um eine affirmative Einstellung zu dieser neuen Lebenswelt, um einen integrativen Ansatz – im Hinblick auf den einen Menschen wie im Hinblick auf die drei Grundfunktionen einer christlichen Gemeinde –, um eine ökumenische Aufgabe, denn diese Probleme werden sich nur in der Zusammenarbeit der Kirchen bewältigen lassen, und um eine ethische Aufgabe. Die Freizeitmoral steht nicht am Anfang dieser Reflexionen. Ethos der Freizeit und des Tourismus folgt erst später. Es wäre in und aus der unteilbaren Spiritualität eines Christen zu begründen. Es leuchtet unmittelbar ein, daß diese Spiritualität vor den „Bereisten", vor den Armen fremder Länder, vor den Sitten und Religionen anderer Kulturen, vor der

Umwelt als der Schöpfung Gottes zu verantworten ist. Jene Probleme könnten darin aufgegriffen werden, die als Drogensucht, Nudismus, Sextourismus, Mädchenhandel, als sogenannter alternativer Tourismus ausländische Gemeinden und Missionsstationen erschrecken und bedrängen.

Durchschnittlich wird in den *Kirchenordnungen* der Gemeinden kaum etwas geändert, wenn Ferien anbrechen. Während in einer Stadtgemeinde noch vier Gottesdienste mit wenigen Gläubigen gefeiert werden, sammeln sich in Urlaubsorten (auf Inseln, an Küsten, in Berggegenden, in Skigebieten, an Seen) viele Tausende. Was kann – über das hinaus, was das Katholische Auslandssekretariat in Bonn bereits tut – noch getan werden? Es ginge um eine weitschauende Kooperation.

Wie arbeiten die deutschen Diözesen mit dem *europäischen Ausland* zusammen? Welche Kontakte wurden etwa mit katholischen Auslandsgemeinden wie mit Missionsstationen geknüpft? Diese sachlichen Forderungen bringen finanzielle Probleme mit sich. Gibt es einen europäischen touristischen Finanzausgleich? Bislang dachte man nur in Richtung Süden Europas, vielleicht noch an die Diasporakirchen Nordeuropas. Im Osten Europas wird eine neue Dimension der Hilfe dazukommen.

## ANMERKUNGEN

[1] P. M. Zulehner, Pastoraltheologie, 4 Bde. (Düsseldorf 1989–1990); Katechismus d. kath. Kirche (München 1993); Schöpferische Freizeit (Wien 1974); R. Bleistein, Pastroale Aufgaben im Freizeitbereich, ebd. 82–107.

[2] Die Daten sind entnommen: Datenreport 1992, hrsg. v. Stat. Bundesamt (Bonn 1992); ADAC, Freizeit 2000 (München 1980); B. A. T. Freizeitforschungsinstitut: H. W. Opaschowski, Probleme im Umgang mit d. Freizeit (Hamburg 1980) Bd. 1; Studienkreis für Tourismus/Starnberg, Reiseanalyse 1990.

[3] Pastoralinformation (PI) XXIV. Tourismus (Bonn 1991).

[4] H. Bertram, H. Bayer, R. Bauerreiß, Familienatlas: Lebenslagen und Regionen in Dt. (Opladen 1993).

[5] PI XXIV, 39.

[6] E. Gatz, Entw. u. Bedeutung d. Pfarrei bis zur Reformation, in: Die Bistümer u. ihre Pfarreien, hrsg. v. dems. (Freiburg 1991) 32, 37.

[7] K. Rahner, Taktische Strukturen d. Seelsorge, in: HdPTh I, 168f.

[8] N. Greinacher, Soziol. Aspekte d. Selbstvollzugs von Kirche, ebd. 426.

[9] HdPTh V (Lexikon) 567.

[10] K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition u. Postmoderne (Freiburg 1992).

[11] PI XV, Bildung zum Tourismus (Symposion Rom 1975; Bonn 1977) PI XVI, Seelsorge u. Tourismus (Kongr. 1979; Bonn 1980); PI XXI, Rekreation – Kultur – Kult (Kongr. 1984; Bonn 1985).

[12] Zum ganzen Problemkreis: R. Bleistein, Tourismuspastoral (Würzburg 1973), ders., Freizeit wofür? Christl. Antwort auf d. Herausforderung d. Zeit (Würzburg 1987); ders., Menschen unterwegs. Das Angebot der Kirche in Freizeit u. Tourismus (Frankfurt 1988).

*Hans Goller SJ*

# Wie wirksam ist Psychotherapie?

Der Psychomarkt ist für Hilfesuchende längst unüberschaubar geworden. Immer neue Therapieansätze wollen ins Geschäft kommen und werben nicht selten mit uneinlösbaren Versprechungen wie Bewußtseinserweiterung, Rückkehr zu unbehindertem Körperempfinden, Gefühlsoffenheit und einem besseren und erfüllteren Leben. Häufig entscheidet die Nachfrage und nicht die wissenschaftliche Seriosität oder gar die empirisch nachgewiesene Wirksamkeit einer Therapiemethode über das Angebot. Indes ist Psychotherapie kein ungefährliches Unternehmen. Giese und Kleiber[1] nennen als Risiken die potentielle Abhängigkeit vom Therapeuten, Fehlerwartungen und damit zusammenhängende Enttäuschungen, Therapiesüchtigkeit und die Zerstörung der eigenen Problemlösekompetenzen durch Überantwortung an vermeintliche Experten.

Diese Autoren stellen einen Trend zu härteren und exotischeren Therapien fest. Spektakuläre Erlebnisse zögen ein risikofreudiges Publikum stärker an als das geduldige Durcharbeiten psychischer Probleme. Vor allem spirituelle Erlebnisse und das Streben nach einem ganzheitlichen geistigen Umbruch lägen im Trend. Das führe dazu, daß die Ansprüche an eine wissenschaftliche Fundierung therapeutischer Ansätze unter den Kunden gesunken seien. Während die Machbarkeitsideologie der Industriegesellschaft hart kritisiert werde, neigten womöglich die gleichen Menschen im Bereich von Psychotherapie und Esoterik dazu, alles Denkbare und Machbare auszuprobieren. Es sei erstaunlich, wie widerspruchslos Klienten sich therapeutischen Maßnahmen unterwerfen, die destruktiv sind. „Besonders in der grauen ‚Psychoszene' herrscht ein vordemokratischer charismatischer Herrschaftstypus vor, bei dem Menschen freiwillig Zumutungen akzeptieren, gegen die sie sich außerhalb der Therapie als mündige Bürger vermutlich erbittert zur Wehr setzen würden" (Giese & Kleiber 1989, 52). In der Praxis informierten sich die wenigsten Psychotherapiesuchenden über die berufliche Qualifikation der in Frage kommenden Therapeuten und Therapeutinnen. Oft wüßten sie nicht einmal, welche Therapierichtung diese vertreten. Kaum jemand treffe eine Entscheidung aufgrund einer sorgfältigen, sachlichen Auseinandersetzung mit den vielen zur Auswahl stehenden Therapiemethoden. Meist gäben gefühlsmäßige Neigungen und der Ruf der jeweiligen Therapierichtung im Bekanntenkreis den Ausschlag (ebd. 49).

Daß das gegenwärtige Psychotherapieangebot für den Laien verwirrend ist, hängt auch mit der in der Bundesrepublik bis jetzt gesetzlich nicht geklärten Frage

zusammen, wer denn eigentlich berechtigt und qualifiziert ist, Psychotherapien durchzuführen. Psychologen, die eigenverantwortlich und selbständig psychotherapeutisch tätig sein wollen, benötigen eine Zulassung über das Heilpraktikergesetz aus dem Jahr 1939. Nach den derzeit geltenden Psychotherapierichtlinien dürfen sie zwar im Rahmen der kassenärztlichen Versorgung psychoanalytische Therapie und Verhaltenstherapie auf Krankenschein anbieten, aber nur, wenn der Patient von einem Arzt an sie „delegiert" wurde (Delegationsverfahren). Diese für alle Beteiligten unbefriedigende Situation soll durch ein neues Psychotherapeutengesetz geklärt werden, das die Ausbildung und Zulassung zum Beruf des Psychologischen Psychotherapeuten regelt. Dieses Gesetz ist in Vorbereitung und soll noch in dieser Legislaturperiode verabschiedet werden.

Die Unübersichtlichkeit des Psychotherapieangebots bringt es mit sich, daß Konsumentenschutz und Verbraucheraufklärung auf diesem Gebiet schwierig, aber notwendig sind. Die Ergebnisse der Psychotherapieforschung können hier eine wichtige Orientierungshilfe bieten. Legt man nämlich den Maßstab der objektiv nachgewiesenen Wirksamkeit an, dann wird der Psychomarkt erstaunlich übersichtlich. Nach den vorliegenden Forschungsergebnissen können nur wenige psychotherapeutische Ansätze für sich beanspruchen, Therapieverfahren mit zweifelsfrei nachgewiesener Effektivität zu sein.

## Geschichte und Fragestellung der bisherigen Psychotherapieforschung

Die empirische Psychotherapieforschung begann vor rund vierzig Jahren. 1952 veröffentlichte der Psychologieprofessor Hans Jürgen Eysenck in London einen provokanten Artikel[2], in dem er behauptete, psychoanalytische Therapie sei nicht wirksamer als keine Behandlung, und 65 Prozent der unbehandelten Neurosen seien bereits nach zwei Jahren, 90 Prozent nach fünf Jahren – ab dem Zeitpunkt ihrer Entdeckung – „spontan" ausgeheilt. Folglich müsse jede Psychotherapiemethode, wolle sie ihre Wirksamkeit beweisen, besser sein als diese Rate der Spontanheilungen. Spontanremissionen sind jedoch viel seltener, als Eysenck annahm. Ihnen steht ein fast gleich großer Anteil an spontanen Verschlechterungen gegenüber. Das gilt heute als gesichert. Wäre die Zeit der entscheidende Heilungsfaktor, dann hätte Eysenck diese auch in Form der Anamnesedauer berücksichtigen sollen. Bis ein Mensch mit behandlungsbedürftigen neurotischen und psychosomatischen Störungen einen psychotherapeutischen Experten zu sehen bekommt, vergehen im Durchschnitt acht Jahre. 1958/59 waren es in der Bundesrepublik durchschnittlich zwölf, 1979 neun und 1985/86 noch sieben Jahre[3].

Eysenck forderte, daß die Untersuchung der Effektivität und Wirkungsweise psychotherapeutischer Methoden nach den allgemeinen Standards empirischer Wissenschaften zu erfolgen hat. Die einzelnen Therapieverfahren sollten in kon-

trollierten Versuchsplänen studiert werden, die garantieren, daß die beim Patienten beobachteten Veränderungen im Erleben und Verhalten tatsächlich auf die Therapie und nicht auf andere Einflüsse zurückzuführen sind. In einem Vergleich mit gar nicht oder anders behandelten Kontrollgruppen sollte die Wirkung von Psychotherapie überhaupt bzw. die Überlegenheit eines Verfahrens gegenüber einem anderen bewiesen werden. Dieses Kontrollgruppenpostulat von Eysenck wurde in der Therapieforschung akzeptiert, und es begann die sogenannte *„Rechtfertigungs-Phase"* der Therapieforschung (Meyer 1990). Sie war geprägt von zwei Fragen: Wirkt Psychotherapie überhaupt? und: Unterscheiden sich die einzelnen Therapiemethoden in ihrer Wirksamkeit?

M. L. Smith und seine Mitarbeiter[4] zogen aus ihrer Meta-Analyse von 530 Therapieerfolgsstudien den Schluß, daß es ca. 85 Prozent psychotherapeutisch behandelter Patienten besserging als den nicht behandelten Patienten der Kontrollgruppen. Wittmann und Matt (1986)[5] kamen zu vergleichbaren Ergebnissen für den deutschen Sprachraum. Damit war erwiesen: Psychotherapie ist wirksamer als keine Therapie, und Eysencks generelle Zweifel an der Wirksamkeit von Psychotherapie waren widerlegt. Die Psychotherapieforschung konnte aber, entgegen den Überlegenheitsansprüchen der meisten Psychotherapieverfahren, keine klaren Gewinner oder Verlierer unter ihnen ausmachen. Verhaltenstherapie, Gesprächspsychotherapie, psychodynamische Psychotherapie und Gestalttherapie schienen in ihrer Wirksamkeit überraschend ähnlich, obwohl sie in Inhalt und Methode stark differieren[6]. Dieser Widerspruch ist in der Therapieforschung unter dem Namen *„Äquivalenz-Paradox"* bekannt. Die Aussage: „Psychotherapie ist wirksam, es gibt keine Unterschiede in der Wirksamkeit der verschiedenen Therapieverfahren, also ist auch meine Methode wirksam", bezeichnet einer der bedeutendsten Experten, Klaus Grawe[7], jedoch als Trittbrettfahrerargumentation. Diese sei immer noch verbreitet, obwohl die Mehrzahl der mittlerweile vorliegenden Meta-Analysen zu ganz anderen Aussagen komme[8]. Dieser Argumentationsweise sei nur dadurch beizukommen, daß für jeden therapeutischen Ansatz einzeln geprüft werde, was dazu an Wirksamkeitsuntersuchungen vorliegt und was dabei herausgekommen ist.

Wenn alle Psychotherapieschulen vergleichbare Erfolgsquoten aufweisen, so eine verbreitete Vermutung, dann müssen ihnen dieselben unspezifischen Wirkfaktoren zugrunde liegen. Damit stellt sich die Frage nach der Wirkungsweise, nach dem therapeutischen Agens: Welche Einflußfaktoren bewirken die Veränderung im Erleben und Verhalten des Klienten? Die Frage: Wie wirksam ist Psychotherapieschule X im Vergleich zu Schule Y? läßt sich nicht mit entsprechender Genauigkeit beantworten. Ein Wirksamkeitsnachweis ist nur auf dem Hintergrund einer differentiellen Indikation zu leisten, die fragt: Welche Menschen, mit welchen Problemen können von welchem Therapeuten bzw. welcher Therapeutin durch welche Behandlungsmethode zu welchem Zeitpunkt am wirksamsten be-

handelt werden? So wurde die Rechtfertigungs-Phase der Psychotherapieforschung durch die *Differentielle Psychotherapie-Effizienzforschung* überholt. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der differentiellen Indikationsfrage über die Grenzen der Therapieschulen hinweg ist allerdings noch recht jung.

## Ergebnisse der neueren Psychotherapieforschung

Klaus Grawe und seine Mitarbeiter an der Universität Bern arbeiten seit zwölf Jahren an einer vollständigen Bestandsaufnahme aller psychotherapeutischen Wirksamkeitsuntersuchungen. Mit diesem Forschungsprojekt wollen sie eine umfassende Dokumentation der Wirkung, der Wirkungsweise und der differentiellen Indikation aller psychotherapeutischen Verfahren vorlegen. In einer fünfjährigen systematischen Suchaktion sammelten sie die bis 1984 veröffentlichten Wirksamkeitsstudien, etwa 3500. Aus diesen wählten trainierte Gutachter 897 Studien aus, die an erwachsenen Patienten durchgeführt wurden, welche unter einem klinisch relevanten Problem litten und einer ernstzunehmenden Therapie unterzogen worden waren. Jede dieser Untersuchungen wurde im Hinblick auf mehr als 200 Merkmale und Ergebnisaspekte analysiert, um einen möglichst umfassenden und differenzierten Ergebnisbericht zu den einzelnen Therapiemethoden erstellen zu können[9]. Das Forschungsteam stufte nur jene Therapiemethoden als empirisch bewährt ein, die ihre Wirksamkeit unter verschiedenen Anwendungsbedingungen in voneinander unabhängigen Untersuchungen mehrfach unter Beweis gestellt hatten.

Es ist daher nicht zu erwarten, daß die vorgelegten Ergebnisbewertungen in den nächsten fünf Jahren erheblich zu revidieren sind. Eine Monographie der Ergebnisse dieses Forschungsprojekts ist in Vorbereitung. In ihr ist für jede Therapiemethode dokumentiert, was dazu bisher an stichhaltigen Ergebnissen vorliegt[10]. Die bisher ausführlichste Darstellung der Ergebnisse findet sich im „Forschungsgutachten zur Frage eines Psychotherapeutengesetzes", das im Auftrag des Bundesgesundheitsministeriums erstellt wurde[11]. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse präsentiert auch Grawe[12]. Die nachfolgende Darstellung beruht auf diesen beiden Publikationen und folgt der Gliederung des Forschungsgutachtens (FG).

1. *Humanistische Therapieverfahren*

Zu dieser heterogenen Gruppe von Therapieformen liegen 68 Untersuchungen vor, 31 davon zur Gesprächspsychotherapie, die restlichen verteilen sich auf Encounter-Gruppen, Gestalttherapie, Psychodrama, Transaktionsanalyse, Musiktherapie, Tanz- und Kunsttherapie und Bioenergetische Therapie.

*Gesprächspsychotherapie* in Reinform wurde in 31 Studien mit 42 Behandlungsbedingungen und in sieben weiteren in Verbindung mit anderen Therapieverfahren

untersucht. Die Ergebnisse sprechen eine deutliche Sprache: „Gesprächspsychotherapie, sowohl einzeln als auch in Gruppen durchgeführt, scheint eine sehr wirkungsvolle Behandlung für neurotische Patienten und eine ganze Anzahl weiterer Problemgruppen zu sein, die ambulant behandelt werden können. Die Therapie führt dann fast immer zu bedeutsamen Verbesserungen der Hauptsymptomatik, des Wohlbefindens, des zwischenmenschlichen Beziehungsverhaltens und im Persönlichkeitsbereich" (FG 82 § 412). Gesprächspsychotherapie ist ein Behandlungsverfahren mit nachgewiesener klinischer Wirksamkeit. „Ihr Ausschluß aus der Kassenfinanzierung innerhalb der gegenwärtigen Psychotherapierichtlinien widerspricht somit der empirischen Befundlage und ist damit ungerechtfertigt" (FG 84 § 425). Die Gutachter betrachten die Gesprächspsychotherapie jedoch nicht als psychotherapeutische Grundrichtung, da sie über keine ätiologische Krankheitslehre verfügt und das Spektrum ihrer Interventionsmethoden zu eng ist. Gesprächspsychotherapie für sich allein wäre keine ausreichende Grundlage für die Qualifikation zum zukünftigen „Fachpsychologen für Psychotherapie", sollte aber Bestandteil der Therapieausbildung sein.

Die Wirkung der *Gestalttherapie* ist nach dem derzeitigen Ergebnisstand viel weniger gut nachgewiesen als für viele andere Behandlungsmethoden. Zur differentiellen Indikation können bisher keine empirisch begründeten Aussagen gemacht werden. Die vorliegenden Ergebnisse schließen jedoch nicht aus, daß Gestalttherapie in weiteren Untersuchungen sich als wirksames Therapieverfahren erweisen könnte. Dem *Psychodrama* weisen die Gutachter eher den Stellenwert einer Behandlungskomponente zu „als den eines umfassenden, für sich allein ausreichenden Verfahrens" (FG 81 § 404). Die wenigen vorliegenden Untersuchungen zur *Transaktionsanalyse* sind nicht überzeugend genug, um diese als ein bewährtes Therapieverfahren ansehen zu können. Zur *Bioenergetischen Therapie* liegt erst eine kontrollierte Untersuchung vor, die keinen überzeugenden Wirksamkeitsnachweis erbrachte. Diese Therapieform kann gegenwärtig nicht als bewährtes Therapieverfahren betrachtet werden. Ebenso können *Tanz- und Kunsttherapie* derzeit nicht als bewährte und wissenschaftlich fundierte Therapieverfahren gelten (FG 85 § 431). Zur *Musiktherapie* liegen nur drei kontrollierte Studien vor. Der untersuchte Anwendungsbereich beschränkt sich auf Alterspatienten und Schizophrene. Die Frage, ob es wirklich spezifisch therapeutische Wirkungen der Musiktherapie gibt, ist noch völlig offen. Diese Therapieform kann nicht den Anspruch erheben, ein wissenschaftlich fundiertes Therapieverfahren zu sein (FG 85 § 433).

2. *Psychoanalytische Therapieverfahren*

Dazu liegen 61 Untersuchungen vor, die sich wie folgt verteilen: psychoanalytische Kurztherapie (27), psychoanalytisch orientierte Therapie (12), Individualtherapie (2), Katathymes Bilderleben (2), Daseinsanalyse (1) und andere Therapien psychodynamischer Orientierung (17). Nur für die psychoanalytische Kurzthera-

pie (bis ca. 30 Sitzungen) und für die psychoanalytisch orientierte Therapie (30 bis 100 Stunden) ist die Anzahl kontrollierter Studien groß genug, um hinreichend gesicherte Aussagen über deren Wirksamkeit machen zu können. Die Forschungen zur *Individualtherapie*, zum *Katathymen Bilderleben* und zur *Daseinsanalyse* sind insgesamt äußerst dürftig. Diese Verfahren zählen nicht zu den bewährten Therapien, da über ihre Wirksamkeit keine empirisch begründeten Aussagen gemacht werden können. Zur *analytischen Psychotherapie nach C. G. Jung* liegen überhaupt keine Wirksamkeitsuntersuchungen vor.

*Psychoanalytische Kurztherapie,* auch Fokaltherapie genannt, bewirkt bei Neurotikern und persönlichkeitsgestörten Patienten eine sehr effiziente Reduktion der Hauptsymptomatik und eine Steigerung des Wohlbefindens. Diese positiven Therapieeffekte zeigen sich vor allem bei Einzeltherapien, weniger bei Paar- und Gruppentherapien. Bei schweren psychosomatischen Erkrankungen (Asthma, entzündliche Darmerkrankungen) konnten keine positiven Veränderungen erzielt werden, auch nicht bei höherer Sitzungszahl (FG 87 § 448). Im Vergleich mit verschiedenen Formen der Verhaltenstherapie schnitt die psychoanalytische Fokaltherapie schlechter ab, vor allem was die Reduktion der Hauptsymptomatik und die Veränderungen im zwischenmenschlichen Bereich betrifft. Im Persönlichkeitsbereich führte die psychoanalytische Kurztherapie eher zu stärkeren Veränderungen. Insgesamt kann die Wirksamkeit analytischer Kurztherapie bei neurotischen und persönlichkeitsgestörten Patienten als gesichert angesehen werden. Die erzielten Veränderungen bleiben auch langfristig aufrechterhalten.

Die *psychoanalytisch orientierte Therapie* leitet sich wie die Fokaltherapie in ihren theoretischen Konzepten vom psychoanalytischen Standardverfahren, der klassischen Psychoanalyse, her. Das Standardverfahren umfaßt vier bis fünf wöchentliche Sitzungen von je 50 Minuten und erstreckt sich über drei bis fünf Jahre. Die Wirksamkeit psychoanalytischer Psychotherapie mit einer Sitzungszahl von 30 bis 100 Stunden und einer Behandlungsdauer bis zu 2½ Jahren ist bei verschiedenen Störungen, vor allem bei neurotisch und persönlichkeitsgestörten Patienten, insgesamt als gut gesichert anzusehen und kann zu den bewährten Therapieverfahren gezählt werden. Dies gilt allerdings nur für den „Mainstream" der Psychoanalyse, nicht jedoch für die vielen Ableger des ursprünglichen Ansatzes.

Zur klassischen Psychoanalyse von mehreren hundert Stunden Dauer gibt es keine Wirksamkeitsuntersuchungen mit einem im strengen Sinn kontrollierten Versuchsplan. Die wohl umfangreichste psychoanalytische Untersuchung mit einem quasi experimentellen Versuchsplan ist die monumentale „Menninger-Studie" [13]. Sie dauerte mehr als dreißig Jahre und bezieht sich auf 42 psychisch schwer erkrankte Patienten, die einer stationären Langzeitbehandlung in Topeka (Kansas) unterzogen wurden. Eine Hälfte der Patienten wurde mit Psychoanalyse, die andere mit stützender psychoanalytischer Therapie behandelt. Bezüglich der Wirksamkeit ergaben sich keine Vorteile der Psychoanalyse gegenüber den stüt-

zenden therapeutischen Techniken. Die Annahmen, mit denen Langzeitanalysen begründet werden, konnten nicht bestätigt werden.

Als geradezu pikant bezeichnet Grawe den durch mehrere Untersuchungen gestützten Befund, daß psychoanalytische Therapie bei Patienten mit psychosomatischen Störungen bemerkenswert unwirksam ist. Angesichts dessen, daß in der Bundesrepublik praktisch alle Lehrstühle für Psychosomatik und Psychotherapie mit Psychoanalytikern besetzt sind, paßt dieser Befund „so sehr nicht in die Landschaft, daß er von denen, die er eigentlich anginge, so gut wie totgeschwiegen wird" (Grawe 1992, 140). E.-E. Meyer[14] verglich psychoanalytisch behandelte psychosomatische Patienten mit einer Vergleichsgruppe, die gesprächstherapeutisch behandelt wurde. Die Untersuchung führte ein Team von erfahrenen Psychoanalytikern durch. In der psychoanalytisch behandelten Gruppe traten nur wenige statistisch signifikante Verbesserungen ein. Die gesprächstherapeutisch behandelte Vergleichsgruppe zeigte dreimal so viel statistisch signifikante Veränderungen wie die analytisch behandelte Gruppe. Dies belegt, daß die psychoanalytische Therapie bei dieser Patientengruppe eine spezifische Unwirksamkeit aufweist. Die in dieser Studie psychoanalytisch behandelten Patienten begannen in den zwölf Jahren nach der Therapie durchschnittlich vier weitere psychoanalytische Therapien. Die Patienten der Vergleichsgruppe nahmen im gleichen Zeitraum im Durchschnitt weniger als halb so oft weitere Psychotherapien auf. Die Gutachter räumen dem psychoanalytischen Ansatz den Status einer psychotherapeutischen Grundorientierung ein. Sie empfehlen psychoanalytisch ausgerichteten Therapeuten jedoch, für Erkenntnisse aus dem gesamten Bereich der Psychotherapie, auch außerhalb der eigenen Grundorientierung, offen zu sein (FG 90 § 469).

3. *Verhaltenstherapeutische und kognitive Verfahren*

Diese Therapieverfahren sind die am besten untersuchte therapeutische Orientierung. Es liegt eine Vielzahl von Studien vor, in denen verschiedene Formen der Verhaltenstherapie und kognitiven Therapie in insgesamt 1290 Behandlungsbedingungen auf ihre Wirksamkeit untersucht wurden. Sie verteilen sich auf die einzelnen Verfahren wie folgt: kognitive Therapieverfahren (102), verschiedene verhaltensorientierte Methoden (87), Biofeedback (82), systematische Desensibilisierung (71), operante Methoden (71), Training sozialer Kompetenz (70), Reizkonfrontation (65), Aversionstherapie (52), Modellernen (49), Selbstkontrollverfahren (44), verdeckte Konditionierung (31), Sexualtherapie (32) und Sprechtherapie (9). Im Vergleich zu den humanistischen und psychoanalytischen Therapiemethoden ist die Wirksamkeit fast jeder der spezifischen Methoden der Verhaltenstherapie besser abgesichert als die irgendeiner anderen Therapieform. Die Besonderheit der Verhaltenstherapie ist der spezielle Zuschnitt ihrer Behandlungsmethoden für bestimmte Störungen. „Die Ergebnislage zur Wirksamkeit der kognitiv-behavioralen Therapiemethoden kann nur zu der Schlußfolgerung führen, daß die Anwendung

dieser Methoden in der psychotherapeutischen Versorgungspraxis eine möglichst große Rolle spielen sollte" (FG 93 § 484).

Psychotherapie ist nicht nur Anwendung von Techniken, auch wenn diese sich als noch so wirksam erwiesen haben. Psychotherapeutische Einflußnahme ist eingebettet in ein Muster sich wechselseitig beeinflussender Faktoren, wie beispielsweise der Therapiebeziehung und der Aufnahmefähigkeit des Patienten. In der Verhaltenstherapieausbildung sollte daher die Selbsterfahrung des eigenen Beziehungsverhaltens und ein Training in der Gestaltung des eigenen Beziehungsverhaltens als Grundlage für die Herstellung einer guten Therapiebeziehung eine Rolle spielen (FG 93 § 486). Die Gutachter weisen der Verhaltenstherapie, die aus der empirischen Psychologie hervorgegangen ist, uneingeschränkt den Status einer umfangreichen psychotherapeutischen Grundorientierung zu. Dank ihrer engen Verbindung mit der empirischen Psychologie überprüft sie laufend ihre Annahmen und befindet sich in ständiger theoretischer Weiterentwicklung. Dies schlägt sich auch im Repertoire therapeutischer Verfahren nieder.

4. *Familientherapien*

In der Familientherapie gibt es zwei Ansätze, einen verhaltenstherapeutischen und einen systemtheoretischen. Ersteren betrachten die Gutachter als Unterkategorie der Verhaltenstherapie und bewerten ihn positiv. Die Systemische Familientherapie, die den Anspruch erhebt, ein eigener Therapieansatz zu sein, bewerten sie kritischer. Es liegen acht kontrollierte Untersuchungen vor. Dabei handelt es sich um systemisch orientierte Therapien nach Minuchin, Satir, Watzlawick und Zuk. Zur Familientherapie nach Boszormeny-Nagy und zur Dynamischen Familientherapie nach Stierlin liegen keine Untersuchungen vor. Nur in zwei der acht Untersuchungen wurde ein statistischer Prä-Post-Vergleich angestellt. In beiden Untersuchungen verringerte sich das Problemverhalten der Kinder, das den Anlaß zur Therapie darstellte, signifikant. Die vorliegenden Ergebnisse sprechen nur dafür, „daß Familientherapie ein geeignetes Setting zur Herbeiführung von Veränderungen in Familienbeziehungen und von Verbesserungen im Problemverhalten von Kindern sein kann. Ein Beweis für die Richtigkeit der systemischen Wirkannahmen oder auch nur für die Wirksamkeit der systemischen Therapie bei der Behandlung eines breiteren Spektrums psychischer Störungen und Erkrankungen ist durch die vorliegenden Ergebnisse nicht erbracht" (FG 95 § 498). Es sei nicht ausgeschlossen, daß die bisher unzureichend geprüften einzelnen systemischen Verfahren sich einmal als Bereicherung des Spektrums psychotherapeutischer Behandlungsmethoden erweisen werden.

5. *Hypnose, Autogenes Training, Entspannungsverfahren*

Zur Hypnose liegen 19 und zur „Progressiven Relaxation" nach Jacobson 63 Untersuchungen vor. Beide Techniken haben sich genügend oft als für den unmit-

telbar angestrebten Zweck wirksam erwiesen. Das Autogene Training wurde 13mal auf seine Wirksamkeit hin untersucht, ohne daß diese nachgewiesen werden konnte. Die Gutachter bezeichnen dieses Ergebnis als überraschend, da diese Methode in psychiatrischen und allgemeinärztlichen Praxen weit verbreitet ist und auch von den Krankenkassen bezahlt wird. Vermutlich hänge dies mit seiner leichten Anwendbarkeit zusammen. Vom Standpunkt der sozialrechtlich gebotenen wirtschaftlichen Mittelverwendung sei diese Verbreitung nicht gerechtfertigt, jedenfalls nicht im Rahmen der gesetzlichen Krankenversicherung (FG 96 § 507).

## Eine ernüchternde Bilanz

Legt man den Maßstab der empirisch nachgewiesenen Wirksamkeit an, dann fügt sich die unüberschaubar gewordene Vielzahl psychotherapeutischer Ansätze und Methoden in eine erstaunlich klare Rangordnung.

1. Es gibt eine Gruppe von psychotherapeutischen Ansätzen, Methoden und Techniken, die sich auf dem Psychomarkt zwar großer Beliebtheit erfreuen, für die aber jeglicher Wirksamkeitsnachweis fehlt. Zu dieser Gruppe zählen so verbreitete und gepriesene Verfahren wie die analytische Psychotherapie nach C. G. Jung, die Primärtherapie (Urschrei-Therapie) nach Janov, das Neurolinguistische Programmieren, die dynamische Familientherapie nach Stierlin und das Rebirthing. Diese Ansätze und Methoden können nicht als wissenschaftlich anerkannt betrachtet werden.

2. Es gibt Therapiemethoden, die zwar relativ gut untersucht sind, wie etwa das Autogene Training, deren Wirksamkeit durch die vorliegenden Befunde aber eher in Frage gestellt als bestätigt wird.

3. Für eine dritte, umfangreiche Gruppe therapeutischer Verfahren liegt eine gewisse Anzahl von Wirksamkeitsuntersuchungen vor; diese ist jedoch zu gering und die Ergebnisse sind zu uneindeutig, um sie zu den bewährten Verfahren mit nachgewiesener klinischer Wirksamkeit zählen zu können. Manche dieser Ansätze, wie die bioenergetische Therapie, die Daseinsanalyse, das Katathyme Bilderleben, die Individualtherapie nach Adler, Musik-, Tanz- und Kunsttherapie, befinden sich in großer Nähe zu den überhaupt noch nicht untersuchten Ansätzen der ersten Gruppe. Bei der Gestalttherapie und der systemischen Familientherapie kann die gegenwärtige Befundlage bei wohlwollender Interpretation die Hoffnung nähren, daß sie sich noch qualifizieren. Der Abstand zu den Verfahren mit zweifelsfrei nachgewiesener Wirksamkeit ist jedoch groß.

4. Schließlich gibt es eine vierte Gruppe von drei psychotherapeutischen Ansätzen, denen auf Grund einer großen Zahl kontrollierter Wirksamkeitsuntersuchungen der Status von Therapieverfahren mit zweifelsfrei nachgewiesener Wirksamkeit zugebilligt werden muß: *Verhaltenstherapie, Gesprächspsychotherapie* und

*psychoanalytische Therapie.* Es bestehen jedoch beträchtliche Unterschiede im klinischen Gewicht und in der Breite dieser Ansätze. Am besten in seiner Wirksamkeit abgesichert ist das umfangreiche Repertoire der Verhaltenstherapie. Hinter ihr steht die gesamte theoretische und empirische Auseinandersetzung der klinischen Psychologie mit psychischen und psychosomatischen Störungen und den darauf bezogenen Interventionsmöglichkeiten. Diese Auseinandersetzung findet an fast jeder Universität statt. Der psychoanalytische Ansatz wird weniger von der klinischen Psychologie, sondern im Fachbereich Psychosomatik/Psychotherapie an den medizinischen Fakultäten vertreten. Gut untersucht, um einigermaßen sichere Aussagen über die Wirksamkeit machen zu können, sind Formen psychoanalytischer Kurztherapie bis ca. 30 Sitzungen und psychoanalytische Therapien mittlerer Länge zwischen 30 und 100 Stunden. Bei psychosomatischen Störungen erwies sich psychoanalytische Therapie als bemerkenswert unwirksam. Die Wirksamkeitsnachweise für die Gesprächspsychotherapie sind überzeugend. Der Anwendungsbereich dieser Therapieform ist allerdings enger als jener der Verhaltenstherapie. Ihr kommt ein begrenzter Stellenwert in der klinischen Versorgung zu. Gesprächspsychotherapie, so die Empfehlung der Gutachter, sollte in der Ausbildung zum „Fachpsychologen für Psychotherapie" entweder innerhalb der verhaltenstherapeutischen oder im Rahmen der psychoanalytischen Grundrichtung berücksichtigt werden.

## Konsequenzen

Es besteht eine beachtliche Diskrepanz zwischen dem gegenwärtigen psychotherapeutischen Ausbildungs- und Versorgungssystem einerseits und dem, was die vorliegenden Befunde zur Wirksamkeitsforschung nahelegen, andererseits. Die Ergebnisse der Psychotherapieforschung sind nicht einmal der Fachöffentlichkeit bekannt. Persönliche Interessen und Vorlieben der Therapeuten und Therapeutinnen bestimmen weitgehend das derzeitige Psychotherapieangebot. Auch die Finanzierungspraxis der Krankenkassen im Rahmen der „Psychotherapie-Richtlinien" steht im Widerspruch zu den Ergebnissen der Psychotherapieforschung. Gesprächspsychotherapie ist von dieser Finanzierung gänzlich ausgeschlossen; bei psychoanalytischer Therapie werden bis zu 160, in Ausnahmefällen sogar bis zu 240 Therapiesitzungen finanziert; für die Verhaltenstherapie liegt der Durchschnitt bezahlter Sitzungen jedoch bei 45, die maximale Obergrenze bei 80. Das Autogene Training wird trotz fehlender Wirksamkeitsnachweise finanziert. Die Dominanz der psychoanalytischen Therapie in der Versorgung von Patienten mit psychosomatischen Störungen wird durch die vorliegenden Ergebnisse der Wirksamkeitsforschung nicht abgedeckt. Es sei hohe Zeit, die Tatsache, daß es gravierende Transferschwierigkeiten zwischen Psychotherapieforschung und Psycho-

therapiepraxis gibt, wirklich als Problem ernst zu nehmen, und zwar als wissenschaftliches und als gesundheitspolitisches Problem (Grawe 1992, 156).

Die Behauptung, bei randständigen Symptomen sei Verhaltenstherapie indiziert, bei leichteren Neurosen Gesprächspsychotherapie, und schwere Störungen erforderten eine tiefenpsychologische Behandlung, ist nach Grawe ein Relikt aus der Dinosaurierzeit der Psychotherapie. Solche im Schuldenken verhafteten Indikationsregeln, die von stark revisionsbedürftigen theoretischen Vorstellungen über die Wirkungsweise der betreffenden Therapieformen ausgehen, sind unhaltbar. Die Annahmen darüber, wie therapeutische Wirkungen zustande kommen, bilden den Kern jedes Therapieansatzes. Sie betreffen das Handlungswissen, das in der Therapieausbildung vermittelt wird. Solche Annahmen werden von vielen therapeutischen Ansätzen immer noch als Wahrheiten oder gesichertes Wissen verkauft, obwohl sie nie einer angemessenen empirischen Überprüfung unterzogen wurden.

Welche Aspekte des psychotherapeutischen Geschehens haben sich tatsächlich für seine Wirkung als bedeutsam erwiesen? Orlinsky und Howard[15] legen ein schulübergreifendes allgemeines Modell der Wirkungsweise von Psychotherapie vor. Es beruht auf der Interpretation von über 1100 signifikanten Zusammenhängen zwischen den Einflußfaktoren des Therapieprozesses und dem Therapieergebnis, die in mehreren 100 Prozeß-Outcome-Studien gefunden worden waren. Diese Autoren fassen die Vielzahl der Wirkfaktoren in sechs Gruppen zusammen: Therapievertrag, therapeutische Interventionen (interpretieren, konfrontieren, Rat geben, unterstützen), die Therapiebeziehung (Sicherheit, Echtheit, Einfühlsamkeit des Therapeuten, aufeinander abgestimmt sein), die Aufnahmebereitschaft des Patienten, die persönliche Fähigkeit des Therapeuten, sich auf den Therapieprozeß einzulassen, sowie therapeutische Realisierungen (Erzielen von Einsichten, Problemlösungen, Angstreduktion, Kontrolle problematischen Verhaltens, Abbau irrationaler Überzeugungen).

Nach dem Modell hat man sich die Wirkungsweise von Psychotherapie grundsätzlich in Form eines Musters mehrerer miteinander in funktionaler Wechselwirkung stehender Einflußfaktoren auf den Therapieprozeß vorzustellen. Deutungen, Konfrontationen, Rollenspiele und Hausaufgaben führen nicht direkt zu therapeutischen Wirkungen, sondern hängen von weiteren Einflußfaktoren ab, wie der zu diesem Zeitpunkt bestehenden Aufnahmebereitschaft des Patienten, vom Stand der Therapiebeziehung usw. Diese Einflußfaktoren bedingen sich gegenseitig. Die Annahme eines linear kausalen Zusammenhangs zwischen einzelnen Einflußfaktoren und dem Therapieergebnis haben keinen Platz in einem einigermaßen realistischen Modell der Wirkungsweise von Psychotherapie. Die neuere Prozeßforschung will die Wirkmechanismen der Psychotherapie auskundschaften. Zur Zeit steht die Entwicklung dafür geeigneter Forschungsmethoden noch im Vordergrund.

Grawe hält es für ziemlich gleichgültig, ob der theoretische Rahmen für eine Behandlung psychoanalytisch oder verhaltenstherapeutisch ist, denn es ist das tat-

sächliche Vorgehen und nicht dessen theoretische Begründung, das die Wirkung erzielt. Behandlungen, die auf die jeweilige Eigenart der Patienten speziell zugeschnitten sind, erzielen bessere Wirkungen als Behandlungsangebote, die bei ganz verschiedenen Patienten mit ganz unterschiedlichen Störungen im wesentlichen gleichbleiben. Die Psychotherapie der Zukunft kennzeichnet Flexibilität und Vielfalt im Vorgehen, allerdings auf einer einheitlichen theoretischen Grundlage.

Dem Psychotherapiesuchenden kann man nur empfehlen, sich bei der Orientierung auf dem Psychomarkt die nötige Zeit zu nehmen und sich nicht jede kritische Frage nach der Effektivität angebotener Therapiemethoden bzw. nach der Qualifikation des Therapeuten als Widerstand gegen Veränderung wegdeuten zu lassen. Psychotherapie ist keine Heilslehre. Für Sigmund Freud bestand sie darin, hysterisches Elend in gemeines menschliches Unglück zu verwandeln, denn gegen dieses kann sich der Patient besser wehren.

## ANMERKUNGEN

[1] E. Giese, D. Kleiber (Hrsg.), Das Risiko Therapie (Weinheim 1989); dies., Im Labyrinth der Therapie. Erfahrungsberichte (Weinheim 1990); H. Hemminger, V. Becker, Wenn Therapien schaden. Kritische Analyse einer psychotherapeutischen Fallgeschichte (Reinbek 1991).

[2] H. J. Eysenck, The Effects of Psychotherapy: An Evaluation, in: Journal of Consulting Psychology 16 (1952) 319–324.

[3] A.-E. Meyer, Eine Taxonomie d. bisherigen Psychotherapieforschung, in: Zschr. f. Klin. Psych. 19 (1990) 287–291.

[4] M. L. Smith, G. V. Glass, T. I. Miller, The benefits of psychotherapy (Baltimore 1980).

[5] W. W. Wittmann, G. Matt, Meta-Analyse als Integration von Forschungsergebnissen am Beispiel dt. sprach. Arbeiten z. Effektivität v. Psychotherapie, in: Psychol. Rsch. 37 (1986) 20–40.

[6] L. Luborsky, B. Singer, L. Luborsky, Comparative studies of psychotherapies: Is it true that „Everyone has won and all must have prizes"?, in: Arch. of Gen. Psychiatry 32 (1975) 995–1008; W. B. Stiles, D. A. Shapiro, R. Elliot, Are all psychotherapies equivalent?, in: Am. Psychologist 41 (1986) 165–180.

[7] K. Grawe, Psychotherapieforschung zu Beginn d. neunziger Jahre, in: Psychol. Rsch. 43 (1992) 132–162.

[8] Vgl. K. Grawe, F. Bernauer, R. Donati, Psychotherapien im Vergleich: Haben wirklich alle einen Preis verdient?, in: Zschr. f. Psychother., Psychosom. u. med. Psychol. 40 (1990) 102–114.

[9] Für eine ausführl. Beschreibung d. Forschungsprojekts u. d. meth. Vorgehens vgl. Anm. 8.

[10] K. Grawe, R. Donati, F. Bernauer, Psychotherapien auf d. Prüfstand. Der Ergebnisstand zur Wirkung, Indikation u. Wirkungsweise d. verschiedenen Therapieformen (Göttingen, in Vorb.).

[11] A.-E. Meyer, R. Richter, K. Grawe, J.-M. Graf v. d. Schulenburg, B. Schulte, Forschungsgutachten zu Fragen eines Psychotherapeutengesetzes (Hamburg-Eppendorf 1991) 75–98.

[12] Vgl. Anm. 7.

[13] R. S. Wallerstein, The psychotherapy research project of the Menninger Foundation: An overview, in: Journ. of Consulting and Clincal Psychology 57 (1989) 195–205.

[14] E.-E. Meyer, The Hamburg Short Psychotherapy Comparison Experiment, in: Psychotherapy and Psychosomatics 35 (1981) 81–207.

[15] D. E. Orlinsky, K. I. Howard, Process and Outcome in Psychotherapy, in: S. L. Garfield, A. E. Bergin (Hrsg.), Handbook of Psychotherapy and Behavior Change (New York 1986) 311–381.

# UMSCHAU

## Frauenemanzipation im frühen Christentum?

Anne Jensens Habilitationsschrift mit dem emphatischen Titel „Gottes selbstbewußte Töchter“ [1] ist die wohl umfassendste aktuelle Darstellung von Frauenbildern und zum Leben von Frauen in der christlichen Antike. Ausgangspunkt für diese Arbeit war das von der Stiftung Volkswagenwerk geförderte und unter der Leitung von Hans Küng seit 1982 durchgeführte Forschungsprojekt „Frau und Christentum“, das ursprünglich unter die Leitfrage gestellt worden war: „Inwiefern hat das Christentum die Emanzipation der Frau gefördert, inwiefern gehindert?“ Implizit war mit dieser Fragestellung bereits die früher verbreitete These fallengelassen worden, „daß nämlich das Christentum der Frauenemanzipation in der Antike zum Durchbruch verholfen, ja sie vielleicht sogar erfunden haben könne“ (12), später aber dem Druck der patriarchalen Umwelt erlegen sein soll; dies hatte Klaus Thraede bereits 1972 in Frage gestellt (27).

In ihrer Einleitung macht die Autorin vor allem auf die Schwierigkeiten aufmerksam, die aufgrund der vorhandenen Quellenlage eine hinreichende Beantwortung der oben genannnten Ausgangsfrage erschweren: „Nur vier Schriften besitzen wir noch, die von Frauen verfaßt wurden. Weibliche Lebensrealität und weibliches Selbstverständnis können folglich fast nur indirekt über Zeugnisse von Männern erschlossen werden“ (25). Da eine ausführliche Beschreibung von Frauenbildern und Frauenleben praktisch nie Gegenstand und Ziel der vorhandenen Quellenschriften ist, muß das „gesamte verfügbare Material ... unter dem Gesichtspunkt gesichtet werden, ob es explizite oder implizite Informationen über Frauen enthält“ (25), die in bezug auf die Ausgangsfrage ausgewertet werden können. Durchgeführt wird dies sodann sowohl in bezug auf die heute vorliegenden antiken Kirchengeschichten (I) als auch hinsichtlich jener Gruppen von Frauen, über die aus den vorhandenen Quellen am meisten Informationen zu gewinnen sind: die Martyrinnen (II), die Prophetinnen (III) und die Lehrerinnen (IV). Daß diese Aufteilung nicht vollständig und systematisch ist, liegt auf der Hand; andererseits erscheint sie angesichts der konkreten Quellenlage durchaus als weiterführend und angemessen.

Das erste Kapitel nimmt also die vier erhaltenen größeren *antiken Kirchengeschichten* von Eusebios († 339), Sokrates († nach 439), Sozomenos († um 450) und Theodoret († um 466) zur Grundlage und bringt zunächst detailliertes statistisches Material zur Erwähnung und Darstellung von Frauen hierin. Es fällt nicht nur auf, daß in weit höherem Maß Männer als Frauen in diesen Kirchengeschichten erwähnt werden, sondern zudem nimmt die Erwähnung von Frauen in den späteren Darstellungen signifikant ab, und es wächst sogar noch die Tendenz, die wenigen erwähnten Frauen zu anonymisieren. Dies wird von der Autorin auch auf die zunehmende „Entamtung“ von Frauen zurückgeführt (49).

Gleichwohl erweisen sich vor allem bei Eusebios Frauen als eine „qualifizierte Minderheit“, die nicht nur aus allen gesellschaftlichen Schichten stammen, sondern auch in allen kirchlichen Gruppen und Bewegungen in maßgeblichen Funktionen vertreten sind. Insbesondere haben sie – vor allem als Prophetinnen – Anteil an der Verkündigung, „Apostolinnen“ aber werden nicht genannt (Jensen: sie „werden verschwiegen“, 66). Statt dessen werden Frauen vielfach in „neuen Lebensformen“ dargestellt; zentrales Motiv ist die geschlechtliche Enthaltsamkeit, durch die Frauen „gleichrangig mit Männern erscheinen konnten“ (69) und z. B. durchaus als sog. „geistliche Ehefrauen“ mit Männern zusammenleben konnten. Die von den „Witwen“ faktisch ausgeübte Funktion als Diakoninnen wurde jedoch vielfach als solche nicht anerkannt: „Aktivitäten von Frauen in Lehre und Liturgie sollen möglichst unterdrückt werden“ (79).

Bei den übrigen, gut hundert Jahre später

schreibenden Kirchenhistorikern erkennt Jensen bereits eine „Marginalisierung der Frauen", die sich in ihrer Verdrängung aus dem öffentlichen Wirken nach der Verfolgungszeit, dem Erlöschen der (weiblich geprägten) Prophetie, einer Domestizierung der ledigen Frauen, dem für sie propagierten Ideal der „Vermännlichung" durch Askese und Geschlechtslosigkeit sowie in einer (männlich geprägten) Hierarchisierung der Kirchen zeigt. Selbst die Einführung des Diakonats für Frauen im 5. Jahrhundert müsse „der Tendenz nach (als) eine einengende und bevormundende Maßnahme" gewertet werden, da dieses „an das Zölibat geknüpfte Amt ... zur Klerikalisierung der Kirchen und zur Herabsetzung der Ehefrauen" (164) selbst wiederum noch beigetragen habe.

Die folgenden deutlich kürzeren Kapitel widmen sich nun also drei verschiedenen Gruppen von Frauen. Die *mutigen Bekennerinnen* zunächst, also diejenigen Frauen, die sich „vor Gericht als Christinnen bekennen, unabhängig von einem etwaigen tödlichen Ausgang", galten damit durchaus als „in den Klerus der Martyrer erhoben" (197, 199, 240f.). Der Ausdruck „Klerus" hat hier natürlich noch nicht die spätere kirchenrechtliche Bedeutung, mittels deren „Amtsträger" von „Laien" unterschieden werden, sondern meint lediglich soviel wie ein „Hervorgehobensein" aus der Menge. Die unterschiedliche Bewertung der Geschlechter kommt immer wieder dadurch zum Ausdruck, daß die besondere Stärke und Tapferkeit einer Frau im Zusammenhang mit ihrem Martyrium als ein „Männlich-Sein" oder „Männlich-Werden" beschrieben wird. So beschreibt Augustinus etwa die tapfere Perpetua, die dem Bericht nach während ihrer Entkleidung plötzlich zu einem Mann wird (211), anerkennend als „dem Körper nach zwar eine Frau, dem Geist nach aber (als) ein Mann" (224). Immerhin wurde den Martyrinnen von vielen Christen offenbar die gleiche Würde zuerkannt wie den Martyrern (239); dies zeigt sich insbesondere daran, daß sie offenbar in gleicher Weise wie die Martyrer Friedensbriefe zur Wiederversöhnung der Abgefallenen mit ihren Gemeinden auszustellen in der Lage waren. Ja aufgrund ihres Bekennermuts und ihrer Leidensbereitschaft galten sie sogar in gleicher Weise wie ihre männlichen Kollegen als „Repräsentanten Christi". Aktualisierend resümiert hierzu die Autorin: „Wenn die Römische Glaubenskongregation heute den Ausschluß der Frauen vom Priestertum damit begründet, daß nur ein Mann den männlichen Jesus repräsentieren könne, so kann sie sich mit dieser Argumentation wahrlich nicht auf die frühkirchliche Tradition berufen" (253).

Hinsichtlich der *Prophetinnen* kommt die Autorin zu dem Ergebnis, daß die frühkirchliche Prophetie, entgegen manchen anderslautenden Vermutungen oder Darstellungen, keine explizite „Frauenbewegung" war und ihre Herausforderung für die Großkirche nicht im weiblichen Prophetentum als solchem lag, sondern in der Höherbewertung des Charismas gegenüber dem Amt sowie in der Gleichstellung von Frauen und Männern (362). In diesem Zusammenhang wird nicht genügend klar, worauf die Autorin ihre Rede von einer prophetischen Sukzession oder gar Ordination gründet, die allmählich in Vergessenheit geraten sei, während die Berufung auf die apostolische Sukzession an Bedeutung gewann (264). Gerade wenn die Trägerinnen und Träger des prophetischen Charismas – wie später die Martyrinnen und Martyrer – in der frühesten Kirche aufgrund ihrer unmittelbaren Auszeichnung durch Gott zum höchsten Rang des Klerus gehörten, geschah dies ohne einen besonderen Akt der Anerkennung durch die Gemeinde, sprich: Ordination, und wohl erst recht ohne geordnete Sukzession. Hier wird versucht, dem an sich freien Prophetentum mittels der Ausdrucksweise des geordneten Klerikerwesens eine konkurrierende (rechtliche) Dignität zu geben, die es so überhaupt nicht nötig hat und ihm überdies unangemessen ist.

Wenig Neues ergibt die sehr ausführliche Besprechung der Prophetinnen Priska und Maximilla aus dem 2. Jahrhundert. Priska wird als „die eigentliche Initiatorin und Inspiratorin der Bewegung" beschrieben, „die von Montan organisiert und strukturiert wurde". Sie habe vor allem die gnostische Geringschätzung der Leiblichkeit des Menschen und die „Verinnerlichung als Weg der charismatischen Erfahrung" gelehrt. Die weniger ins Rampenlicht getretene Maximilla sei als letzte Prophetin „vermutlich in besonderem Maß der Verfolgung ausgesetzt" gewesen (326). Die großkirchliche Verfolgung und vor allem

Verunglimpfung der montanistischen Bewegung in den folgenden Jahrhunderten sieht die Autorin nun weniger im Versuch der Abwehr gegen das Prophetentum, ja noch weniger in eventuellen häretischen Lehren dieser Bewegung denn in einer „wachsenden Frauenfeindlichkeit, ja Frauenverachtung in gewissen orthodoxen Kreisen" begründet. Hier gehe es „nicht mehr nur um das Lehrverbot und die Verweigerung kirchlicher Ämter", sondern „um eine Verunglimpfung des weiblichen Geschlechtes überhaupt" (332f.). Als Nachweis zieht sie eine Reihe von Quellen heran, in denen nicht nur das wahre Prophetentum der beiden Frauen in Abrede, sondern auch ihre persönliche und moralische Integrität in Frage gestellt wird.

Das Kapitel abschließend berichtet Jensen von einer anonymen Prophetin, die in schwierigen Verfolgungszeiten um das Jahr 235 offenbar über einen längeren Zeitraum eine Gemeinde in Cäsarea (Kappadozien) geleitet, mit ihr Eucharistie gefeiert, getauft und die Gläubigen durch ihre asketische Lebensführung aufs höchste beeindruckt hat. Von ihrem Bischof sei sie später als dämonisch besessen aufs schärfste verunglimpft worden (355). Da aus verschiedenen, durchaus plausiblen Gründen an der Historizität dieses Vorfalls festzuhalten sei, sei als entscheidend festzuhalten: „Hier hat eine großkirchliche Gemeinde zumindest vorübergehend eine taufende und eucharistiefeiernde Prophetin anerkannt" (357). – Im vierten Abschnitt über die klugen *Lehrerinnen* beschreibt die Autorin sehr viel Bekanntes über die Gnosis und vor allem Markion. Von Frauen ist hingegen nur wenig und ohne konkrete Ergebnisse die Rede.

Ihre gesamte Arbeit resümierend stellt die Autorin fest, „daß die Frauenbeteiligung am kirchlichen Leben im vierten Jahrhundert größer war als sie in der Darstellung durch die antike Historiographie erscheint" (429). Faktisch bleibe „die Situation für die Frauen in der Kirche mehr oder weniger die gleiche wie in der römischen Gesellschaft überhaupt: Sie spielen eine wichtige Rolle, selbst dort, wo ihnen die politische Macht durch Verweigerung von Ämtern offiziell entzogen bleibt. In der Praxis greifen die restriktiven Maßnahmen gegenüber weiblichen Aktivitäten in den Gemeinden nur sehr langsam" (430). Wichtiger ist aber noch, daß die Autorin selbst einräumt, daß die „großen Konflikte ... sich zunächst nicht oder jedenfalls keineswegs nur an den Frauen (entzünden); zentral war vielmehr der Widerstreit zwischen hierarchischem und egalitärem Ethos" (431). Gerade dies ist als wichtiger Hinweis darauf zu werten, wie irreführend es sein kann, frühe Kirchengeschichte allein oder vorrangig unter einem frauenspezifischen Blickwinkel zu betrachten und damit die – für die Zeit und das Umfeld – vorrangigeren Aspekte allzusehr zurückzudrängen.

Insgesamt hinterläßt die sehr umfangreiche und mit vielen akribisch gesammelten Detailinformationen gespickte Arbeit doch einen recht unbefriedigenden Eindruck. Dies liegt wohl zum einen daran, daß zwar auf intensive (ja teilweise – etwa in bezug auf die Gnosis – sicher sogar übertriebene) Weise kirchengeschichtliche und theologische Hintergründe zur jeweiligen Einordnung der besprochenen Frauenschicksale angeführt, nicht jedoch mindestens ebenso wichtige Hinweise zum profanhistorischen Umfeld vermittelt werden. Dies führt dazu, daß die Arbeit trotz aller Breite sehr deutlich als „Insiderarbeit" wirkt. Dazu kommt, daß die bereits im Untertitel genannte, die gesamte Schrift begleitende und teilweise sehr kämpferisch vermittelte Ausgangsfrage nach der „Frauenemanzipation im frühen Christentum" eine so wenig die konkreten Lebensprobleme der jeweiligen Zeit treffende Fragestellung zu sein scheint, daß schon aus diesem Grunde das Ergebnis nur wenig lebendig zu wirken vermag. *Herbert Frohnhofen*

[1] Anne Jensen, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? Freiburg: Herder 1992. 508 S. Lw. 68,–.

# BESPRECHUNGEN

## Kirche

Pesch, Otto Hermann: *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965).* Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte. Würzburg: Echter 1993. 443 S. Kart. 48,–.

Der Verfasser, Professor für systematische Theologie und Kontroverstheologie an der Universität Hamburg, befürchtet nicht zu Unrecht, daß das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) „in der breiten Öffentlichkeit vom Vergessen bedroht" ist und daß von interessierter Seite viel getan wird, um es „tatsächlich vergessen zu lassen" (15). Er will deswegen mit seinem Buch – der ersten neueren Gesamtdarstellung – die Erinnerung wachhalten und dazu beitragen, „daß das Konzil im Gedächtnis bleibt" (16).

Nach einer ausführlichen Darstellung der Vorgeschichte, der unmittelbaren Vorbereitung und des Verlaufs der vier Sitzungsperioden konzentriert sich Pesch auf die theologischen Schwerpunkte des Konzils – eine Würdigung aller Konzilsbeschlüsse hätte auch den Rahmen eines Bands bei weitem gesprengt. Zur Sprache kommen daher die Liturgiereform, die Kirchenkonstitution, die Ökumene, die Offenbarungskonstitution, die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, für Pesch mit vielen guten Gründen „das gelungenste Dokument des Konzils" (348). Ein letztes Kapitel befaßt sich mit der Entwicklung nach dem Konzil und fragt nach seiner bleibenden Bedeutung. Jedes Kapitel schließt mit sehr hilfreichen Leseempfehlungen. Für den Ablauf des Konzils und die Geschichte der einzelnen Texte stützt sich der Verfasser auf die Ergebnisse der bisherigen Forschungen, vor allem die Einführungen und Kommentare der Konzilsbände des Lexikons für Theologie und Kirche, die in der Tat bis heute nicht überholt sind.

Es ist schwer, die Vorzüge dieses Buchs in wenigen Zeilen zusammenzufassen. Der Verfasser beherrscht die Kunst, auch schwierige theologische Zusammenhänge so darzustellen, daß man sie geradezu mit Spannung liest. Er beschränkt sich nicht auf eine bloße Wiedergabe der Konzilstexte, sondern interpretiert sie auf dem Hintergrund der jeweiligen Theologiegeschichte und macht ihre Bedeutung von daher erst richtig verständlich. Höhepunkte des Buchs sind naturgemäß die Passagen, in denen die Ökumene, das Fachgebiet des Verfassers, zur Sprache kommt. Hervorzuheben sind auch die Regeln zur Interpretation der Konzilstexte (148–160). Geradezu ein Kabinettstück ist die Interpretation des „subsistit" in Artikel 8 der Kirchenkonstitution (219–223), daß nämlich die katholische Kirche die Kirche Jesu Christi in einer geschichtlich begrenzten Gestalt zur Erscheinung bringt. Im letzten Kapitel nennt Pesch die Ergebnisse, die nicht mehr rückgängig zu machen sind, verschweigt aber auch nicht die zahllosen restaurativen Entwicklungen, die eine umfassende Verwirklichung des Konzils bis heute verhindern. Mit Karl Rahner sieht er die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanums im „Überschritt der Kirche in die dritte Epoche ihrer Geschichte" (360), nämlich aus dem abendländischen Kulturkreis in die weltweite Menschheit, eine Aufgabe, bei der die Kirche erst am Anfang steht.

Angesichts dieser Vorzüge fallen die wenigen Schwachstellen kaum ins Gewicht: Die häufig geäußerte Meinung, Johannes XXIII. sei mit den vorbereiteten Entwürfen eindeutig zufrieden gewesen und es gebe „nicht die Spur einer Distanzierung" (67), ist durch die von Giuseppe Alberigo publizierten Quellen eindeutig widerlegt. Daß Johannes XXIII. mit nur einer Konzilsperiode rechnete, kann nicht so sicher behauptet werden, wie es hier (67 u. ö.) geschieht: Es gibt auch andere Äußerungen des Papstes, von denen Peter Hebblethwaite und Alberigo berichten. Die Ausführungen zum Thema Konzil und Presse (85–88) behandeln nur die äußerst restriktive Pressepolitik bis zum Konzilsbeginn, aber nicht

die Entwicklung zu einer relativ großen Offenheit in den beiden letzten Sitzungsperioden. Die Bewertung der Offenbarungskonstitution ist wohl zu negativ (271–290), die auch theologisch hochbedeutsame Erklärung über die Religionsfreiheit wird nur kursorisch erwähnt (306–308) und die Aussagen über den innerkirchlichen Dialog als Weg der Wahrheitssuche und der Entscheidungsfindung (GS 43, 92; DH 3) kommen kaum zur Sprache. Doch handelt es sich bei diesen letzten Punkten um Ermessensfragen, über die man verschiedener Meinung sein kann.

Alles in allem: Ein glänzend geschriebenes, historisch wie theologisch fundiertes Buch über das bedeutendste kirchliche Ereignis unseres Jahrhunderts, ein Standardwerk, dem derzeit nichts Vergleichbares an die Seite zu stellen ist.

*W. Seibel SJ*

*Die Kraft wuchs im Verborgenen.* Katholische Jugend zwischen Elbe und Oder 1945–1990. Hrsg. v. Bernd Börger und Michael Kröselberg. Düsseldorf: Haus Altenberg 1993. 380 S. Kart. 19,80.

Die Wiedervereinigung brachte auch Probleme für die katholische Jugendarbeit in Deutschland mit sich; denn – vor allem seit dem Bau der Mauer – hatte sich trotz aller Partnerschaften und Besucherkontakte die kirchliche Jugendarbeit im Westen und Osten Deutschlands auseinanderentwickelt. Das verdienstvolle Sammelwerk zeichnet in Berichten und Überblicken, Dokumenten und Reden den Weg der kirchlichen Jugendarbeit in der DDR zwischen 1945 und 1990 nach. Die bunte Vielfalt der Darstellungsweisen verführt zur intensiven Lektüre, die nicht nur Informationen über ein für Westdeutsche unbekanntes Land bietet, sondern auch den Psychoterror, die atheistische Indoktrination, die systematische Unterdrückung der Gläubigen in Erinnerung ruft. Auffallen muß, daß sich die kirchliche Jugendarbeit weithin auf dem Raum der pfarrlichen Kleingruppe und auf die Vermittlung des Glaubens beschränkte. Jede Überschreitung dieser vom sozialistischen System gesetzten Grenzen brachte Konflikte, Verhöre, Verhaftungen. Das damit aufgezwungene Nischendasein, das hie und da durch Gaben und Informationen aus den Patendiözesen im Westen Deutschlands aufgebrochen wurde, erlaubte eine kirchentreue Gläubigkeit. Diese war in ihrer Identität allein schon dadurch gestärkt, weil die katholische Kirche mit dem „realen sozialistischen System" nichts zu tun haben wollte. Diese Optik der kirchlichen Jugendarbeit im Osten auf sich selbst kann dem Westdeutschen Einsicht in jene Werte vermitteln, die man nach der Wende nicht so schnell aufgeben wollte; denn es stellte sich die Frage: Handelte man sich mit der Gründung kirchlicher Jugendverbände (nach bundesrepublikanischem Muster) nicht zugleich eine ausufernde Kirchenkritik ein? Was wird an die Stelle der Kleinkindergruppen, der religiösen Wochenenden, der alljährlichen engagierten Jugendwallfahrten treten? Wird die Säkularisierung nicht auch eine fortschreitende Distanzierung von der eher volkskirchlichen Glaubenspraxis bringen?

Zu dieser Optik treten die Berichte über die Zusammenarbeit zwischen den Jugendverbänden in Ost und West hinzu: die Patenschaften durch Jugendverbände, die (weithin geheimen) Besuchsprogramme von Referenten, die Partnerschaftsarbeit. Durch diese Aktionen, die noch durch den gemeinsamen „Jugendkreuzweg" in Ost und West vertieft wurden, gelang es, die Verbundenheit der einen kirchlichen Jugendarbeit im gespaltenen Deutschland durchzuhalten. Daraus konnten sich auch Initiativen für Neugründungen nach der Wende entwickeln, selbst wenn diese ihre Zeit brauchten. Es geht um „mündige Christen", also nicht nur um westliche Strukturen. Das Buch schließen „Wortmeldungen" ab, die in ihrer Authentizität Betroffenheit wecken und „Dokumente", die wichtige Texte der Orientierung festhalten. Man kann nur hoffen, daß das vom Jugendhaus Düsseldorf verantwortete Buch auf viele nachdenkliche jugendliche Leser trifft und daß auf diese Weise – zugunsten der kirchlichen Jugendarbeit im Osten und im Westen – auch in diesem kirchlichen Lebensfeld das zusammenfindet, was zusammengehört. *R. Bleistein SJ*

Faber, Eva-Maria: *Kirche zwischen Identität und Differenz.* Die ekklesiologischen Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara. Würzburg: Echter 1993. 449 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie. 9.) Kart. 58,–.

Unser Jahrhundert sollte einmal das Jahrhun-

dert der Kirche werden. An seinem Ende steht bei vielen eine tiefe Enttäuschung an der Kirche. Gegen solchen Stimmungsumschwung arbeitet Eva-Maria Faber das innere Wesen der Kirche heraus. Im ersten Teil des Werkes wird die Ekklesiologie Guardinis dargestellt: „Kirche als Symbol der Wahrheit". Im zweiten, sehr viel umfangreicheren Teil geht es um die Ekklesiologie von Erich Przywara: „Die Kirche des je größeren Gottes". Der dritte Teil „Vergleich und Ausblick" bringt nicht nur eine spannende Gegenüberstellung der beiden theologischen Entwürfe, sondern auch eine kritische Beleuchtung der heutigen Ekklesiologien aus der Konfrontation mit den beiden großen Theologen.

Während das Werk Guardinis in den letzten Jahren eine überraschende Wiederentdeckung erfahren hat, bleibt Przywara immer noch vielen ein Unbekannter. Das Denken Guardinis kreist um die symbolträchtige Gestalt; es ist – bei allem hohen Anspruch – leichter zu rezipieren. Das Werk Przywaras ist demgegenüber schwieriger, zerklüfteter, fragmentarischer; es stellt die sündige, erlösungsbedürftige Kirche vor den „Christus deformis": „Seine entstellte Ungestalt gestaltet dich" (Augustinus). Von Erich Przywara hat Karl Rahner 1967 gesagt: „Der ganze Przywara, besonders der späte, ist erst noch am Kommen. Er steht an einem Ort des Weges, an dem die vielen in der Kirche erst noch vorbeiziehen müssen."

Dieses „Kommen" hat Eva-Maria Faber mit ihrer gründlichen und engagierten Studie beschleunigt. Sie läßt bei aller redlichen Darstellung der unterschiedlichen Positionen keinen Zweifel daran, daß ihre Vorliebe dem Werk Przywaras, dem Denker der Analogia entis, dem Künder und Werkzeug des je größeren Gottes, gilt. Auch wer das Werk Przywaras zu kennen glaubt, wird immer wieder überrascht durch sorgsam gesuchte und präzis eingesetzte Zitate, besonders wenn es um die Lebensvollzüge der Kirche geht. Im Vergleich erscheint Guardinis Bild der Kirche als das weitaus harmonischere. Der Akzent liegt weniger auf dem Erlösungsgeschehen als auf dem Offenbarungsgeschehen. In der Kirche ist Heil, sie ist die neue Schöpfung; weil sie die umwandelnde Kraft des Geistes an sich erfahren hat, ist sie „letztlich schon über die Sünde hinaus" (404). „So verlieren auch die kritischen Äußerungen Guardinis ihre Schärfe im Gesamt seines Kirchenbildes, ja sie haben dort letztlich keinen Ort" (406).

Hingegen ist die Kirche nach Przywara in den Dienst an der Erlösung gesandt, hinein in eine sündige Welt. Arm und angefochten, kann sie nur eine „kenotische Existenz" fristen. Aber als sündige Kirche ist sie selbst in ihrer äußersten Demutsgestalt nicht vollkommen. „Przywaras Theologie zerschlägt auch noch diesen letzten Triumphalismus einer vollkommenen kenotischen Kirche" (403). Kirche bleibt nicht nur hinter ihrer Idealgestalt zurück und bedarf deshalb ständig der Reform; Kirche ist allzeit auch sündige Kirche, ja „die Sünde entfaltet hier eine eigene, typisch kirchliche Gestalt" (404). Darum bedarf die Kirche allzeit der Bekehrung, des Sündenbekenntnisses und der Vergebung. Die Lage der Kirche hat sich in den letzten Jahren erheblich verschärft. Dieser Situation wird weder eine unbeirrte Suche nach einer Kirche als Kontrastgesellschaft gerecht noch eine ungezügelte, aber selbstsichere Kritik. Dagegen könnte und sollte die scharfsinnige, klarsichtige Untersuchung von Eva-Maria Faber einer Neubesinnung der Kirche dienlich sein. *B. Gertz*

Boberski, Heiner: *Das Engelwerk.* Theorie und Praxis des Opus Angelorum. 2., erw. Aufl. Salzburg: Müller 1993. 329 S. Kart. 42,80.

„Roma locuta, causa finita"? Mitunter ja, zumeist aber dann nicht, wenn es um das „Opus Angelorum", das sogenannte Engelwerk, geht. Das macht die zweite und aktualisierte Auflage dieses Buchs in bedrängender und erschreckender Weise deutlich. Boberski, der sich seit 1988 mit dem Opus Angelorum ebenso intensiv wie kenntnisreich befaßt (zur 1. Aufl. s. diese Zschr. 208, 1990, 647f.), macht Theorie und Praxis dieses Opus noch straffer und konzentrierter deutlich als in der ersten Auflage und ergänzt diese durch aktuelle Dokumente und Hinweise auf neue Entwicklungen. „Für die einen ist das Opus Angelorum nach wie vor eine besonders fromme, wirklich katholische Organisation, die an den besten Traditionen der Kirche festhält und von einem irregeleiteten Vatikan nur verkannt wird. Aus der Sicht der anderen handelt es sich beim Engelwerk um eine gefährliche Sekte, deren Leitung die An-

hänger religiös und wirtschaftlich ausbeutet, mit der Angst regiert und die ganze Kirche unterwandern und in ihre Macht bringen will." Boberski sieht nach den Einschränkungen aus Rom und dem Umgang des Opus Angelorum damit eher die Gefahr, daß sich das Engelwerk von der katholischen Kirche abspaltet. Aber vielleicht wäre dies sogar die klarste Lösung des Konflikts und hilfreicher als zögerliche Zugeständnisse.

*W. Krebber*

## Religion und Psychologie

*Reinkarnation oder Auferstehung.* Konsequenzen für das Leben. Hrsg. v. Hermann Kochanek. Freiburg: Herder 1992. 288 S. Kart. 46,–.

Laut internationaler Wertestudie von 1990/91 glauben 19 Prozent der Westdeutschen an „Wiedergeburt". Bei genauerer Formulierung der Umfrage wäre die Zahl – wie die Österreichstudie von P. M. Zulehner nahelegt, der darin nur 13 Prozent ermittelte – wohl geringer, aber immer noch Grund genug, über das Verhältnis von Reinkarnationsglaube und christlicher Auferstehungshoffnung nachzudenken. Unter den Artikeln und Büchern, die sich seit einigen Jahren mit dieser Thematik befaßt haben, ist der von H. Kochanek herausgegebene Band, der 15 Vorträge (mit reichlichen Literaturangaben) von ausgewiesenen Fachleuten versammelt, ohne Zweifel die umfassendste, perspektivenreichste Publikation. Die Beiträge stellen in einem ersten Kapitel Reinkarnationsvorstellungen des Hinduismus und Buddhismus sowie den Auferstehungsglauben des Parsismus, Judentums und Christentums dar. Sie behandeln dann die Reinkarnationskonzepte der Anthroposophie, Scientology und Theosophie sowie psychologische und parapsychologische Fragen zum Therapieanspruch der „Reinkarnationstherapie" (H. Hemminger) und zum Wissenschaftsanspruch der Reinkarnationsforschung (J. Mischo). Die Abhandlungen des dritten Kapitels erörtern das Verhältnis des Reinkarnationstrends zu Kirchlichkeit und Individualismus (P. M. Zulehner), die End-Gültigkeit des Lebens angesichts des Todes (J. Splett), die Schwierigkeiten christlicher Auferstehungspredigt in der neuzeitlichen Lebenswelt sowie die Frage der Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit von Reinkarnationsvorstellungen mit dem christlichen Auferstehungsglauben (H. Waldenfels, F.-J. Nocke). In seiner zum Dialog einladenden Überlegung listet F.-J. Nocke behutsam Gemeinsamkeiten und christliche Überzeugungen, die „nicht verlorengehen dürfen", auf (wobei er Argumente, die andere Autoren in Auseinandersetzung mit Torwesten oder mit der Anthroposophie formuliert haben, leider ignoriert). Ein überaus lesenswertes Buch.

*B. Grom SJ*

Ruppert, Hans-Jürgen: *Theosophie – unterwegs zum okkulten Übermenschen.* Konstanz: Bahn 1993. 126 S. Kart. 19,80.

Mit der Theosophie, die Helena P. Blavatsky, zusammen mit Henry S. Olcott, im Jahr 1875 gründete, wurde ein moderner Typ von Esoterik geschaffen, der sowohl die Anthroposophie R. Steiners als auch die New-Age-Bewegung inspiriet hat. H.-J. Ruppert wertet in diesem handlichen Bändchen die einschlägige Literatur zur theosophischen Bewegung aus und schildert zuerst Blavatskys Weg vom Spiritismus zu dessen monistisch-östlicher Deutung in der Theosophie, die sich in mehrere Richtungen gespalten hat. Dann stellt er die z. T. unklaren und widersprüchlichen Auffassungen Blavatskys vom Göttlichen und vom Menschen dar und beschreibt in einem weiteren Kapitel deren Einfluß auf New-Age-Vertreter. Schließlich setzt sich Ruppert mit dem scheinbar toleranten Inklusivismus der Theosophie auseinander, der das „Urwissen" wiederentdeckt zu haben meint, das die Wurzel aller Religionen bilden soll, der diese allerdings unbekümmert umdeutet – etwa die Stellung Christi –, abwertet, nivelliert und vereinnahmt. Ein Anhang mit Dokumenten zur Gründung von 1875, zu den täglichen geistlichen Übungen, zur Weltzeitalterspekulation, zum Glaubensbekenntnis u. a. schließt dieses informationsreiche Buch ab.

*B. Grom SJ*

Schäfer, Marcella: *Märchen lösen Lebenskrisen.* Tiefenpsychologische Zugänge zur Märchenwelt. Freiburg: Herder 1993. 284 S. Kart. 39,80.

Die Autorin, Mitarbeiterin beim Rundfunk und bei Märchenspiel-Seminaren, hat die dritte Auflage ihres Buchs zu einer Erweiterung und Neubearbeitung genutzt. In der etwas assoziativ geschriebenen Einleitung streift sie den Unterschied zwischen Mythos/Märchen und Logos und geht dann differenziert auf die Bedeutung ein, die Märchen für Kinder haben können. Mit E. Mahler sieht sie in ihnen eine „Anregung zu einer Phantasiearbeit", bei der Kinder ungestraft ihre Gefühle erleben dürfen und mit ihnen umgehen lernen können. Allerdings: „Gerade weil die Märchenbegegnung schwierig werden kann für das Kind, ist es wichtig, es nicht damit alleinzulassen" (41). Auch wenn man den Kindern die tiefenpsychologische Bedeutung der Märchen nicht vortragen darf, sondern sie spielerisch erzählen soll, kann man in ihnen doch, meint die Autorin, viele Themen entdecken, die mit Reifungskrisen des Kindes in Verbindung gebracht werden können, so sehr jedes Kind ein Märchen auf seine eigene Art erlebt. In dieser Sicht interpretiert sie sieben bekannte Märchen als Ablösung in der ersten Trennung (Hänsel und Gretel), neues Selbstbewußtsein und seine Gefährdung (Rotkäppchen), Bestehen des Lebens mit Phantasie und Witz (Das tapfere Schneiderlein), Weg aus der Identitätskrise zur Partnerreife (Aschenputtel), Selbstfindung in der Pubertät (Bienenkönigin), Annahme seiner Geschlechtsrolle (Froschkönig) und wiedergefundene Einheit (Brüderchen und Schwesterchen).

Das leicht lesbare Buch bietet interessante tiefenpsychologische Deutungen, in denen mit Freude und Eifer Konstrukte von S. Freud (Ödipuskonflikt, Phallussymbol, Introjekte), E. Kris (Regression im Dienst des Ichs), C. G. Jung (Schatten, Große Mutter) u. a. herangezogen werden. Daß manche dieser Hypothesen wissenschaftlich nicht mehr haltbar sind und daß man Märchen auch ohne sie auslegen kann, bleibt leider unerwähnt. *B. Grom SJ*

## Entwicklungspolitik

*Handbuch der Dritten Welt.* Hrsg. v. Dieter Nohlen und Franz Nuscheler. 3., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 2: Südamerika. Bd. 3: Mittelamerika. Bd. 4: Westafrika und Zentralafrika. Bd. 5: Ostafrika und Südafrika. Bonn: Dietz 1992, 1993. 548, 662, 559, 577 S. Lw. 48,–, 48,–, 49,80, 49,80.

Es ist eine Binsenwahrheit, daß es *die* Entwicklungsländer und *die* Dritte Welt nie gab. Derartige Begriffe sind zwar unvermeidlich, gleichzeitig aber höchst unzulänglich, da sie weder der historischen und soziokulturellen Vielfalt noch dem unterschiedlichen Entwicklungsstand dieser Länder gerecht werden, was heute mehr denn je gilt. Jede erfolgversprechende Entwicklungspolitik ist darum auf eine gute und vor allem aktuelle Detailkenntnis der einzelnen Regionen und Länder angewiesen. Man kann es daher nur begrüßen, wenn ein entwicklungspolitisches Standardwerk wie das achtbändige „Handbuch der Dritten Welt" (2. Auflage 1982–1983) in völlig neu konzipierter Form in bereits 3. Auflage erscheint. Dies gilt um so mehr, als die Entwicklungsländer einen rapiden Wandlungsprozeß durchlaufen und sich nach dem Zusammenbruch des sowjetischen Imperiums in einer völlig neuen weltpolitischen Lage befinden. Auch für die Neuauflage zeichnen die bewährten Herausgeber Dieter Nohlen und Franz Nuscheler verantwortlich, die beide seit vielen Jahren als entwicklungspolitische Fachleute ausgewiesen sind.

Der bereits 1992 erschienene erste Band hat grundlegenden Charakter und behandelt entwicklungspolitische Kernprobleme und zentrale Fragen der entwicklungstheoretischen Diskussion (vgl. diese Zschr. 210, 1992, 719f.). Die weiteren Bände sind regional- und länderspezifisch angelegt. Die hier anzuzeigenden Bände 2 und 3 zu Lateinamerika sowie 4 und 5 zu Afrika südlich der Sahara sind inzwischen erschienen. Der Band 6 zu Nordafrika und dem Nahen Osten soll noch in diesem Jahr erscheinen, die Bände 7 und 8 zu Asien und Ozeanien 1994.

Alle diese Bände sind nach einem durchgängigen analytischen Grundmuster gegliedert, was die Orientierung und einen Vergleich zwischen den verschiedenen Regionen und Ländern sehr erleichtert. Am Anfang stehen jeweils Analysen der

„Struktur- und Entwicklungsprobleme" der Großregionen sowie besonderer Problem- und Krisenregionen wie z.B. der Sahelländer, des Horns von Afrika oder des südlichen Afrika. Daran schließen sich, regional gegliedert, quantitative und qualitative Analysen der einzelnen Länder an, auch kleiner und wenig bekannter wie z.B. Kap Verde, Eritrea, Djibouti oder der Komoren-Inseln. Jede Länderanalyse behandelt folgende Aspekte: wirtschaftsgeographische Grundlage; ethnisch-kulturelle Situation; historische Entwicklung; wirtschaftliche, soziale und politische Strukturen; Entwicklungsperspektiven. Die Autoren sind durchweg ausgewiesene Fachleute. Ergänzt wird jeder Band durch ausführliche Abkürzungsverzeichnisse, Glossare und Bibliographien.

Das erstaunlich preiswerte und auch für Nichtexperten gut lesbare Handbuch ist als kompaktes Informationskompendium für jeden, der sich einen ersten, zugleich aber gründlichen Überblick über die Entwicklungsprobleme einer Region oder eines Landes verschaffen will, nahezu unverzichtbar. Es bietet damit auch einen sehr guten Einstieg in weiterführende Spezialliteratur, die es weder ersetzen kann noch will.

*J. Müller SJ*

*Im Dienst der Armen.* Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche. Hrsg. v. Thomas Fliethmann und Claudia Lücking-Michel. Münster: Aschendorff 1992. 116 S. Kart. 32,–.

Die drängenden Probleme der „Dritten Welt", wo mehr als eine Milliarde Menschen in extremer Armut lebt, erhalten derzeit wenig politische und öffentliche Aufmerksamkeit, denn der Norden ist vor allem mit sich selbst beschäftigt. Verstärkt wird diese Tendenz durch eine Fundamentalkritik an der Entwicklungshilfe. Um so wichtiger ist es, daß die Kirchen ihren Auftrag zu weltweiter Solidarität wahrnehmen und immer wieder neu reflektieren. Der vorliegende Sammelband greift diese Thematik auf und will die „Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche" interdisziplinär vertiefen. Er enthält sechs lose miteinander verbundene Beiträge anerkannter Fachleute, die auf Vorträgen anläßlich einer Tagung der Fachschaft Theologie des Cusanuswerks beruhen.

Eine primär sozialwissenschaftliche Sicht bieten die beiden ersten Artikel. H. Kötter behandelt Formen und Strukturen der Armut und betont, daß Armutsbekämpfung und Selbsthilfe immer politisch-konfliktiv sind. Der wichtigste Beitrag des reichen Nordens bestehe darin, vom ökonomischen Konzept der Mangelgesellschaft Abschied zu nehmen, da nur so eine globale Umweltkrise und „weltweite Pauperisierung" vermieden werden könnten. Ausgehend von Entwicklung als „Selbst-Entfaltung" eines Potentials, sieht H. Sautter den Hauptbeitrag der Kirchen zum Entwicklungsprozeß darin, durch Verkündigung des Glaubens zu persönlicher Bekehrung und damit zu gesellschaftlicher Eigeninitiative der Armen beizutragen. Dieser recht individualistische Ansatz unterschätzt m.E. das Problem der Rahmenbedingungen.

F. Furger entfaltet eine vor allem von der katholischen Soziallehre ausgehende Begründung der sozialen Marktwirtschaft als eines unerläßlichen „ethischen Ordnungsfaktors" für humane Entwicklung. Thema des Beitrags von P. Hünermann sind „Anthropologisch-theologische Bedingungen der Entwicklung". Aus der Würde des Menschen, Grundlage der Pflicht zur Solidarität und des Subsidiaritätsprinzips, leitet er die Forderung eines „Sich-Hinein-Versetzens" in die Lage der Armen ab. Die Theologie habe vor allem die Aufgabe, diese normative Dimension und die Offenheit aller Entwicklung immer wieder kritisch einzufordern. N. Herkenrath, Geschäftsführer von Misereor, zeigt auf, daß die Option für die Armen nicht nur „eine politische Konsequenz des Glaubens" ist, sondern „schon in den Bereich der Konstitution dieses Glaubens und damit in den Bereich der ‚Orthodoxie' gehört" (72), selbst wenn die Solidaritätspraxis nicht als spezifisch christlich erkennbar ist. Er konkretisiert dies im Hinblick auf die kirchliche Entwicklungsarbeit.

Der letzte und umfangreichste Beitrag „Befreiung und Evangelisierung: ein scheinbares Dilemma. Überlegungen zur lateinamerikanischen Rezeption von ‚Centesimus annus'" von M. Eckholt ist dem vorliegenden Band hinzugefügt. In anspruchsvoller wissenschafts-theoretischer Argumentation befaßt sich die Autorin mit der Vermittlung zwischen Universalität und Konkretisierung, einem Spannungsverhältnis, das sich in der Beziehung zwischen traditioneller ka-

tholischer Soziallehre und lateinamerikanischer Theologie der Befreiung widerspiegelt. Dies geschieht in kritischer Auseinandersetzung mit der „Ethik der Gemeinschaft" von E. Dussel. So notwendig eine konkrete Inkulturation der Soziallehre sei, ebensosehr bedürfe sie der Ergänzung durch eine umfassende Ordnungs- und Institutionenethik. Nach Eckholt biete die mehr theologisch orientierte Soziallehre Johannes Pauls II., besonders Centesimus annus, einen hilfreichen Ansatz für eine solche Vermittlung.

Sieht man vom letzten Beitrag ab, der auch für Fachleute von Interesse ist, so kann man diesem Band bescheinigen, eine vielseitige Einführung in den Begründungszusammenhang der kirchlichen Entwicklungsarbeit zu bieten. Wenig Neues enthält er für jene, die sich mit dieser Thematik schon mehr auseinandergesetzt haben.

*J. Müller SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, nimmt Stellung zu den kritischen Anfragen, denen gegenwärtig die Katholisch-Theologischen Fakultäten ausgesetzt sind. Er fragt: Braucht die Kirche in Deutschland Staatsfakultäten?

Nach der herkömmlichen kirchlichen Lehre gilt die Ehe als vertragliches Rechtsverhältnis; daher dürfen wiederverheiratete Geschiedene nicht zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie zugelassen werden, solange sie Geschlechtsgemeinschaft miteinander pflegen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat demgegenüber das biblische Verständnis der Ehe als Lebens- und Liebesgemeinschaft erneuert. Matthäus Kaiser, Professor für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, macht deutlich, daß sich daraus auch für den Sakramentenempfang zwangsläufig andere Konsequenzen ergeben.

Gertrud Casel, Generalsekretärin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, analysiert die Ergebnisse einer Mitgliederumfrage ihres Verbands und der Allensbacher Studie „Frauen und Kirche". Sie macht auf die Veränderung in der Lebenssituation der katholischen Frauen aufmerksam und fragt nach den Aufgaben, die sich daraus ergeben.

Die moderne Gesellschaft stellt die Kirche zunehmend vor das Problem, ob sie eine Institution der Arbeitsgesellschaft oder der Freizeitgesellschaft ist. Anhand sozialempirischer Daten versucht Roman Bleistein diese Frage von der Mobilität her zu klären.

Das gegenwärtige Psychotherapieangebot ist gerade in Deutschland, wo eine gesetzliche Regelung noch fehlt, außerordentlich unübersichtlich. Hans Goller, Dozent für psychologische Anthropologie an der Hochschule für Philosophie in München, legt aufgrund der derzeitigen Forschungsansätze dar, bei welchen Verfahren die Wirksamkeit zweifelsfrei nachgewiesen ist.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

*Bahr, Hans-Eckehard:* Der verlorene Sohn oder die Ungerechtigkeit der Liebe. Das Gleichnis Jesu heute. Freiburg: Herder 1993. 153 S. Kart. 26,80.

*Borg, Marcus J.:* Jesus. Der neue Mensch. Freiburg: Herder 1993. 288 S. Lw. 36,–.

*Bours, Johannes:* Der Gott, der mein Hirte war mein Leben lang. Freiburg: Herder 1993. 127 S. (Herderbücherei. 1793.) Kart. 10,80.

*Braun, Josef:* Kleines Abc des Kirchenraumes. Freiburg: Herder 1993. 30 S., Abb. Kart.

*Brautbriefe Zelle 92.* Dietrich Bonhoeffer, Maria von Wedemeyer 1943–1945. Hrsg. v. Ruth-Alice von Bismarck und Ulrich Kabitz. München: Beck 1993. XIII, 307 S., Abb. Lw. 48,–.

*Green, Julien:* Bruder Franz. Freiburg: Herder 1993. 416 S. (Herder Spektrum. 4248.) Kart. 19,80.

*Handbuch der Jugendforschung.* Hrsg. v. Heinz-Hermann Krüger. 2. erw. u. aktual. Auflage. Opladen: Leske + Budrich 1993. 598 S. Kart. 68,–.

*Hillmann, Eugene:* Toward an African Christianity. Inculturation Applied. New York: Paulist Press 1993. 101 S. Kart. $ 6.95.

*Huber, Wolfgang:* Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde. Freiburg: Herder 1993. 189 S. Kart. 32,–.

*Jander, Lothar:* Gemeinsam gegen die Verzweiflung. Gespräche über das Leben mit Schwerstkranken und Sterbenden. Freiburg: Herder 1993. 190 S. Kart. 29,80.

*Johannes Cassian:* Gott suchen – sich selbst erkennen. Einweisung in das christliche Leben. Teil 1. Ausgew., übertr. u. eingel. v. Gertrude und Thomas Sartory. Freiburg: Herder 1993. 478 S. Lw. 48,–.

*Lohfink, Gerhard:* Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg: Herder 1993. 223 S. (Herderbücherei. 1798.) Kart. 15,80.

*Martini, Carlo M.:* Ich bin bei euch. Leben im Glauben nach dem Matthäusevangelium. Freiburg: Herder 1993. 239 S. (Herderbücherei. 1799.) Kart. 15,80.

*Pesch, Otto Hermann:* Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte. Würzburg: Echter 1993. 443 S. Kart. 48,–.

*Pulsfort, Ernst:* Was ist los in der indischen Welt? Das Drama auf dem indischen Subkontinent. Freiburg: Herder 1993. 157 S. (Herder Spektrum. 4240.) Kart. 15,80.

*Rahner, Karl:* Gebete des Lebens. Hrsg. v. Albert Raffelt. Einf. v. Karl Lehmann. Freiburg: Herder 1993. (Herderbücherei. 1797.) Kart. 14,80.

# Neue religiöse Bücher




Richard Rohr gelingt es, die Frohbotschaft erfrischend und überraschend neu auszudrücken.
Er lenkt den Blick auf das Wesentliche und bringt es zündend nahe.
Praktische Tagestexte zur Orientierung und Besinnung. Direkt, überzeugend, impulsiv.

*480 Seiten,* ***DM 39,80***
*/öS 311,– /SFr 39.80*
*ISBN 3-451-23252-9*




Kardinal Carlo M. Martini erschließt am Beispiel von Josef von Ägypten und Ignatius von Loyola den tiefen Sinn des Unterwegsseins. Die einfühlsame Schilderung ihres Verhaltens, der Wendepunkte in ihrem Leben und ihrer zeitweiligen Mutlosigkeit bringen sie dem Leser menschlich nahe.

*288 Seiten,* ***DM 36,–***
*/öS 281,– /SFr 37.–*
*ISBN 3-451-22966-8*




Das packende Portrait eines couragierten Christen. Das abenteuerliche Leben des Anwalts der Menschenwürde und Kämpfers gegen den Hexenwahn – quellengetreu und spannend dargestellt. Ein tief bewegendes Buch.

*304 Seiten,* ***DM 36,–***
*/öS 281,– /SFr 37.–*
*ISBN 3-451-22854-8*

*In jeder Buchhandlung!*

**HERDER**

# Veritatis splendor

„Der Glanz der Wahrheit": Bessere Anfangsworte (und damit einen schöneren Titel) hätte der Papst kaum finden können für eine Enzyklika, in der er die Grundlagen der Moral behandeln will. Strahlt doch die sittliche Wahrheit einen eigenen Glanz aus, an dem wir den Sinn unseres Lebens erkennen und unser Tun ausrichten können.

Der Papst sorgt sich um die Geltung des Sittengesetzes in der heutigen Gesellschaft. Er fürchtet, unter dem Deckmantel der subjektiven Gewissensfreiheit könnte der Anspruch der objektiven sittlichen Wahrheit mißachtet und damit einem Moralrelativismus Raum gegeben werden. Für die breite Öffentlichkeit ist diese Sorge sicher begründet. Man beruft sich heute sehr schnell und leichtfertig auf eine sogenannte „Gewissensentscheidung" und meint damit oftmals nur ein unbestimmtes subjektives Gefühl ohne klare Begründung.

Tendenzen in dieser Richtung sieht der Papst aber auch bei katholischen Moraltheologen. Auf diese „echte Krise" möchte er seine Mitbrüder im Bischofsamt aufmerksam machen. Der rapide Wandel der modernen Gesellschaft zieht nämlich mit Notwendigkeit eine Anpassung auch der konkreten sittlichen Normen nach sich. Bestimmte Werte müssen in der heutigen Situation stärker betont werden. Andere treten dafür an Bedeutung zurück. Unter der Erfahrung dieses Wandels droht das gesellschaftliche Bewußtsein von der unbedingten und überzeitlichen Geltung sittlicher Normen überhaupt zu verblassen.

So stellt der Papst in den einzelnen Abschnitten seines langen Schreibens zunächst die modernen Theorien der Ethik dar, die nach seinem Urteil solche verderblichen Tendenzen enthalten, und konfrontiert sie jeweils mit der traditionellen Moraltheologie: Die Lehre von der Freiheit des Menschen, besonders in ihrem Verhältnis zum Gesetz, zur Natur, zur Wahrheit, von seiner sittlichen Autonomie, vom Gewissen und von der „Grundentscheidung". Kaum ein neuerer Ansatz der Moralbegründung bleibt von dieser Kritik verschont.

Wer in den letzten Jahrzehnten die Diskussion innerhalb der deutschen und nordamerikanischen Moraltheologie verfolgt hat, kann leicht herausfinden, wer jeweils gemeint ist, auch wenn die Namen der kritisierten Autoren vornehm verschwiegen werden. Der theologische Laie dürfte aber mit diesen hochgelehrten Ausführungen wenig anfangen können. (Schließlich sind sie ja zunächst an die Bischöfe gerichtet.) So war denn auch das Echo in der Presse zurückhaltend und eher ratlos.

Aber auch Fachleute, die das Grundanliegen des Papstes für berechtigt halten, werden von Zweifeln beunruhigt, ob seine Überlegungen die diskutierten Proble-

me wirklich treffen. Die kritisierten Autoren können jedenfalls mit guten Gründen darauf hinweisen, daß manchem Vorwurf offenkundige Mißverständnisse zugrunde liegen und daß ein bloßer Rückgriff auf die altbekannte Naturrechtslehre zur Begründung des Sittengesetzes heute nicht mehr ausreicht. Die Enzyklika, besonders das dritte Kapitel mit den menschlich ergreifenden, eindrucksvollen Mahnungen des Papstes, für das sittlich Gute auch harte Opfer auf sich zu nehmen, bringt zugleich schmerzlich zum Bewußtsein, wie groß die Kluft der Fremdheit und des Nichtverstehens zwischen Lehramt und Theologen in den letzten Jahren geworden ist. Welcher moderne Moraltheologe bedürfte beispielsweise der mahnenden Erinnerung, daß die Befolgung des Sittengesetzes harte Oper fordern kann bis hin zum Martyrium, daß der gute Zweck ein schlechtes Mittel nicht heiligt, daß also Handlungen, die durch sich selbst Sünden sind wie Diebstahl, Unzucht, Gotteslästerung, durch keine guten Motive gerechtfertigt werden können? Aber hier – das wissen die Moraltheologen sehr genau – fangen die eigentlichen Probleme einer Moralbegründung erst an, die sie im Dienst der Kirche mutig zu lösen versucht haben.

Ein anderes Beispiel, das allerdings nur am Rand erwähnt wird: Der Papst scheint der Meinung zu sein, die Ablehnung des ausnahmslosen Verbots jeder direkten Empfängnisverhütung habe in den genannten neuen moraltheologischen Methodenlehren ihre Wurzel. Diese Auffassung übersieht, daß auch nach streng scholastischem Naturrechtsverständnis die diesbezüglichen Argumente der Tradition ihre innere Schlüssigkeit in dem Augenblick verloren haben, als Papst Paul VI. in der Enzyklika „Humanae vitae" neben der Zeugung von Nachkommenschaft noch andere Ziele der menschlichen Sexualität als „natürlich" anerkannte. Warum soll es dann immer in sich moralisch schlecht sein, durch direkten Eingriff mit künstlichen Mitteln eine Empfängnis zu verhindern, wenn diese aus schwerwiegenden Gründen (etwa: Gesundheit der Frau) unter allen Umständen ausgeschlossen werden muß, der körperliche Ausdruck der Liebe der Ehegatten als „natürliches Ziel" menschlicher Sexualität aber möglich bleiben soll? Es ist den Bischöfen und Moraltheologen in den letzten 25 Jahren nicht gelungen, ein überzeugendes Argument dafür zu finden. Viele, Gläubige und Kirchenferne, erwarten in der Zwischenzeit auch gar keine Begründung dieses Verbots mehr, sondern ziehen die Wahrheit der gesamten Morallehre der Kirche pauschal in Zweifel, wie viele Umfragen deutlich machen.

Das berührt aber den Kerngehalt dieser Enzyklika: Menschliches Handeln erreicht seine sittliche Vollendung nur dann, wenn es auf die wahren Werte ausgerichtet ist, die verwirklicht werden sollen. Nicht blinder Gehorsam gegenüber verkündeten Normen, sondern persönliche Einsicht, warum ein Handeln gut zu nennen ist, muß das Ziel der kirchlichen Moralverkündigung sein. Dann erst wird die sittliche Wahrheit ihren vollen Glanz entfalten können. *Walter Kerber SJ*

*Josef Fuchs SJ*

# Was heißt „Irriges Gewissen"?

Wenn heute in der katholischen Kirche häufig von einer Krise der Moral die Rede ist, so denkt man dabei vor allem an das Phänomen, daß die Gläubigen sich bei ihren sittlichen Entscheidungen und die Theologen bei ihren moralischen Erörterungen vielfach nicht an die hergebrachten Aussagen einer – so genannten – objektiven und letztlich in Gott gründenden Sittenordnung halten, sondern sich nach den von diesen „objektiven" Aussagen abweichenden Weisungen ihres – so genannten – „subjektiven" Gewissens richten, Weisungen, denen dann Geltung und Objektivität zugesprochen werden. Die Christen, die betont auf der ererbten Tradition einer objektiven Sittenordnung bestehen, wobei sie sich durchgehend auf Stellungnahmen des kirchlichen Lehramts und einer ihm entsprechenden Moraltheologie beziehen, müssen die Aussagen der Gegentendenz als „irriges Gewissen" verstehen.

## Das Problem

Das Gewissen hat virtuell verschiedene Funktionen; von einzelnen Autoren wird allerdings einzelnen dieser Funktionen die Bezeichnung Gewissen reserviert. Als „Urgewissen" läßt es den Menschen sich ganzheitlich (also nicht nur intellektualistisch) als ein unbedingt gefordertes und verantwortliches Wesen erfahren und verstehen, selbst in dem Fall, daß jemand in einer ausdrücklichen Reflexion diese Tatsache freiheitlich leugnen wollte. Diese ganzheitliche Gewissenserfahrung ist allem – auch Gewissen oder moralisches Wissen genannten – Erkennen und Annehmen kategorialen sittlichen Wissens über gutes und richtiges Verhalten in der Konkretheit des Lebens gegenwärtig und durchdringt es; die ethischen Reflexionen der praktischen Vernunft sind davon ebensowenig ausgenommen wie die konkrete persönliche Stellungnahme in der Entscheidung der einzelnen Situation („Situationsgewissen").

Thomas von Aquin übernahm von der Nikomachischen Ethik des Aristoteles die bedeutsame Unterscheidung zwischen dem Spruch des Gewissens über die Richtigkeit dessen, für das man sich zu entscheiden hat (das Operatum, oder auch Operabile: als Wissen im Gewissen), und dem Spruch über die zu fällende personale Entscheidung zu diesem Operabile (über die Operatio)[1]. Dieser letztere Spruch fordert unfehlbar und immer, sich für das zu entscheiden, was man im Ge-

wissen als das Richtige (Operatum) beurteilt hat. Demgegenüber ist der Spruch über die Richtigkeit des Operatum selbst nicht unfehlbar und nicht immer eindeutig mit dem Gewissen schon gegeben, sondern muß von diesem selbst als Wissen im Gewissen aktiv gesucht und gefunden werden.

Das bedeutet allerdings, daß dieser Gewissensspruch über das Operatum bei verschiedenen Personen, oder auch bei der gleichen Person unter verschiedenen Umständen, verschieden ausfallen kann; das kann seinerseits und auf den ersten Blick die Möglichkeit eines falschen Spruchs des Gewissens über das Operatum nicht ausschließen. Eben darum spricht man vom „irrigen Gewissen", das heißt einem irrigen Gewissensspruch, auch wenn dieser aufgrund des Spruchs über die personale Entscheidung (Operatio) trotz des Irrtums absolut verbindlich ist. Letzteres gilt allerdings nur unter der Voraussetzung, daß der Irrtum nicht durch Leichtfertigkeit, durch Willkür oder durch Verfolgung unberechtigter Interessen verschuldet ist, sondern auf Grund eines je möglichen ehrlichen Bemühens zustande kam.

Hier wird nun die schwere Problematik der als Krise empfundenen heutigen Situation sichtbar: Sind die vielen einer ererbten objektiven Sittenordnung nicht entsprechenden Gewissensentscheidungen verschuldet, schuldhaft, und wenden sich eben darum manche Vertreter des Lehramts und der Moraltheologie gegen diese unter der genannten Voraussetzung offensichtlich menschlicher und christlicher Sittlichkeit widersprechende Situation von heute? Oder sollte das heute vielfach anzutreffende Verhalten von Christen, wenn irrig, vielleicht schuldlos sein, und wollen die immer wieder gehörten Mahnungen nicht einer personalen unsittlichen Situation widerstehen, sondern schlicht einen weitverbreiteten Irrtum in Moralfragen und ein entsprechendes Verhalten zu überwinden versuchen?

Beiden Alternativen widerstehen natürlich jene, die einer bestimmten ererbten Lehre von der objektiven sittlichen Ordnung nur selektiv folgen, sie nicht einfachhin akzeptieren können, sie als theoretisch falsch begründet erachten, ihr darum auch unter Umständen widersprechen. Sollten sie sich möglicherweise keineswegs im Irrtum befinden, also auch nicht einem irrigen Gewissen – weder schuldhaft noch unverschuldet – folgen? Das heißt mit anderen Worten: Sollten sie manche Aussagen jener ererbten „objektiven" Sittenordnung für falsch oder für fälschlich verallgemeinernd und insofern aus einem „irrigen Gewissen" ihrer Vertreter kommend erachten?

Zur Beantwortung dieser Fragen dürfte es nicht unangebracht sein, sich wieder einmal früherer lehramtlicher Stellungnahmen zum angesprochenen Gewissensproblem zu erinnern, namentlich der entsprechenden Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils (vor allem Gaudium et spes, 1965)[2] und der dem Konzil um zehn Jahre vorausgehenden Instruktion des Heiligen Offiziums (1956) zum Problem der Situationsethik[3].

## Die kirchlich tradierte Lehre

Eine ausdrückliche Darlegung der Lehre vom Gewissen bietet, wie gesagt, die pastorale Konstitution des Konzils über die Kirche in der Welt von heute in ihrer Nr. 16. Man wird kaum leugnen können, daß ihr Text Zeichen eines Kompromisses jener Konzilskommission, die ihn erarbeitet hat, an sich trägt. In diesem vom Konzil schließlich angenommenen Text wird daher auch eine gewisse Problematik der dargebotenen Lehre vom Gewissen spürbar.

Das Gewissen läßt, so heißt es, den Menschen sein Gefordertsein durch ein Gesetz entdecken, das nicht er selbst sich gegeben hat. Es ist – so die Formulierung einer ersten, eher mystischen Tendenz – das Hören einer „Stimme", die zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen mahnt. Das in unserem Innern entdeckte Gesetz dieser Stimme hat als von Gott in das Gewissen eingeschrieben zu gelten. Darum ist der Mensch in seinem Gewissen allein mit Gott und hört so seine ihn fordernde Stimme. Diese Stimme bedeutet nicht nur eine absolute Bindung an das Gute im allgemeinen, sondern ruft auch konkret und sogar im einzelnen: Tue dies, meide jenes. Damit ist, so formuliert der Konzilstext, alles das gemeint, was im Gebot der Liebe zu Gott und den Menschen seine Erfüllung findet, dieser unbedingt geforderten Liebe also einen verbindlichen Ausdruck verleiht.

Andererseits wird – in einer zweiten, eher sachlichen Tendenz – betont, daß der Mensch selbst es ist, der im Gewissen – und letztlich vor Gott – nach der Wahrheit und nach der wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme sucht, die im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen. Damit ist ausgesagt, daß wir auch bei einem tiefsten Alleinsein mit Gott im Gewissen keinen direkten Zugang zu ihm selbst und seiner Weisheit und Stimme haben. Das Gesetz Gottes ist zwar die Norm des menschlichen Lebens, so formuliert das Konzil ausdrücklich in seiner Erklärung Dignitatis humanae über die Religionsfreiheit (3); jedoch sei dieses Gesetz nicht direkt zugänglich, sondern werde durch das Gewissen vermittelt. Hier ist offensichtlich auf eine aktive und konstruktive Tätigkeit des suchenden (ebd. 2) Menschen hinsichtlich des sittlichen Wissens im Gewissen Bezug genommen; sie führt zur (allerdings nur menschlichen) *Teilhabe* an Gottes „ewigem, objektivem und universalem" Gesetz.

Darum kann Gaudium et spes darauf aufmerksam machen, daß zwar die objektiven Normen der Sittlichkeit Gottes Gesetz selbst sind, daß aber wegen der Vermittlung dieses göttlichen Gesetzes durch die menschliche konstruktive Gewissenstätigkeit es zum Irrtum, zu einem falschen Verständnis des Gesetzes Gottes kommen kann. Der Irrtum ist zweifellos nicht die Stimme Gottes, von der es heißt, daß man sie im Gewissen hört und daß man von ihr erfährt, was zu tun und zu meiden ist. Die – hinsichtlich des Textes von Nr. 16 eher merkwürdige – Formulierung in Nr. 50 der gleichen Konstitution, das Gewissen solle sich am göttlichen Gesetz ausrichten (obwohl man dieses Gesetz nur vermittels des Gewissens hat),

will offensichtlich nur besagen, daß man sich bei der Bildung des Gewissens um die Meidung eines Irrtums sorgen muß.

Es gilt also als allgemein menschlich, daß Gottes Gesetz nur durch die Vermittlung des Gewissens zugänglich ist, und darum ist es auch allgemein menschlich, daß man beim Versuch der Erkenntnis der Gebote des Gesetzes Gottes irren kann. Das gilt demnach grundsätzlich auch für die Gesamtheit der Kirche Christi. Selbst das Lehramt besteht aus Menschen; nur vermittels der aktiven Gewissenstätigkeit hinsichtlich menschlicher Selbstverwirklichung und Weltverwirklichung können sie demnach zu gültigen sittlichen Aussagen zu kommen versuchen. Und dieser Versuch schließt nicht grundsätzlich das menschliche Risiko des Irrtums aus (außer in den äußerst seltenen Fällen garantierter Unfehlbarkeit), das heißt, daß der Irrtum grundsätzlich möglich ist; und eben darauf berufen sich die Vertreter einer die Tradition selektiv oder grundsätzlich kritisierenden Tendenz innerhalb der Kirche.

Das aufgrund der Schöpfung irgendwie als Stimme Gottes fungierende Gewissen weist also den Weg zum sittlichen Gesetz Gottes. Als Inhalt dieses göttlichen Gesetzes werden die „objektiven Normen der Sittlichkeit" gesehen. Das könnte allerdings vermuten lassen, daß die vom Gewissen stammende sittliche Ordnung als ausschließlich aus allgemeinen Normen bestehend verstanden ist und eine einseitige Normenethik begründet. Die damit angesprochene Problematik ist das Verhältnis zwischen sittlichem Gewissen und sittlichen Normen. Sie ist weitgehend auch die Problematik der sogenannten Krise der heutigen katholischen Moral. Sie war ebenso die Problematik der dem Konzil vorausgehenden Diskussion um eine Situationsethik; auf zwei vorausgehende päpstliche Ansprachen folgte 1965 die schon genannte Instruktion des Heiligen Offiziums.

Gemäß dieser Instruktion besteht die richtige objektive und vom Naturgesetz bestimmte sittliche Ordnung aus ewigen, universalen und *objektiven* Normen, die *außerhalb* des Menschen selbst existieren („norma extra hominem posita") – offenbar als Gesetz des Schöpfergottes –, und die eben daher *unabhängig von der Gewissensüberzeugung* gelten; andererseits haben wir zu diesen Normen, wie es in der späteren Konzilserklärung Dignitatis humanae heißt, Zugang nur durch unsere eigene Gewissenstätigkeit und darum in der Geltungsweise, wie sie uns unser innerstes Gewissen darbietet; das dürfte wohl auch die Instruktion nicht in Abrede stellen wollen. Die sittliche Beurteilung der konkreten Wirklichkeit in der Fülle ihrer verschiedensten Situationen erfolgt gemäß der Instruktion durch die Anwendung der objektiven Normen auf den Einzelfall, und zwar unter Berücksichtigung und kluger Bewertung aller konkreten Gegebenheiten. *Wie* die besagte Objektivität der Normen sich auch ihrer Anwendung auf die konkreten Lebenssituationen mitteilt und entsprechend ihr Ergebnis als Teilhabe am ewigen Gesetz Gottes garantiert, und daß diese auf sittliche Objektivität ausgerichtete Anwendung über den ausdrücklichen Inhalt der formulierten Normen durch ihre weitere Konkreti-

sierung hinausgeht und als konkrete sittliche Beurteilung (wie die Normerkenntnis selbst) im Gewissen statthat, wird nicht reflektiert. Ein der einmal erkannten Norm widersprechendes Gewissensurteil muß gemäß der Instruktion notwendig ein Irrtum sein.

Das Konzil ist in seinen Erklärungen zum Gewissensphänomen über die eher extrem objektivistische Tendenz der Instruktion von 1965 offensichtlich hinausgegangen. Über das Wie des Gewissensprozesses der sittlichen Beurteilung der konkreten Gesamtwirklichkeit menschlicher Situationen im Licht erkannter Normen hat aber auch das Konzil sich anscheinend nicht weiter geäußert; es hat nur festgestellt, daß sie den Menschen und so auch den Christen und der kirchlichen Gemeinschaft ebenso wie die sittliche Normenerkenntnis grundsätzlich möglich ist; sie ist also kein purer Subjektivismus, ist aber – mehr als die abstrakte Normenerkenntnis – wegen ihrer Konkretheit pluralistischer und, wenn auch nicht notwendig, irriger Sichtweise ausgesetzt.

## Ethische Überlegungen

Der Gewissensirrtum steht, insofern Irrtum, im Gegensatz zum Nicht-Irrtum, also zur sittlichen Wahrheit. Diese gibt es in ihrer Fülle ausschließlich in der alle sittliche Wahrheit umfassenden ewigen und darum unveränderlichen und universalen Weisheit des Schöpfergeistes Gottes, auch Gesetz Gottes genannt. Was es immer an sittlicher Wahrheit der Menschheit und ihrer Geschichte in ihrem unermeßlichen Reichtum geben mag – als Forderung, als Einladung, als Möglichkeit, als abstraktes ethisches Prinzip, als abstrakte ethische Norm, oder schließlich als ethische Beurteilung konkreter Situationen –, es gehört der göttlichen Weisheit an, ist also in dem enthalten, was göttliches Gesetz genannt wird, und hat insofern als sittliche Wahrheit, als Gegensatz zu Irrtum zu gelten. Alle sittlichen Überlegungen dagegen, die nicht menschliche Teilhabe an dieser göttlichen Weisheit sein können, sind notwendig sittlicher Irrtum, gleichgültig, ob sie sich in der Lehre, im Wort, im Schrifttum, in der öffentlichen Meinung, in den Überzeugungen verschiedener Kulturen, Religionen und Kirchen, und schließlich in den Einzelgewissen – sei es als Normengewissen oder als konkretes Urteil im Situationsgewissen – zum Ausdruck bringen.

Das irrige Gewissen steht immer im Gegensatz zur sittlichen Wahrheit. Wer jemandem Gewissensirrtum vorwerfen zu müssen glaubt, muß sich selbst als in der Wahrheit – als Teilhabe an Gottes Weisheit – befindlich betrachten; der, dem ein Gewissensirrtum vorgehalten wird, muß, falls sein Irrtum nicht schuldhaft ist, sich selbst genauso verstehen wie der, der ihn anklagt. Der Vorwurf des Gewissensirrtums ist also nicht leicht zu nehmen und nicht leichthin zu erheben. Die Behauptung der ausschließlichen Objektivität einer bestimmten sittlichen Stellungnahme

bedarf – als menschliche Wirklichkeit – tiefer und geläuterter Einsicht. Das Zweite Vatikanische Konzil wagte es bekanntlich nicht auszuschließen, daß zwei gläubige und gleichermaßen gewissenhafte Christen in der Beurteilung einer konkreten, ethisch bedeutsamen Frage *legitim* zu verschiedenen Ergebnissen kommen können (Gaudium et spes 43). Das kirchliche Lehramt hat allerdings, wie schon bemerkt, aufgrund eines besonderen Beistands des Heiligen Geistes in Fragen, in denen es sich zu Recht als kompetent erachten kann, ein Prae hinsichtlich seiner Sorge um die moralische Wahrheit in der kirchlichen Gemeinschaft, eine Tatsache, die zweifellos gewissenhaft zu beachten ist; es kann sich nichtsdestoweniger nicht dem Risiko eines möglichen Irrtums oder einer einseitigen Stellungnahme enthoben erachten. Man muß demnach immer neu in der menschlichen Gesellschaft und der kirchlichen Gemeinschaft zu *mit moralischer Sicherheit* als objektiv annehmbaren sittlichen Urteilen und Aussagen zu kommen versuchen.

Es ist zweifellos sicher, daß das „Gesetz Gottes" ewig und wahr ist. *Diese* Sicherheit teilt sich aber nicht seiner im Gewissen notwendig „gebrochenen" Erkenntnis mit. Die Sicherheit des Gesetzes Gottes *in uns* kann nicht größer sein als die Sicherheit ihres schwächsten Elements, und das ist die Sicherheit *unserer* menschlichen Erkenntnis, unseres Bibelverständnisses, unserer Tradition und der kirchlichen Darlegung. Mit dem so gegebenen göttlichen Gesetz müssen und können wir leben.

Im Gewissen soll die sittliche Wahrheit der Menschen in ihrer konkreten Existenz – also die sittliche Wahrheit konkret existierender Menschen – und möglichst ohne Beimischung von Irrtum erkannt und erfahren werden. Das kann mit voller Sicherheit leichter hinsichtlich grundlegender und allgemeinster ethischer Prinzipien und Normen geschehen. Die Fülle der konkreten menschlichen Lebenswirklichkeit ist dagegen weitgehend kontingent und kann in ihrer sittlichen Beurteilung und in der Meidung pluraler Beurteilungen und unter Umständen auch eines Irrtums nicht zu gleicher Sicherheit gelangen. Nun ist es nicht leicht, eindeutig zwischen den wenigen ethischen Prinzipien und allgemeinen Normen einerseits und der Fülle ihrer Konkretisierungen im täglichen Leben andererseits zu unterscheiden. Auch Thomas von Aquin wußte und lehrte, daß es hinsichtlich der sittlichen Urteile bei solchen kontingenten Konkretisierungen Verschiedenheiten bei verschiedenen Menschen und zu verschiedenen Zeiten gibt und daß die formulierten Urteile bei solchen Konkretisierungen sich auch ändern können und sich tatsächlich ändern.

Der Grund dafür ist eigentlich sehr einfach: Die so gefällten oder auch formulierten normativen Urteile pflegen inadäquat zu sein, insofern sie durchgehend nur jene Handlungselemente zu berücksichtigen pflegen, die der immerhin begrenzten konkret intendierten und beurteilten Wirklichkeit zugehören, nicht aber auch alle anderen Elemente, die sich mit der „Stammwirklichkeit" irgendwo und irgendwann verbinden können. Wenn die dadurch veränderte Wirklichkeit intendiert

wird, kann das möglicherweise ein anderes Urteil als das vorausgesetzte bedingen; und dies ist so, um der konkreten sittlichen Wahrheit die Ehre zu geben und nicht einem sittlichen Irrtum anheimzufallen.

Von den beiden unter sich verschiedenen Urteilen hinsichtlich der gleichen Wirklichkeit – der Fall, den das Konzil erwähnt – ist also nicht notwendig eines (wenn nicht beide) als Irrtum im Gewissen zu bezeichnen, weil es möglich ist, daß die von der praktischen Vernunft im jeweiligen Gewissen beurteilte Wirklichkeit (Objekt) in je verschiedener *Sichtweise* von den beurteilenden Personen begriffen und gesehen und darum als etwas je anderes intendiert wird. Das ist eine Überlegung, die, soweit ich sehe, in der traditionellen Diskussion über das sogenannte irrige Gewissen kaum oder nur selten auftaucht. Es dürfte einsichtig sein: Zur sittlich intendierten und beurteilten Gesamtwirklichkeit, dem Operatum, gehört nicht nur das intendierte feststellbare Objekt (als „Stammwirklichkeit") samt seinen berücksichtigten besonderen Umständen, sondern auch die Weise, wie und als was dieses so umschriebene Objekt vom es intendierenden und sittlich beurteilenden Subjekt verstanden und gesehen wird. (Sieht zum Beispiel der Eskimo, der seinen alten Vater dem Tod im Eismeer überantwortet, seine Tat als Werk barmherziger Vaterliebe oder als grausame Vernichtung? Das sittliche Urteil, daß die Tötung eines Kindes, nur um einem Dritten eine Freude zu machen, unsittlich ist, ist universal nur unter der Voraussetzung einer bestimmten Sichtweise.) Intendiert und beurteilt wird somit das so und nicht anders vom beurteilenden Subjekt begriffene und gesehene Objekt in seinen berücksichtigten Umständen.

So sind die beiden vom Konzil erwähnten verschiedenen sittlichen Urteile hinsichtlich des (tatsächlich nur scheinbar) gleichen Problems grundsätzlich ohne Gewissensirrtum möglich; aufgrund einer relevanten Verschiedenheit des Begreifens und der Sichtweise des anstehenden Problems kann nicht nur subjektiv, sondern muß *objektiv* ihr sittliches Urteil, die *sittliche Wahrheit* ihres Urteils verschieden sein. Dieser ihrer sittlichen Wahrheit müssen sie ihren Lebensvollzug entsprechen lassen; und das – wohl beachtet – nicht nur, weil das Urteil über die personale Entscheidung, die Operatio, sich vom Licht des Urteils über das Operatum, über die Selbstverwirklichung durch die Tat führen lassen muß, sondern vielmehr, weil es im gegebenen Fall das *wahre* Urteil, die *objektive sittliche Wahrheit* der urteilenden Person ist. Es geht um die sittliche Wahrheit des Urteils über das Operatum der mit dieser Sichtweise in der Welt und der menschlichen Gesellschaft stehenden Person: Die Wahrheit ist zu tun.

Allerdings bleibt offen, ob nicht die betreffenden Personen – einer oder beide – sich veranlaßt sehen könnten und sollten, *sich selbst* in ihrer Sichtweise der konkreten Wirklichkeit zu hinterfragen. Diese Frage stellt sich nicht nur im alltäglichen Leben vieler Menschen, sondern auch bei den ethischen Meinungsverschiedenheiten der Moraltheologen untereinander und ebenso bei den eventuellen Meinungsverschiedenheiten zwischen den Vertretern des Lehramts einerseits und den Gläu-

bigen, einschließlich der Moraltheologen, andererseits. Dabei ist immer die Gefahr zu meiden, sich einseitig auf sittliche Lehrtraditionen berufen zu wollen; denn möglicherweise sind der Gegenstand und das Problem der Lehre von heute und der Lehre von gestern aufgrund verschiedener Sichtweisen und der jeweiligen Berücksichtigung verschiedener Umstände (psychologischer, soziologischer, geistesgeschichtlicher, wissenschaftlicher Art usw.) nicht adäquat die gleichen.

Bei der offensichtlich weitgehend pluralen menschlichen und sittlichen Beurteilung menschlicher Wirklichkeit, sei es in einer bestimmten Gemeinschaft oder Gesellschaft, sei es weltweit, wird es irgendwie zu einem, vermutlich allerdings begrenzten, sittlichen Konsens bezüglich praktischer Normen kommen. Nun pflegen aber solche Normen zumeist keine metaphysischen Einsichten zu sein, sondern verdanken sich weitgehend eher der Beurteilung der gemachten menschlichen Erfahrung mit bestimmten Verwirklichungsweisen individueller und gesellschaftlicher Lebensweisen, oder auch der Abwägung mehrerer in einem Handlungsprojekt implizierter, moralisch noch nicht beurteilter Güter. Daher sind die Abweichler und die Kritiker solcher mehr oder weniger auch durch einen gewissen gesellschaftlichen Konsens sanktionierter sittlicher Normen nicht notwendig und absolut als im Irrtum befindlich zu beurteilen und sollten unseres aktiven Respekts sicher sein; man soll sie aus ihren Voraussetzungen her zu verstehen suchen. Menschen lassen sich in ihren sittlichen Urteilen nur unter Vorbehalt miteinander vergleichen[4]. „*Die* sittliche Richtigkeit gibt es nicht" (K. Demmer). Das Urteil „Irrtum" wäre dagegen fällig, wenn die Auffassung der Abweichler sich nicht strenger Gewissenhaftigkeit, sondern anderen Motiven zu verdanken hätte.

In seinem Buch „Was alles Erkennen übersteigt" bemerkt Walter Kasper, und das ist im gegenwärtigen Zusammenhang zu bedenken: „Der Mensch ist nicht der besondere Fall eines Allgemeinen. Er ist ein einmaliges Ich, eine einmalige Person."[5] In der praktischen Vernunft seines einmaligen personalen Gewissens ist er, vor allem auch in der Kraft des Heiligen Geistes, imstande, sittliche Einsichten allgemeiner und konkreter Art zu gewinnen und zu erfahren. Es sind seine eigenen Einsichten, wenn auch gewonnen im Kontext vieler Einflußnahmen und pluraler Auffassungen innerhalb seiner menschlichen und kirchlichen Umgebung. Diese Einsichten ergeben sich aus einem willigen Sich-beeinflussen-Lassen von einem auf Autoritäten gestützten ethischen Konsens, aber unter Umständen auch aus seinem tiefen Erfahrungswissen, das nicht einfachhin der Fall eines Allgemeinen ist.

Im Wissen um das, was sittliche Normen tatsächlich sind, wird er möglicherweise nicht imstande sein, einige solcher Normen für allgemeingültig und als für seine individuelle Situation geltend zu verstehen. Möglicherweise wird er die an solchen Normen von maßgeblichen Ethikern geübte Kritik nicht nur sich gerne zu eigen machen, sondern sie persönlich einsehen. Möglicherweise wird er eine im allgemeinen akzeptierte sittliche Norm, wie sie gewöhnlich vorgelegt wird, nicht als für seinen persönlichen Fall angemessen und zumutbar verstehen können[6]; das könnte in

besonderer Weise mit Rücksicht auf die Bedingtheit des Menschen durch die in die Welt eingetretene Sünde gelten[7]. Einem eher kritischen Trend in der kirchlichen Gemeinschaft wird er einerseits sich nicht einfachhin anschließen wollen, aber vielleicht wird er einen solchen Trend in der vom Heiligen Geist erfüllten Kirche auch nicht a priori als unbegründet, für sich selbst aber als bedeutsam betrachten müssen[8]. Wer solche Überlegungen nicht akzeptieren kann, muß von einem weitgestreuten Phänomen des irrigen Gewissens überzeugt sein; wer sie für richtig erachtet, wird weitgehend das Urteil „irriges Gewissen" nicht zu fällen wagen.

Wird man einige Aussagen der Ehelehre des hl. Augustinus oder die davon verschiedenen in der Kirche von heute für irrig erklären müssen? Oder mußte Augustinus nicht in seinem damals möglichen Eheverständnis legitim und richtig zu seinen Normierungen, wir aber aufgrund eines teilweise gewandelten Eheverständnisses heute zu anderen ethischen Folgerungen kommen? Was wollten die deutschen Bischöfe in der Königsteiner Erklärung nach der Enzyklika „Humanae vitae" mit ihrem Hinweis auf das persönliche Gewissen der Katholiken erreichen? Wollten sie den Weg zu einem schuldlosen (und daher entschuldbaren) irrigen Gewissen offenhalten oder den abweichenden Spruch eines einzelnen Gewissens für möglicherweise vertretbar erklären? Was wollen die Bischöfe von Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart mit ihrer Erklärung zur Frage der wiederverheirateten Geschiedenen[9] erreichen, ein beruhigtes irriges Gewissen in der Führung einer zweiten Ehe oder die Überzeugung von der Berechtigung ihres Urteils über die zweite Ehe? Dürfen die Christen, wenn sie die von über jeden Zweifel erhabenen Moraltheologen als berechtigt ausgegebenen Zweifel[10] an gewissen autoritären anthropologischen und ethischen Interpretationen von naturgegebenen Fakten, etwa im Bereich des sexuellen und ehelichen Bereichs, erfahren, dies als Anerkennung ihrer eigenen Unmöglichkeit, solchen Interpretationen beizupflichten, verstehen und sich so keineswegs als einem irrigen Gewissen verfallen betrachten?

## ANMERKUNGEN

[1] In Eth. Nic. 1.5, lect. 13.

[2] Zum Gewissenstext in Gaudium et spes vgl. meine Ausf.: Gewissen und Gefolgschaft, in dieser Zschr. 207 (1989) 308–320; Berufung und Hoffnung. Konziliäre Weisungen für eine christl. Moral, in: Die Kirche im Wandel der Zeit (FS Kard. Höffner, Köln 1971) 271–284.

[3] DS 3918–3921. – Die neue Enzyklika „Veritatis splendor" wird noch nicht berücksichtigt, da der vorliegende Beitrag schon vor deren Erscheinen konzipiert wurde.

[4] K. Demmer, Gebet, das zur Tat wird. Praxis der Versöhnung (Freiburg 1989) 62f., 68.

[5] W. Kasper, Was alles Erkennen übersteigt. Besinnung auf den christl. Glauben (Freiburg 1987) 36.

[6] K. Demmer, Erwägungen zum „Intrinsee malum", in: Greg. 68 (1987) 613–637; W. Korff, Eth. Entscheidungskonflikte. Zum Problem der Güterabwägung, in: Hb. d. christl. Ethik, Bd. 3 (Freiburg 1982) 78–92.

[7] Vgl. dazu J. Fuchs, „Sünde der Welt" und normative Moral, in: Anspruch der Wirklichkeit u. christl. Glaube (FS A. Auer, Düsseldorf 1980) 135–154, zumal 143–154.

[8] Vgl. J. Fuchs, Sittl. Selbststeuerung, in d. Zschr. 210 (1992) 553–559.

[9] HK 47 (1993) 460–467.

[10] Man vgl. die »Paradigmatischen Anwendungen" in dem A. 6 zit. Beitrag v. K. Demmer.

*Karl-Josef Kuschel*

# Hiob und Jesus

## Die Gedichte der Nelly Sachs als theologische Herausforderung

Man hat erforscht, was bei ihr erforschbar ist: die Einflüsse von Kabbala und Chassidismus, die Bedeutung von Holocaust, Exil und Staat Israel, von christlicher und asiatischer Mystik, von Poetik und Sprachpraxis[1]. Man weiß, daß ihr Werk ohne biblische Gestalten wie Adam, Kain und Noah, wie Abraham, Jakob und Mose, wie Deborah und Simson, Saul und David, Elia und Jeremia undenkbar wäre, undenkbar auch ohne Hiob und Jesus. Man kennt ihre vielen Selbstdeutungen, ihre Bekenntnisse zu Judentum und Israel: „dort wo der Mythos spricht war ich am glücklichsten... O der herrliche Mythos Israel", so in einem Brief an Walter Berendsohn vom 28. Februar 1948[2]. Noch 1966 kann sie sagen: „In den ersten Gedichtsammlungen ‚Wohnungen des Todes', ‚Sternverdunkelung' und dem Drama ‚Eli' haben biblische Texte stärkend und ermutigend eingewirkt, daß ich überhaupt versuchte, das Unsägliche auszusprechen. Vor allem waren es Jesaja, Hiob, die Ekstase der Propheten."[3]

### Wider die theologische Vereinnahmung

Eines steht noch aus: ein genuin *theologisches Gespräch* mit Nelly Sachs. Niemand, wenn ich richtig sehe, hat ihre Texte je zum Gegenstand eines theologischen Diskurses gemacht, weder von seiten jüdischer noch von seiten christlicher Theologie. Gewiß: Kontakte zu christlichen und jüdischen Theologen hat Nelly Sachs gehabt, vor allem in Stockholm; mit dem deutschen protestantischen Pfarrer und Schriftsteller Albrecht Goes hat sie korrespondiert (B 130f.)[4]. Aber eine theologische Auseinandersetzung mit ihrem Denken ist nirgendwo überliefert; auch von Goes gibt es kein Signal, daß er Nelly Sachs' Lyrik als theologische Herausforderung begriffen hätte.

Man hat sie statt dessen – zumindest von christlicher Seite – oft genug wohlmeinend vereinnahmt. Man hat vor allem ihre Selbstzeugnisse, die Briefe, auf Glaubensaussagen durchforstet und ist rasch, allzu rasch fündig geworden. Man hat zugegriffen[5]:

– bei ihren Äußerungen über *Israel:* „Ich denke so oft, es muß doch irgendwo in der Welt Israels Licht wieder entzündet werden, mit seinen eigenen Kerzen entzündet, seinem eigenen Quellwasser er-

frischt werden. Die Länder, wo wir Gastrecht genießen, selbst Palästina mit dem Urväterstaub, alles muß doch einmal zurücktreten vor der ewigen Gottesgemeinschaft, die uns verbindet. Durch sie werden die Juden der Menschheit noch zu schenken haben, an keine andere Zukunft kann ich mehr glauben als an diese!" (B 51)

– bei ihren Äußerungen über einen *Glauben an Gott:* „Ich will ihr schreiben, daß wir, die wir hier und dort alle am Rande des Todes gestanden haben (wie nahe war uns auch hier in Schweden der Überfall gewesen und damit die Ausrottung noch der letzten geretteten Juden), wir wollen uns von kleinen privaten Erlebnissen nicht mehr beeinflussen und niederdrücken lassen. Jeden Tag danken das Muttchen und ich dem Schöpfer und seinem uns gesandten Engel Gudrun Harlan, daß wir gerettet wurden... Ich habe wirklich fast alle meine eigenen Dinge in der Nacht geschrieben und, um das Muttchen nicht zu stören, in der Dunkelheit. Aber Er war bei mir und gab mir die Worte" (B 54.55).

– bei ihren Äußerungen über einen *Glauben an die Liebe:* „Ich meine natürlich nicht, daß die jüdische Religion erstarrt ist, ich meine, daß alle Institutionen auch die Synagoge, die Kirche mit eingeschlossen zu viel Außenwerk produzierten. Religion ist und kann nur da sein wenn Menschen sie erleben genau wie die Liebe."[6]

Dazu paßt, daß man solche Aussagen als Stellungnahme „gegen den modernen Atheismus" interpretiert und man sich dabei noch auf eine – einseitig ausgewählte – Briefstelle der Schicksalsgefährtin Hilde Domin beruft: „Du Glückliche, Du glaubst". Fazit der Nelly-Sachs-Deutung eines katholischen Theologen: „Es geht der Dichterin von Anfang an um ein Bekenntnis und Zeugnis. Um jenes Bekenntnis und Zeugnis zur Transzendenz, das ihrer Ansicht nach die spezifische Aufgabe und Daseinsberechtigung Israels war und bleibt. So gesehen ist ihre Dichtung im wahrsten Sinne des Wortes engagierte Literatur."[7]

Ihre „Dichtung"? Lassen sich aus Selbstzeugnissen so leicht generelle Schlußfolgerungen für das Werk ziehen? Sind Brieftexte und Gedichttexte nicht zweierlei? Wird auf diese Weise der lyrische Text nicht reduziert auf die Funktion eines Stichwortgebers für die autobiographischen Glaubenszeugnisse, auf die Illustration dessen, was auch ohne die Gedichte schon längst feststeht: daß es dieser Dichterin vor allem um ein „Bekenntnis und Zeugnis zur Transzendenz" gegangen sei, daß sie an Israel, Gott und die Liebe geglaubt habe, ja, daß sie „glücklich" gewesen sei, weil sie „geglaubt" habe?

So aber führt man kein adäquates theologisches Gespräch mit Nelly Sachs. Gegen eine solche *Hermeneutik der Zitatencollage* aus durchsichtigen theologischen Interessen ist Einspruch zu erheben, aus literaturwissenschaftlichen wie theologischen Gründen. Gewiß: Briefe sind für das Verständnis von literarischen Texten nicht unwichtig, aber Briefe und Gedichte sind zwei unterschiedliche Textsorten, die nach zwei unterschiedlichen Gesetzmäßigkeiten und Methoden zu interpretieren sind. Weder sind die Briefe einfach in etwas leichtere Prosa gegossene Gedichte, noch Gedichte etwas kompliziertere Prosa. Beide sind nicht simpel austauschbar, beide haben ihre Weise zu reden, zu akzentuieren, zu problematisieren; beide haben ihr Eigenrecht, aber auch ihren Eigenwert, ihre Eigendynamik und Eigensprache. Briefe können dem Verständnis des Werkes dienen, aber nur dann, wenn das Werk in seiner Autonomie nicht verletzt wird.

Denn schaut man in die lyrischen Texte selber, so erlebt man eine ganz anders redende Nelly Sachs. Vor einem „Er war bei mir und gab mir die Worte" keine Spur. Von einem „du Glückliche, du glaubst" kein Wort. Von einem frommen „Bekenntnis und Zeugnis zur Transzendenz" ist wenig zu spüren. Im Gegenteil: Ihre theologische Rede in der Lyrik ist von hoher Komplexität (mit Gegenläufigkeiten, Selbstaufhebungen Chiffren, Paradoxien arbeitend), abgründiger, rätselhafter, verschlüsselter, und hier, in der poetischen Struktur und sprachlichen Strategie, liegt ihre Herausforderung an die Theologie und ihr Reden von Gott. Eine *Hermeneutik der Induktivität,* das heißt des Nachsprechens ihrer Sprache, ist der einzig adäquate Zugang. Nicht „über" diese Texte ist zu sprechen, sondern mit ihnen, und man wird feststellen: Die gewohnten theologischen Formeln werden durch ihre Sprache nicht bestätigt, sondern aufgebrochen. Machen wir uns dies an der Auseinandersetzung mit der Gestalt Hiobs und der Gestalt Jesu von Nazaret[8] in ihrem Werk klar.

## Die Spannung von Bibelzitat und lyrischem Text

Zum ersten Mal taucht der Name *Hiob* im lyrischen Werk der Nelly Sachs im Band „In den Wohnungen des Todes" von 1947 auf, bezeichnenderweise aber nicht nur im Text selber, sondern in einem Zitat aus dem biblischen Hiobbuch, das als Vorspruch dem eigenen Gedicht vorangesetzt ist: „Und wenn diese meine Haut zerschlagen sein wird, so werde ich ohne mein Fleisch Gott schauen" (19,26). Dann folgt der eigene Text, in dem ebenfalls auf Hiob selber angespielt wird:

O die Schornsteine
Auf den sinnreich erdachten Wohnungen des Todes,
Als Israels Leib zog aufgelöst in Rauch
Durch die Luft –
Als Essenkehrer ihn ein Stern empfing
Der schwarz wurde
Oder war es ein Sonnenstrahl?

O die Schornsteine!
Freiheitswege für Jeremias und Hiobs Staub –
Wer erdachte euch und baute Stein auf Stein
Den Weg für Flüchtlinge aus Rauch?

O die Wohnungen des Todes,
Einladend hergerichtet
Für den Wirt des Hauses, der sonst Gast war –
O ihr Finger,
Die Eingangsschwelle legend
Wie ein Messer zwischen Leben und Tod –

O ihr Schornsteine,
O ihr Finger,
Und Israels Leib im Rauch durch die Luft!

Diese Beziehung zwischen Bibeltext und eigenem Text macht das eigentliche Spannungsgefüge dieser literarischen Einheit aus. Denn auffällig ist, daß das Wort „Gott", im Bibelzitat noch präsent, im lyrischen Text gerade nicht auftaucht. Der Text von Nelly Sachs ist eine Totenklage. Aber „vor" wem wird geklagt, wem gilt sie? Gott? Das gerade bleibt unausgesprochen. Der Text beschränkt sich auf Evokation und Akklamation des Unfaßlichen mit Hilfe von drei Grundworten, die in ihrer Wiederholung wie fassungslos gestammelt erscheinen: „Schornsteine", „Finger", „Israels Leib als Rauch durch die Luft". Die Lyrikerin tut somit das einzige, was sich angesichts des Massensterbens des Volks Israel noch sprachlich ausdrükken läßt. Sie versprachlicht das Unsägliche (in 20 Zeilen eine KZ-Szenerie evoziert) und versucht, stammelnd das Unbegreifliche zu begreifen. Das Gedicht „nach Auschwitz" wird zur unmöglichen Möglichkeit. Nur von dieser Paradoxie her wird ja ein Satz wie dieser verständlich und verantwortbar, daß ausgerechnet die Schornsteine auf den Verbrennungsöfen der Nazi-Schergen „Freiheitswege" seien für „Jeremias und Hiobs Staub", *Wege* in die *Freiheit*, als hätte das Grauen noch einen „Sinn" für dieses gequälte Volk. Dieser Satz wird nur richtig verstanden, wenn man die Sachssche Redestrategie fassungsloser Sprachfassung in Rechnung stellt.

Und ein Weiteres kommt hinzu: Obwohl Nelly Sachs mit der Wendung „Hiobs Staub" eine Identifikation von Volk Israel und der Hiob-Gestalt vollzog und obwohl die Bewegung in allen Strophen eine Bewegung von unten nach oben ist (der Leib zieht als Rauch durch die Luft; ein Stern als Essenkehrer), versagt sich Nelly Sachs in ihrem Text jede Identifizierung dieses „oben" mit dem „Ort" einer Transzendenz im religiösen Sinn. „Luft" und „Stern" sind hier gerade nicht von vornherein Transzendenzsymbole, sondern konkrete Details des Raums. Wohin Israel, aufgelöst in Rauch, geht, bleibt gerade offen, bleibt unbesprochen. Nur im Wort des Gedichts, im Totengedenken durch die Lebenden geschieht Über-Leben, geschieht „Auferstehung" der Toten.

Das alles ist kein Zufall. Es dürfte zu verstehen sein als die *Verweigerung* der Lyrikerin, die biblische Gottesaussage in ihren eigenen Text zu übernehmen. Nur noch der erste Halbsatz des Hiob-Zitats konnte in der Shoa-Erfahrung offensichtlich versprachlicht werden: „Und wenn diese meine Haut zerschlagen sein wird." Die Fortsetzung bleibt ausgespart: „So werde ich ohne mein Fleisch Gott schauen." Gewiß: durch die zitathafte Evokation sollte die Hiob-Verheißung offensichtlich noch einmal aufscheinen. Das Zitat soll die biblische Tradition gleichsam wie die Sequenz aus einem alten Film noch einmal aufblitzen lassen. Der lyrische Text selber aber ist eher eine *Re-Vokation biblischer Gottesverheißung* und biblischen Gottesvertrauens: „Und Israels Leib im Rauch durch die Luft"! Dabei bleibt es: Die Shoa-Erfahrung scheint die biblische Gott-Rede buchstäblich mit in Rauch aufgelöst zu haben.

## Die radikale Reduktion des biblischen Hiob

Zwei Jahre später erfährt die Auseinandersetzung mit Hiob noch einmal eine neue Qualität. In „Sternverdunklung" von 1949 erscheint erstmals ein eigenes Gedicht, das Hiob schon im Titel trägt – 3 Strophen, 14 Verse. Illustration der Bibel? Im Gegenteil. Vers für Vers beschreibt Nelly Sachs einen Hiob, der eher das Gegenteil dessen ist, wofür der biblische Hiob gestanden hat und steht. Zeile für Zeile wird der Sachssche Hiob zu einem genau kalkulierten *Gegen-Hiob*, präziser: zu einem Hiob radikaler Reduktion.

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.

Denken wir dem Text Zeile für Zeile nach. Nelly Sachs läßt – *Strophe 1* – nirgendwo erkennen, daß sie die *Voraussetzung* der biblischen Hiob-Geschichte noch rezipieren kann: Hiobs vorgängige Glücksgeschichte nämlich, seine Unschuld, seine Frömmigkeit, seine Versuchung, seine Auseinandersetzung mit Gott und den Freunden. Als einzigen Aspekt der biblischen Hiob-Geschichte vermag sie offensichtlich nur noch den gequälten, einsamen, schmerzbestimmten Hiob zu rezipieren. Damit wird gegen den biblischen Text und die jüdische Tradition ein Aspekt der Hiob-Geschichte isoliert und zugleich universalisiert („Windrose" und „Urzeitstürme" spielen auf die Universalität des Leidens in Raum und Zeit an). Hier mag durchaus eine konkrete Anspielung auf das biblische Hiob-Buch vorliegen. Denn auch im biblischen Hiob-Buch gibt es eine „universale" Stelle: „Geh ich nach Osten, so ist er nicht da, / nach Westen, so merke ich ihn nicht, / nach Norden, sein Tun erblicke ich nicht; / blick ich nach Süden, sehe ich ihn nicht" (23, 8f.).

Doch gerade eine solche Aussage schon des biblischen Hiob ist eher eine Bestätigung für die Hiob-Deutung der Nelly Sachs. Denn schon der biblische Hiob kannte offensichtlich die Erfahrung der Gottesverrätselung, Gottabwesenheit, ja Gottesangst: „Darum erschrecke ich vor seinem Angesicht; / denk' ich daran, gerate ich in Angst vor ihm. Gott macht mein Herz verzagt. / Der Allmächtige versetzt mich in Schrecken. Denn ich bin nicht von Finsternis umschlossen, / bedeckt

nicht Dunkel mein Angesicht?" (23,15–17) Nelly Sachs aber ist hier noch radikaler. Blieb die Rede des biblischen Hiob stets eine Rede von Gott oder zu Gott sowie eine Rede mit Menschen, die als Freunde um ihn sind, so verfällt auch dies alles der radikalen Sachsschen Reduktion. Der Sachssche Hiob ist erstens der Einsamkeit verfallen, ohne Freunde, ohne Gefährten im Leid, und zweitens offensichtlich der Gottlosigkeit preisgegeben. Eine Gott-Suche oder Gott-Rede ist ihm nicht mehr möglich.

Das wird in *Strophe 2* noch deutlicher. Nelly Sachs läßt nirgendwo erkennen, daß sie die *Konsequenzen* der biblischen Hiob-Geschichte noch zu rezipieren imstande ist: das *Hadern* des unschuldig leidenden Menschen mit Gott nämlich, seine Rebellion, seinen Rechtsstreit mit dem Allerhöchsten, von einer persönlichen Gottesoffenbarung und einer Restitution durch Gott ganz zu schweigen. Im Gegenteil: Die *Augen* des Sachsschen Hiob sind „tief" in dessen Schädel gesunken, was Assoziationen auf einen ausgemergelten, völlig erschöpften, fast blinden Menschen zuläßt. Das wird durch das folgende Höhlentaubenbild noch verstärkt, sind doch die Höhlentauben blind und können so von einem Jäger ohne weiteres aus ihrem Nest geholt werden. Dies aber ist erst recht eine deutliche Kontrafaktur des biblischen Hiob, der ja nie einen Zweifel daran gelassen hat, daß er eines Tages Gott „schauen" werde, und der am Schluß des gesamten Buchs – nach den Gottesreden – bekennt: „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; / jetzt aber hat mein Auge dich geschaut" (42,5).

Doch vor allem bei der Anspielung auf die „*Stimme*" könnte der Kontrast zum biblischen Hiob nicht größer sein. Während der biblische Hiob wortreich für seine Rehabilitation durch Gott streitet, gegen Gott und zu Gott redet, ist der Sachssche Hiob völlig verstummt. Der Grund? Er kann – nimmt man die Shoa-Erfahrung auch hier als Korrelat – nur darin liegen, daß ein Leiden solchen Ausmaßes selbst jeden Hader mit Gott abwürgt, weil Hadern noch eine Erwartung an Gott implizierte. Das aber ist dem Sachsschen Hiob offensichtlich verwehrt. Die stets unbeantwortete Warum-Frage hat jedes Reden mit und zu Gott, auch das rebellierende, erstickt.

*Strophe 3:* Daß *Würmer und Fische* hier Erwähnung finden, ist ebenfalls kein Zufall. Schon im biblischen Hiob-Buch steht „Wurm" für die erbärmliche Kreatürlichkeit des Menschen. In Hiob 24 ist die Erwähnung des „Gewürms" gleichzeitig Erwähnung der Todesverfallenheit des Menschen: „Der Mutterschoß vergißt ihn / Gewürm labt sich an ihm; nie mehr wird an ihn gedacht" (24,20). Und nach Hiob 25 wird der Mensch gar mit dem Wurm identifiziert: „Wie wäre ein Mensch gerecht vor Gott, / wie wäre rein der vom Weibe Geborene? Siehe, selbst der Mond glänzt nicht hell / die Sterne sind nicht rein in seinen Augen, geschweige denn der Mensch, die Made, / der Menschensohn, der Wurm" (25,4–6).

Im Werk von Nelly Sachs stehen Wurm und Fisch vor allem für die sprachunfähige Kreatur, das stimmlose Getier. Autobiographische Erfahrungen standen für

diese Wortwahl zweifellos mit im Hintergrund. Ein Verhör bei der Gestapo hatte Nelly Sachs noch in Berlin so zugesetzt, 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. Geflohen, ohne sich um die übrigen Glieder zu kümmern, die im Salz des Schreckens standen. Die Stimme floh, da sie keine Antwort mehr wußte und ‚sagen' verboten war."[9] So auch im „Hiob"-Gedicht. Die Situation des Schweigens zu Beginn von Strophe 3 (Strophe 2 hatte schon damit geendet) wird hier noch einmal dadurch bildlich intensiviert, daß von der Stimme gesagt wird, sie sei zu den Stimmlosen (Würmer, Fische) „eingegangen". Die Wiederholung desselben Gedankens der Stummheit also am Ende von Strophe 2 und am Anfang von Strophe 3 dürfte ein Signal dafür sein, wie wichtig Nelly Sachs gerade dieser Gedanke für ihre Hiob-Deutung ist.

Auch die Erwähnung der *„Nachtwachen"* dürfte autobiographisch mitmotiviert sein. Man weiß, daß die Autorin viele Jahre ihre kranke alte Mutter gepflegt hat und ihr Werk in zahllosen Nachtwachen entstanden ist: „Jetzt teilt sich mein Tag in Pflege, Haushalt, meiner Übertragungsarbeit und meinem eigenen Werk ein, Du ersiehst, daß es ohne Nachtarbeit nicht gegangen ist. Ich habe wirklich fast alle meine eigenen Dinge in der Nacht geschrieben und, um das Muttchen nicht zu stören, in der Dunkelheit" (B 55). Wenn hier also von „Nachtwachen" die Rede ist, ist dies im Fall von Nelly Sachs mehr als eine dramatische Metapher.

Und doch kommt es in den letzten beiden Zeilen des Hiob-Gedichts zu einem überraschenden *Gegenzug*, eingeleitet durch ein „aber": „aber einmal wird das Sternbild deines Blutes / alle aufgehenden Sonnen erbleichen lassen". Bereitet sich hier eine Kehre ins Hoffnungsvolle vor, ins Transzendente und Erfüllte? Wird Hiob hier die Erlösung in Aussicht gestellt, ausgedrückt im Bild von den „aufgehenden Sonnen"? So sehen es theologische Interpreten gerne. Im Text selber ist davon nicht die Rede. Vergegenwärtigt man sich nämlich die Logik der hier verwandten kosmischen Astralmetaphorik (Sternbild, Sonne), so wird nichts anderes angekündigt, als daß *eines Tages* der leidende Hiob (Sternbild *deines* Blutes) alles in den Schatten stellen wird, was sich an Hoffnungen mit den Bildern von den aufgehenden Sonnen verbinden mag.

Von einer Hoffnung auf *transzendente Erfüllung*, wie christliche Hörer anzunehmen geneigt sind, ist also explizit hier nicht die Rede. Denn kosmische Bilder sind nicht notwendigerweise metaphysische Bilder. Das „einmal" kann also – gut biblisch – durchaus innergeschichtlich verstanden werden, ist in jedem Fall weder räumlich noch zeitlich determiniert. Strukturell liegt hier ein Denken vor, das wir aus Jesaja 53 kennen, dem 4. Lied vom leidenden Gottesknecht, der ebenfalls als eine kollektive Leidensgestalt für Israel gedeutet wurde. Auch dieser Gottesknecht ist ja ein mißhandelter und niedergedrückter, der „seinen Mund" nicht mehr auftun kann (Jes 53,7). Auch ihm wird in Aussicht gestellt, daß „einmal", eines Tages

seine Lage anders sein wird: „Nachdem er so vieles ertrug, erblickt er das Licht" (Jes 53,11).

So auch bei Nelly Sachs. Auch für ihren Hiob wird das Bisherige übertroffen werden, buchstäblich überstrahlt werden, wodurch sich der Effekt des „Erbleichens" ergibt. Der Gequälte wird dann in einem Zustand sein, der keinen Vergleich mehr mit seinem jetzigen Zustand zuläßt. Er ist ins Kosmische erhöht. Mehr wird nicht gesagt. Das Wann und Wie, das Wo und Weshalb bleibt ausgespart. Ja, durch die bewußte Aufnahme von Worten wie „Blut" und „Erbleichen" wird der Hoffnungsschwung dieser beiden Zeilen gleichzeitig gedämpft, auf raffinierte Weise gebrochen. Die Schmerzens- und Leidenssituation des Hiob wird auf diese Weise in die Hoffnungsaussage mit „aufgehoben", bleibt assoziativ präsent. Eine platte Affirmations- und Entschädigungsrhetorik wird auf diese Weise vermieden.

Theologische Zurückhaltung ist also auch diesem Text gegenüber angezeigt. Auch bei ihm sollte man nicht zugreifen und von einer „überstrahlenden Verklärung" reden, die hier dem Hiob in Aussicht gestellt werde, von einer „tröstlichen Botschaft" oder gar davon, daß die „bohrende Sinnfrage eine überwältigende Antwort" finde[10]. Nichts von alledem enthält der Text selber. Er ist gerade keine „Antwort auf Hiob", sondern eine *Verschärfung des Problems Hiob*, eines Hiob, der nicht einmal in der Lage ist, mit Gott zu streiten, gegen Gott zu rebellieren, und dem nur in Aussicht gestellt wird, daß sein Leiden offensichtlich nicht das letzte Wort behalten wird. Die Sinnfrage (warum dieses Leiden und warum dieses Leiden so) ist also nicht beantwortet, sondern – unter den Bedingungen des Holocausts – in neuer Radikalität aufgeworfen. Denn der Sinn dieses Leidens bleibt trotz aller in Aussicht gestellter Überwindung im Sachsschen Gedicht genauso rätselhaft wie schon in der biblischen Geschichte von Hiob, dem Mann aus dem Lande Uz.

## Erschrieene Transzendenz

Auf dieser Linie liegt auch das acht Jahre später in „Und niemand weiß weiter" (1957) veröffentlichte Gedicht *„Landschaft aus Schreien"*, in das noch einmal eine Anspielung auf Hiob aufgenommen ist. Aber Hiob steht hier nun nicht mehr allein. Er steht in einer gesamten Landschaft, die nichts anderes ist als eine Erinnerungskulisse vielfältiger Schreie aus der Leidensgeschichte der Menschheit. Schreie von Abraham, der seinen Sohn opfern muß; Schreie von Gefangenen in Gefängniszellen; Schreie aus Maidanek und Hiroshima, die im Text konkret erwähnt werden. Hiob steht auch hier für die Universalität menschlicher Leidenssituation: die frühe Wendung „Hiobs Vier-Winde-Schrei" wird noch einmal im Bild von der Windrose aufgenommen. Aber auffällig ist, daß in diesem Gedicht eine Verheißung, wie vage und gebrochen auch immer, dem Leidenden nicht mehr in Aussicht

gestellt wird. Denn der Text läuft auf die drastische Metapher vom „Gott-Trocknen" (möglicherweise mit mystischem Hindergrund) hinaus:

O du blutendes Auge
in der zerfetzten Sonnenfinsternis
zum Gott-Trocknen aufgehängt
im Weltall –

wobei der Gedankenstrich nach Weltall die völlige Unabgeschlossenheit des Gedankens, die flatternden Gedankenfäden gewissermaßen, symbolisch zum Ausdruck bringt. Nicht mit einer Verheißung, sondern mit einer völligen Offenheit endet dieses Gedicht, mit einer Chiffre wie „Gott-Trocknen", die sich jeder eindeutigen Sinndetermination entzieht.

Nein, das Äußerste, zu dem Nelly Sachs theologisch im Zusammenhang mit Hiob offensichtlich bereit war, ist die radikale anthropozentrische Perspektive oder die endgültige Verrätselung ihres Gottvertrauens. Denn im folgenden Gedichtband taucht im Gedicht „Vertriebene" bezeichnenderweise das Zitat aus dem Hiob-Buch wieder auf, das ihren Text 12 Jahre zuvor als Vorspruch gedient hatte: „Und wenn diese meine Haut zerschlagen sein wird, so werde ich ohne mein Fleisch Gott schauen." Das Gedicht lautet:

Vertriebene
aus Wohnungen
Windgepeitschte
mit der Sterbeader hinter dem Ohr
die Sonne erschlagend –

Aus verlorenen Sitten geworfen
dem Gang der Gewässer folgend
dem weinenden Geländer des Todes
halten oft noch in der Höhle
des Mundes
ein Wort versteckt
aus Angst vor Dieben

sagen: Rosmarin
und kauen eine Wurzel
aus dem Acker gezogen
oder
schmecken nächtelang: Abschied
sagen:
Die Zeit ist um
wenn eine neue Wunde aufbrach
im Fuß.

Reißend wird ihr Leib
im Salz der Marter fortgefressen.

Hautlos
augenlos
hat Hiob Gott gebildet.

Schaut man genau hin, so erkennt man, wie sehr Nelly Sachs sich den biblischen Satz zugleich einverleibt und zugeschnitten hat. Er bleibt nicht länger Zitat, sondern wird in den eigenen Text integriert, aber so, daß er nicht nur sprachlich verknappt, sondern auch inhaltlich mit einem neuen Akzent versehen wird. Denn nicht vom Schauen Gottes ist hier bei Nelly Sachs die Rede, sondern von einer Gott-Bildung durch Hiob, streng anthropozentrisch formuliert. Hiob hat sich ein Bild von Gott gemacht, oder noch schärfer: Hiob hat Gott gemacht, wobei dann das Wort „gebildet" eine Anspielung wäre auf Genesis, wo es nach den beiden Schöpfungsberichten heißt, daß Gott den Menschen „gebildet habe", entweder aus „Erde vom Ackerboden" oder als „sein Abbild" (Gen 2,7; 1,26f.). Bei Nelly Sachs aber ist Hiob offenbar derjenige, der Gott sich erschafft.

Die Wortstellung erlaubt freilich grammatikalisch auch eine andere Deutung, bei der Gott das Subjekt und Hiob das Objekt wäre. Dann liefe die Schlußaussage des Gedichts darauf hinaus, daß Gott selbst Hiob „hautlos und augenlos" gebildet habe. Dies aber wäre eine noch unerhörtere Aussage, ohne Parallele im sonstigen Werk der Nelly Sachs, weil dies die Verantwortung Gottes für das schreckliche Leidensschicksal Hiobs direkt benennen würde. Die Frage nach der Schuld Gottes wäre damit unmißverständlich aufgeworfen, was aber im sonstigen autobiographischen oder lyrischen Werk der Nelly Sachs nicht vorkommt[11]. Die wahrscheinlichere Deutung scheint also die erste zu sein.

Warum aber die radikale anthropozentrische Perspektive? Der Grund kann nur darin liegen, daß Nelly Sachs jeder theologischen Objektivation, welche die transzendente Dimension als verbürgte Wirklichkeit einfach voraussetzt, den Boden entziehen wollte. Zugestanden wird offensichtlich nur dies: daß ein Mensch in maßlosem Leiden wie Hiob, buchstäblich hautlos und augenlos geworden, sich Gott schafft – möglicherweise als bitter benötigten Adressaten seiner Klage oder als Instanz seiner Hoffnung. Im Gedicht selber bleibt dies offen. Nur der Projektionsvorgang wird hier freigelegt, weil es nach Nelly Sachs offensichtlich nie eine abgesicherte, sondern nur eine „projizierte", das heißt gehoffte, erschrieene, erweinte Transzendenz geben kann, eine Transzendenz aus der Sehnsucht oder der Klage.

## Jesus – Mann der Schmerzen und „Beweis für den Unsichtbaren"

In diesem Kontext muß auch die *Jesus-Gestalt* interpretiert werden, mit der sich Nelly Sachs des öfteren in ihrem Werk auseinandersetzt. Und das Gedicht „Landschaft aus Schreien" ist derjenige Text, in dem Hiob in einem Atemzug mit Jesus genannt wird. Schon die Eingangszeilen von „Landschaft aus Schreien" enthalten eine Anspielung auf die Karfreitagsnacht, in der neutestamentlicher Überlieferung zufolge der Vorhang im Tempel zerriß:

> In der Nacht, wo Sterben Genähtes zu trennen beginnt,
> reißt die Landschaft aus Schreien
> den schwarzen Verband auf

Und dann heißt es von Hiob und Jesus zugleich (Z. 26–28):

> Hiobs Vier-Winde-Schrei
> und der Schrei verborgen im Ölberg
> wie ein von Ohnmacht übermanntes Insekt im Kristall.

Auffällig ist, daß Nelly Sachs hier von einem *Ölberg-Schrei* spricht und dabei vom Wortsinn der Schrift abweicht. Das Neue Testament kennt bekanntlich nur einen Schrei Jesu auf dem Kalvarienberg, auf Golgotha, wo die Kreuzigung stattfand, und dieser Schrei war weithin hörbar. Nelly Sachs wählt dagegen den

Ölberg, Gethsemane, den Berg des Haderns Jesu mit Gott vor seinem Leiden, den Berg also des Verrats, den Berg des Judas, den Berg, wo alles Leiden Jesu begonnen hat (Mt 26,39). Auf diesem Berg wird der Schrei „verborgen" genannt, was durch die Anspielung auf ein im Kristall gefangenes Insekt nur noch verstärkt wird. Der Sinn dieser signifikanten Neuakzentuierung dürfte vielschichtig sein: möglicherweise eine Anspielung darauf, wie vergeblich das Hadern Jesu mit Gott gewesen ist, möglicherweise aber auch darauf, daß das Leiden des Nazareners durch den Berg aufbewahrt ist für alle folgenden Jahrhunderte, so wie ein Insekt ein für allemal Gefangener des Bernsteins ist, der sich über es gelagert hat und es in leblosem Zustand überleben läßt. In jedem Fall: Jesu Schrei ist Teil der „Landschaft aus Schreien", kein alles sprengender, alles verändernder Erlösungsschrei des Gottessohnes am Kreuz. Auch für ihn gilt offensichtlich:

O du blutendes Auge
in der zerfetzten Sonnenfinsternis
zum Gott-Trocknen aufgehängt
im Weltall –

Wofür steht dieser Jesus bei Nelly Sachs? Um ein vollständiges Bild zu gewinnen, müssen in diesem Fall auch die Briefe herangezogen werden. Und das ist dann legitim, wenn dadurch die lyrischen Aussagen nicht harmonisiert oder gar verfälscht, sondern verdeutlicht und konkretisiert werden.

1. Jesus hat bei Nelly Sachs keine heilsgeschichtlich isolierte Stellung. Er steht in Gemeinschaft mit anderen Figuren biblischer Tradition, Jakob, David, Elia und Hiob vor allem, die alle das *Verlangen nach Erlösung* der Menschheit gemeinsam haben. Jesus ist deshalb für Nelly Sachs nicht der ewige Gottessohn im christlich-dogmatischen Sinn, sondern ein leidender Mensch wie Hiob, kein Erlöser, sondern ein *Mann der Schmerzen,* der wie andere die definitive Erlösung noch vor sich hat.

2. Als solcher aber kann Nelly Sachs Jesus von Nazaret in die große Reihe der *jüdischen Propheten* stellen:

„Aber die Auffassung, dies aus der Geschichte Ausgetretensein, nur dem Einen letzten Endes hingegeben, sie ist von jeher auch die meine. Was sollten wir anderes noch auf der Welt, wozu noch aufgespart, wenn nicht diesem Ruf folgen, alles andere können andere Völker ebenso tun, vielleicht besser. Warum sollte auch von diesem Gesichtspunkt aus nicht *Christus als die Blume unserer Propheten* gelten. Alle menschlichen Einrichtungen, auch die religiösen, haben sich so leer gelaufen, wir können doch nur noch erleben, erleiden, im Dunkeln nehmen und weitergeben. Es reicht ja doch kein Wort zu nichts mehr hin, von gestern zu morgen ist eine Kluft wie eine Wunde, die noch nicht heilen darf" (B 85).

3. Wenn Jesus aber als einer der großen Propheten gesehen werden kann, dann gilt auch für ihn: Er ist *„ein Beweis für den Unsichtbaren"*, ein Beweis also für Gott selbst:

„Nach einigen Monaten Entferntsein von meiner Arbeit, ja fast mit Qual an sie denkend, kam es plötzlich nach unseren Gesprächen über mich, daß meine Gestalten, Abraham und Anila noch zu unklar das tun, was sie überhaupt tun sollen und warum sie einzig hereingerufen wurden, nämlich: für den unbekannten, für den *verborgenen* Gott zeugen ... mit dem Schatten seiner Hand hat er mich bedeckt; er hat mich zum glatten Pfeil gemacht und mich in seinen Köcher gesteckt ... Jesaia 49,2. Sie zeugen für

den Verborgenen, den Schweigenden, der sie leiden läßt und den sie doch fühlen wie ihren Atemzug. Und so will ich den ‚Abraham' auch schließen lassen in eine Scene, da er aus dem Tod ausgetreten ist und sein Leben ihm widmet den er fühlt wie seinen Atemzug. Und wenn *Christus später ein Beweis für den Unsichtbaren* geworden ist, so haben die ersten Sehnsüchtigen, die Alle wieder in den ‚Köcher' versteckt werden, nur ihre eigenen Atemzüge zu Ihm." [12]

## Perspektiven für ein theologisches Gespräch mit Nelly Sachs

Was heißt dies für eine theologische Auseinandersetzung mit der Lyrik von Nelly Sachs, vor allem von seiten christlicher Theologie? Kann diese Lyrik überhaupt eine theologische Herausforderung sein? Muß man sie theologisch besprechen? Gerade viele Literaturwissenschaftler sind hier skeptisch und haben grundsätzliche Bedenken. Leidet Theologie nicht entweder an Selbstüberschätzung (sie zieht alles an sich) oder Minderwertigkeitsgefühlen, da sie offenbar ihrer eigenen Sache nicht sicher ist? Besteht nicht die Gefahr der Vereinnahmung und Funktionalisierung der Literautr für theologische Zwecke? Gehören die ganz und gar persönliche Lyrik der Nelly Sachs und die einer geronnenen, amtlich gesicherten Tradition des Glaubens verpflichtete Theologie nicht völlig verschiedenen Welten an, der Nelly Sachs ohnehin nicht angehörte und die sie nicht suchte?

Doch Gegenfrage: Soll christliche Theologie sich kulturell so isolieren, daß sie buchstäblich nur noch die Repetition ihrer eigenen Quellen und Prämissen ist – so unverzichtbar die unzweideutige Artikulation der eigenen Sache mit Gott ist? Darf sie den Autonomieanspruch der Literatur so hochstilisieren, daß Literatur buchstäblich undialogisch, unbesprechbar wird? Erlaubt nicht gerade das Werk von Nelly Sachs ein solidarisches Suchen und Fragen nach einem „Geheimnis" jenseits des Sichtbaren, nach dem „Unbekannten" und „Verborgenen", von dem sie immer wieder sprach und das auch die Lyrik umkreist: in einen komplexen, widerständigen, verrätselten Redestil, der sich gegen jede platte Vereinnahmung sperrt und Kategorien wie Bekenntnis und Zeugnis unterläuft?

Denn immer wieder hatte Nelly Sachs ja in ihren Selbstzeugnissen von einem „furchtbaren, ja dämonischen Hingebogensein an das Geheimnis" gesprochen und nicht von einem „glücklichen Glauben". Wie für viele jüdische Gebildete des Westens gab es für sie kein Zurück mehr zur Orthodoxie, in die Welt talmudischer Gesetzesobservanz, der Halacha. Sie lebte wie viele assimilierte Jüdinnen und Juden in einer posthalachischen Situation, die mit einer Faszination gerade für die jüdische Mystik (G. Scholem) und den Chassidismus (M. Buber) kompensiert wurde. Denn immer wieder hatte Nelly Sachs davon gesprochen, daß es darauf ankomme, ein „geheimes, unsichtbares Universum zu entdecken oder wenigstens anklopfen zu dürfen", das „Geheimnis sichtbar zu machen":

„Wir fühlen wohl alle, daß es im Grunde nicht um das sichtbare Universum geht – nicht um die Mondreise, die wohl für die nächste Generation schon Wirklichkeit wird – sondern um weit Hinter-

gründigeres, die Landschaft des ‚Nichts' oder ‚Gottes', immerhin dort, wo sich alles, was auszieht aus Tod... einschreibt" (B 173).

Über ihren Gedichtband „Und niemand weiß weiter" von 1957 kann sie deshalb schreiben:

„Als Frau und als ungeheuer Betroffene von dem furchtbaren Geschehen habe ich versucht, das Thema ‚Jäger und Gejagte' im letzten Teil meines neuen Buches bis hinein in das Universum der Unsichtbarkeit durchzuführen, dorthin wo meine geliebten Toten heimgefunden haben. Hier mag nur noch schweigendes Seufzen auf den Blättern stehen und wird nur von wenigen gehört werden. Dieses Dasein wird für mich nicht entgegengenommen, es ist in jeder Minute gelebt und gestorben worden, eine andere Religion weiß ich nicht. Um aber solches auszudrücken, verlieren die Worte ihre Kleider fast, stehen nackt da, nur um zu leuchten... So sieht es wohl bei vielen aus, die unsere Zeit, die nicht mehr mit einem früheren Zeiten angemessenen Wortschatz angerührt werden kann, menschlich und dichterisch erlebten" (B 173).

Das Geheimnis in einer nackten, entblößten, kargen und so unerhörten Sprache zu besprechen: Darin liegt die *Herausforderung* der Lyrik von Nelly Sachs an einen Zeitgeist, der dieses Grundgeheimnis der Wirklichkeit ignoriert oder religionskritisch eskamotiert einerseits, und an jede Theologie (ob christlicher oder jüdischer Provenienz), die dieses Geheimnis abgesichert verwaltet zu haben glaubt. Keine Theologie, auch die christliche nicht, kann davon absehen, daß sich nach der Shoa die Bedingungen für das Reden von Gott, von Sinn und Hoffnung, von Gnade und Erlösung verschärft haben. Ein vollmundiger theologischer Heilsoptimismus kann ihre Sache nicht sein, ohne daß sie die biblische Hoffnungsbotschaft auf einen Gott, der einen „neuen Himmel und eine neue Erde" in Aussicht gestellt hat, verraten dürfte. Deshalb gilt:

1. Beiden, der Theologie wie der Lyrik von Nelly Sachs geht es um die Möglichkeit der Besprechbarkeit des „geheimen, unsichtbaren Universums" unter den Bedingungen der Sinn- und Hoffnungskatastrophe des Holocaust. Was theologische Sprache, biblische Bilder und religiöse Sehnsüchte nach Auschwitz noch vermögen und nicht mehr vermögen, das kann man von Nelly Sachs lernen. Sie kann deshalb für die Theologie eine gestrenge Lehrmeisterin in einer Sprachschule nach den Erfahrungen der Sprachkatastrophe werden, um so theologische Sprache nach Auschwitz auf einem rasiermesserscharfen Grat *zweiter Affirmation* zu halten, stets in Gefahr, entweder in vollmundige Sinnbestätigung oder zynische Sinnverweigerung abzukippen.

Diese Lyrik ist nur als Widerstand gegen jede platte Bekenntnissprache zu verstehen, gegen jede vollmundige Zeugnisablegung. Und jedes Gedicht ist eine neue Variation nicht des Gotteszeugnisses, sondern eher der Gottesverrätselung, des „furchtbaren, dämonischen Hingebogenseins an das Geheimnis": deshalb die zitathafte Einblendung eines Bibelzitats und die Verweigerung der Gott-Rede im eigenen Text; deshalb die Verheißung in verschlüsselter Form, daß das Leid nicht das letzte Wort behalten möge; deshalb die Rede vom Gott-Trocknen in paradoxer Form vor dem Horizont der Landschaft aus Schreien; deshalb die verletzliche Pro-

jektion Gottes, gerechtfertigt nur aus unsäglichem Leiden; deshalb die Hoffnung auf den „ersten Buchstaben der wortlosen Sprache", die jederzeit zerstört werden kann.

Hier hat der theologische Rezipient in die Texte hineinzugehen, sie nachzusprechen, sich einer Hermeneutik der Induktivität zu befleißigen und sie nicht mit der Elle des schon Gewußten, des dogmatisch Abgesicherten zu messen. Wer dieser Sprache nach-denkend und nach-sprechend auf der Spur bleibt, wird seine eigenen theologischen Kategorien aufbrechen lernen und sie nicht dem Werk überstülpen.

2. Die Verhältnisbestimmung von christlicher Theologie und der Lyrik von Nelly Sachs kann nur sehr grundsätzlich in den Kategorien von *Regulativ und Korrektiv* vorgenommen werden[13]. Für den glaubenden Christen wird die Botschaft des Neuen Testaments, daß der Gekreuzigte der Messias ist, Regulativ seines Denkens und Glaubens sein und bleiben[14], so wie für den orthodoxen Juden die Tora, gedeutet in Talmud und Midrasch. Kein literarischer Text kann diese Urkunden und die sie deutenden normativen Traditionen ersetzen. Nelly Sachs hätte dies auch nie verlangt. Aber zugleich sind die lyrischen Texte der Nelly Sachs ein kritisches Korrektiv allen theologischen Denkens und Redens. Die Sprengkraft ihrer Lyrik gegenüber einer gepanzerten Orthodoxie (christlich) oder Orthopraxie (jüdisch) ist geradezu physisch spürbar, und nur eine Theologie, welche die Panzer abzustreifen bereit ist und ihre eigene Verwundbarkeit zeigt, wird eine Sensibilität für diese Lyrik entwickeln.

Denn wem es angesichts dieser Texte die vollmundige, selbstgewisse Theologensprache nicht verschlagen hat, die triumphale Heilsgewißheit oder Gesetzessicherheit, die unbekümmerte Soteriologie, der hat von der Abgründigkeit einer Gott-Rede nach „Maidanek und Hiroshima" nichts verstanden. Verlangt ist angesichts dieser Texte keine triumphalistische, sondern eher eine negative Theologie, keine doktrinär konstruierte, sondern eine narrativ-erfahrungsbezogene, keine amtlich abgesicherte, sondern eine existentiell durchlittene. Weniger eine Theologie aus dem Geist des rationalen Systems als der abgründigen, ungesicherten Mystik. Ja, möglich wäre ein theologisches Gespräch mit Nelly Sachs im Blick auf eine *Theologie der Sehnsucht* aus dem Geist von Abraham, Baalschemtov und Franz von Assisi, denjenigen Gestalten, denen sie größten Einfluß auf ihr Denken einräumte.

Zu dieser Sehnsucht aber gehört für die jüdische und christliche Tradition auch das Hadern mit Gott, der Streit mit dem Allerhöchsten über den Sinn seiner Schöpfung. Jüdische und christliche Theologie, inspiriert von Hiob und von Jesus, lebt davon, daß es in Sachen „Warum" nicht ein Zuviel geben kann und darf, das letztlich zum Verstummen führt. Sie lebt davon, die Warum-Frage lebendig, schmerzlich offenzuhalten. Nur so ist ja noch Gebet zu Gott möglich, Gottes-Dienst, Gottes-Rede, ohne welche die Theologie aufhörte, Theologie zu sein. Die radikale Reduktion des Sachsschen Hiob (so subjektiv eindrücklich sie sein mag) bedarf des theologischen Widerspruchs im Zeichen der Warum-Frage.

Das Niveau dieser Lyrik verlangt also verändertes Niveau theologischen Redens. Eine Theologie, bei der Reden von Gott Vorstoß ist an die äußersten Grenzen des sprachlich Möglichen, im Bewußtsein, daß das Nichtwissen Grund und Ergebnis aller Rede von Gott ist und sich nur im Bewußtsein der Dialektik von Reden und Schweigen vollzieht. Ist Theologie dieser Kriterien eingedenk, so macht sie Ernst mit der Tatsache, daß sie nicht verfügt über das, was sie denkt, daß sie nie als Objekt hat, wovon sie Zeugnis gibt, daß sie nur wegweisen kann von sich in ein Geheimnis, in das letztlich keine Sprache reicht. Theologisches Sprechen wird vor diesen Texten nur bestehen können, wenn es sich der Problematik des eigenen Sprechens bewußt ist, der Zerschlissenheit der Bilder, der Formelhaftigkeit der Wendungen, der Verbrauchtheit der Sprache. Theologisches Sprechen wird vor den lyrischen Texten der Nelly Sachs nur bestehen können, wenn es noch etwas von der Gefährdung ahnen läßt, von den Zweifeln sichtbar macht, die beim Gebrauch der großen Worte entstehen, wenn das Dennoch des Glaubens spürbar wird, das man sich abgetrotzt hat. Von einer Theologie, die ihre Stilkriterien bei dieser Lyrik holt, gilt dann: Man sollte es jeder Theologie anmerken, das unbegreifliche Geheimnis, in dem sie steckt und in das hinein sie weist und geht. Man sollte es ihr anmerken: daß sie dieses Geheimnis nicht „hat", daß sie nicht besitzt, wovon sie spricht und woraufhin sie die Menschen in Bewegung setzt. Eine theologische Sprache wäre das, der man ihr Bedrohtsein anspürt, von der man merkt, daß sie nicht schon „angekommen" ist – eine karge Sprache.

## ANMERKUNGEN

[1] Überblicke über d. Forschung: P. Sager, Nelly Sachs. Untersuchungen zu Stil u. Motivik ihrer Lyrik (Bonn 1970); P. Michel, Mystische u. literarische Quellen i. d. Dichtung v. Nelly Sachs (Diss. Freiburg 1981). Eine Einführung: E. Bahr, Nelly Sachs (München 1980). Die bisher gründlichste Biographie: R. Dinesen, Nelly Sachs. Eine Biographie (Frankfurt 1992). Darauf baut auf: G. Fritsch-Vivié, Nelly Sachs (Hamburg 1993).

[2] In: W. A. Berendsohn, Nelly Sachs. Einführung i. d. Werk d. Dichterin jüdischen Sicksals (Darmstadt 1974) 141. Die Interpunktion n. d. (oft eigenwilligen) Original. [3] Zit. n. Bahr 63.

[4] B (mit Seitenzahl) = Briefe d. Nelly Sachs, hrsg. v. R. Dinesen, H. Müssener (Frankfurt 1984).

[5] Ich beziehe mich im folg. auf: N. Füglister, Die Wirkgeschichte bibl. Motive i. d. Dichtungen v. Nelly Sachs, in: Die Bibel i. Verständnis d. Gegenwartslit., hrsg. v. J. Holzner, U. Zeilinger (St. Pölten 1988) 47–60.

[6] Zit. b. Berendsohn 169. [7] Füglister 49.

[8] Zur Jesusgestalt b. N. Sachs: K.-J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartslit. (Zürich, Gütersloh 1978; TB München 1987) 280–284. [9] Zit. b. Berendsohn 10.

[10] So B. Lermen, Bibl. Texte i. d. dt. Gegenwartslit., in dieser Zschr. 210 (1992) 539.

[11] Zum Motiv d. Schuld Gottes i. d. Lit. neuerdings: W. Gross, K.-J. Kuschel, „Ich schaffe Finsternis u. Unheil". Ist Gott verantwortlich für das Übel? (Mainz 1992). [12] Zit. b. Berendsohn 171 (meine Hervorhebung).

[13] Zum Verhältnis v. Theol. u. Lit. Grundsätzliches in: K.-J. Kuschel, „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter". Lit.-Theol. Portraits (Mainz 1991) (bes. Kap XI: Auf dem Weg zu einer Theopoetik).

[14] Zum Selbstverständnis christl. Theologie: K.-J. Kuschel, Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung (München 1990).

*Ernst Chr. Suttner*

# Ökumenismus – Gefahr oder Chance für das christliche Selbstverständnis?

Christenpflicht ist es, gelegen oder ungelegen der Wahrheit Zeugnis zu geben. Wer im christlichen Sinn ökumenisch denkt, darf nicht ausschließlich verständnisvoll auf die Andersdenkenden eingehen, sondern muß auch dem Irrtum entgegentreten. Er hat sich gegen Verfremdungen abzugrenzen, die den Verlust des christlichen Selbstverständnisses mit sich brächten.

Im Neuen Testament finden wir nebeneinander Aussagen, die sich für Abgrenzung, und solche, die sich für Offenheit Andersdenkenden gegenüber einsetzen. Ein Jesuswort wird uns sogar in zweifachem Wortlaut überliefert und kann in beider Hinsicht zum Argumentieren dienen. Bei Matthäus im 12. Kapitel heißt es: „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut." Dies mag man, wenn man es ablöst von den übrigen uns überlieferten Jesusworten, im Sinn eines radikalen Entweder-Oder, eines Alles-oder-Nichts verstehen, als wolle es sagen, daß jeder, der nicht in jeder Hinsicht voll und ganz zu Jesus steht, von ihm durch einen definitiv trennenden Graben geschieden sei. Die andere Fassung des Wortes finden wir bei Markus im 9. Kapitel, wo von einem fremden Wundertäter die Rede ist. Die Jünger berichten: „Meister, wir haben gesehen, wie jemand in deinem Namen Dämonen austrieb; und wir versuchten, ihn daran zu hindern, weil er uns nicht nachfolgt." Der Meister weist den Alles-oder-Nichts-Standpunkt seiner Jünger ab und antwortet: „Hindert ihn nicht ... Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns." In dieser Form findet das Jesuswort eine Brücke zu demjenigen, der Jesus nicht in allem nachfolgt, aber trotzdem nicht gegen ihn ist.

Ebenso lassen sich aus den apostolischen Schriften Aussagen erheben, die dem Brückenbau, und solche, die der Abgrenzung das Wort reden. Im 1. Korintherbrief (12, 2) lesen wir: „Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet." Alle, die Jesus Christus als den Gottessohn bekennen, sind also bei ihrem Bekenntnis getragen vom Heiligen Geist, und zweifellos sind sie durch diese Gemeinsamkeit untereinander verbunden. Doch nicht nur in unserer Zeit ist es so, daß diejenigen, die an diesem Bekenntnis festhalten, durch zahlreiche Konfessionsgrenzen voneinander getrennt werden; bereits in den Tagen der Apostel gab es solche, die Jesus als den Herrn bekannten und sich gegen Paulus stellten. Paulus nennt sie falsche Brüder und nimmt entschieden gegen sie Stellung. Sie waren getauft; sie bekannten: „Jesus ist der Herr!"; sie waren also solche, auf

die das Wort aus dem 1. Korintherbrief zuzutreffen schien. Aber sie wollten allen Christen das jüdische Brauchtum, die mosaischen Frömmigkeitsformen aufnötigen, und sie brachten, wie Paulus herausstellte, dadurch die Freiheit der Kinder Gottes in Gefahr. Deswegen machte Paulus gegen sie Front.

Unterlassen wir die Zusammenschau der für Brückenbau und der für Abgrenzung eintretenden Aussagen im Neuen Testament; begnügen wir uns mit der Feststellung, daß dem Neuen Testament nicht gerecht wird, wer nur einen der beiden Gesichtspunkte beachtet und den anderen einfach übergeht.

## Brückenbau und Abgrenzung in der Alten Kirche

Ebensowenig wird er der Kirchengeschichte gerecht. Schon in frühester Zeit waren Abgrenzungen in der Kirche notwendig, welche die Ökumeniker unserer Tage nicht unbeachtet lassen dürfen, wenn sie ins Licht rücken, was zum Brückenbau veranlaßt. So konnte die Kirche als das wahre Israel die Trennmauer nicht weiter anerkennen, die nach Meinung vieler Repräsentanten des alten Israel zwischen dem erwählten Gottesvolk und den vielen (anderen) Völkern bestand. Wenn die Kirche „hinausging", um auch die anderen Völker „hereinzuholen", mußte sie am Erbgut des Volkes Israel Unterscheidungen machen. Sie mußte ablegen und aufgeben, was zum Mauerbau geführt hatte und sie am „Gehen zu den Völkern" behindert hätte. Es war nicht leicht, die rechten Unterscheidungen zu finden und zu ergründen, was und wieviel abzulegen war, was und wieviel es hingegen zu bewahren galt, damit die Kirche auch beim „Hinausgehen" das Israel Gottes blieb.

Man fand die rechten Maßstäbe nicht sofort, vielmehr kam es zu Irrtümern wegen eines Zuviel und wegen eines Zuwenig. Jene, die Paulus falsche Brüder nannte, weil sie die Freiheit der Kinder Gottes knechteten, wollten zuwenig ablegen und zuviel bewahren. In einem mühsamen Lernprozeß, dessen Spuren wir deutlich im Neuen Testament finden, und bei dem sogar der Felsenmann Petrus ungut handelte, mußte die junge Kirche allmählich einsehen, daß sie sich der Auffassung dieser Kreise zu widersetzen hatte. Andere hingegen gingen durch ein Zuviel beim Ablegen und durch ein Zuwenig beim Bewahren in die Irre. Zu ihnen gehört Marcion, der Sohn eines Bischofs aus dem Pontus, sicher eine bedeutende Persönlichkeit, für die zum Beispiel Adolph v. Harnack große Bewunderung hegte. Marcion war ergriffen von der Offenbarung der Liebe Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesus Christus; er kam zu dem Ergebnis, daß unser Gott der Liebe nichts zu tun haben könne mit den Greueltaten, von denen das Alte Testament berichtet. So meinte er, auf das Alte Testament insgesamt verzichten zu sollen; nach seiner Meinung hätte die Kirche nahezu gar nichts mitzunehmen brauchen vom Erbe Israels; sie wäre ganz und gar Kirche der Völker geworden. Auch hier mußte sich die Kirche widersetzen, denn als das neue Israel Gottes, das sie sein darf, muß sie auf dem Wurzel-

boden der Patriarchen und der Propheten fortleben. Um einerseits das zu wahren, was nach christlichem Selbstverständnis als Voraussetzung unangetastet fortzubestehen hat, um aber andererseits nicht durch erstarrtes Festhalten am alten Erbgut das Erfüllen der neuen, eigenen Sendung unmöglich zu machen, war die Kirche genötigt, sich klar und entschieden abzugrenzen gegen das Zuviel und gegen das Zuwenig.

Hatte es die Kirche mühsame Unterscheidungen gekostet, aus der Beschränkung auf das Volk Israel herauszufinden, so bedurfte es ebenso mühsamer Grenzziehungen, damit beim Hineinwachsen in die vielen anderen Völker die Identität der Kirche nicht in Gefahr geriet. Denn notwendigerweise mußte die Kirche etwas von den Völkern annehmen, wenn sie deren Kirche sein sollte. Sie durfte ihnen nicht fremd bleiben. Aber sie durfte sich ihnen auch nicht in solchem Ausmaß anpassen, daß sie sich selber untreu, sich selber entfremdet worden wäre. Inkulturation des Christentums nennen wir heute diesen Vorgang.

Der hl. Basilius der Große zeichnete im 4. Jahrhundert in einer Rede an die studentische Jugend ein Programm, wie das Bildungsgut der heidnischen griechischen Welt für die Christenheit fruchtbar sein kann. Er betonte, daß wir Christen die eigentliche Orientierung für unser Leben aus der Offenbarung Gottes empfangen, daß wir in den heiligen Schriften die Wahrheit vollständiger und besser finden als in den Büchern der heidnischen Philosophen, Dichter und sonstigen Gelehrten. Doch meinte Basilius, daß wir nicht in der Lage wären, das Wort Gottes recht zu lesen und zu erfassen, wenn wir unsern Geist nicht schulten anhand des profanen Bildungswissens, welches in vielen Generationen aus der Erfahrung und aus dem Forschen des menschlichen Geistes erworben wurde. Er schloß mit dem Vergleich, daß die Kirche ebenso von überallher Zuwachs bekomme wie die großen Ströme, in die viele Nebenflüsse einmünden, welche den Strom vergrößern, weil sie dessen Wasser um das ihrige vermehren. Obgleich die Kirche ihre eigene Überlieferung zum obersten Richtmaß zu nehmen hat, muß sie doch aufnehmen, was ihr die Völker bringen.

Die Kirchengeschichte zeigt, wie mühsam es auch dabei war, das Zuwenig und das Zuviel zu vermeiden. Clemens von Alexandrien wandte sich an solche, denen es bedenklich erschien, wenn Glaubensgenossen sich mit der Weisheit der heidnischen Griechen befaßten, und er mahnte die Christen, keine Furcht zu haben vor der Philosophie, als ob diese den Glauben in Gefahr brächte; ein starker Glaube, schreibt er, werde doch nicht erschüttert, wenn er auch in der profanen Welt einen Schimmer des Lichts findet. Zu gleicher Zeit mußte die Kirche aber andere zurechtweisen, die den gegenteiligen Fehler begingen und Gefahr liefen, die christliche Botschaft in einen hellenistischen Synkretismus, Gnosis genannt, einzubringen. Die Gnosis war wohl die größte Gefährdung für die Kirche im 2. und 3. Jahrhundert. Wo Christen sich von der gnostischen Bewegung blenden ließen, wurde aus christlichem Gedankengut, aus spätantiker Philosophie und aus zeitge-

nössischen Kulterfahrungen ein Geistesgebäude aufgerichtet, das nicht mehr dem christlichen Selbstverständnis entsprach. Dort entstand ein „Kulturchristentum", das aufhörte, unter dem Kreuz zu stehen. Die Kirche, die sich von jenen, die vor der griechischen Bildung warnten, nicht abhalten ließ, ein „Christentum im griechischen Kleid" auszubilden, wehrte sich ebenso gegen das Aufgehen in einen allgemeinen hellenistischen Synkretismus gnostischen Zuschnitts.

Ähnliches Tasten und Suchen begegnet uns in der syrisch-semitischen Welt. Dort war von alters her eine religiöse Haltung verbreitet, die nach starkem Asketentum verlangte und in ihren extremen Vertretern die Gutheit des Leibes anzweifelte oder gar leugnete. Das altsyrische Mönchtum mit Erscheinungen, die uns befremdlich anmuten können, ist ein Versuch, das Christentum in einem zur dortigen Kulturwelt passenden Kleid zu verwirklichen. Aber „enkratitische" Strömungen, die dem Schöpfergott die Ehre verweigerten und alles verbieten wollten, was mit dem Leib zusammenhängt, nämlich die dualistischen und manichäischen Tendenzen im syrischen Raum, mußten bekämpft werden, damit das, was in semitisch-syrischem Kleid gelebt wurde, Christentum blieb; damit man die möglichen Verfälschungen abwehrte und das christliche Selbstverständnis wahrte.

Zu mühsamen Unterscheidungen wurde die Kirche auch in einem kleinasiatischen Gebiet genötigt, wo die vorchristliche Religion charismatische Erscheinungen geliebt hatte und wo daher viel Aufgeschlossenheit für das Prophetische im Christentum bestand. Dort war im 2. Jahrhundert der Montanismus ausgebrochen. Gerade gegenüber dieser Bewegung, die mit ausgesprochener Vorliebe für das Charismatische und mit radikalem Herausstellen der eschatologischen Erwartung beeindruckte, hatte die Kirche besondere Mühe, die erforderlichen Grenzen zu ziehen.

Um für die Ausführungen zur Kirchengeschichte möglichst breit gestreute Zustimmung bei den Christen unserer verschiedenen Kirchen finden zu können, wurden nur Beispiele aus jener Frühzeit der Kirche angeführt, die den gegenwärtig bestehenden Kirchenspaltungen vorausliegt und von allen christlichen Konfessionen unserer Tage zur eigenen Tradition gerechnet wird, so daß die Entscheidungen über das Zuviel oder Zuwenig, von denen die Rede war, in ökumenischen Gesprächen unumstritten sind. Es wäre ein leichtes, in Perioden der Kirchengeschichte der einzelnen Konfessionen, in denen neue Völker Aufnahme in die Kirche fanden, weitere Beispiele zu suchen, welche die obige Reihe dann je aus der theologischen Sicht der betroffenen Konfession fortsetzen. Doch die angeführten Beispiele erläutern das Gemeinte hinreichend; die Fortsetzung darf daher unterbleiben. Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich ausdrücklich mit dem Thema befaßt und festgestellt, daß größere Anstrengungen als in der letzten Phase der Missionsgeschichte geschehen müssen, damit die Inkulturation des Christentums in den verschiedenen Kontinenten unseres Planeten nicht durch ein Zuwenig beeinträchtigt bleibt.

## Lernprozesse bei der Verteidigung der Identität der Kirche

Im kirchlichen Schrifttum der Väterzeit wird immer wieder nach dem legitimen Brückenschlag gesucht, aber scharf werden auch die Grenzlinien markiert, die zu beachten sind, damit die Identität der Kirche und das christliche Selbstbewußtsein nicht verletzt werden. Die Regel, die Augustinus formulierte, daß man den Irrtum zwar hassen, den Irrenden aber lieben solle, war dabei nicht von Anfang an geläufig. Nur allzu schnell war man bereit, diejenigen, die irrten, des bösen Willens zu zeihen und anzunehmen, daß sie aus übler Gesinnung das Falsche suchten. Walter Nigg zitiert, wie sich zum Beispiel die Kirchenväter des ausgehenden 2. Jahrhunderts über Marcion äußerten, und schreibt:

„Marcion wird von den ehrwürdigen Kirchenvätern mit unauslöschlichem Haß verfolgt. Bereits Polykarp schleudert ihm die schrecklichen Worte entgegen: ‚Ich kenne dich, du Erstgeborener des Satans', und Irenäus nennt ihn ‚des Teufels Sprachrohr'. Mit einem reißenden Tier vergleicht ihn Tertullian, und als ‚Mund der Gottlosigkeit' wird er von Cyrill von Jerusalem bezeichnet. Marcion galt nach Simon Magus als der Erzketzer, dessen bloßer Name ein förmliches Grauen einflößte. Für die Christen bedeutete Marcion die Personifikation des Bösen, dessen gleisnerischer Verführung viele zum Opfer gefallen sind. Kein Wort der Verabscheuung war den Vertretern der Kirche zu scharf, als daß es nicht just auf Marcion angewendet wurde." [1]

Das erste, was die Kirche bei ihrer Selbstverteidigung lernen mußte, war, daß es Irrtum von Böswilligkeit zu unterscheiden gilt. Als zweites mußte sie lernen, daß man dort, wo man etwas in anderer Weise macht, nicht immer auch der Sache nach etwas anderes tut.

Im 2. und 3. Jahrhundert bewegte der Osterfeststreit die Kirche. Man wollte erreichen, daß die Christen überall die Auferstehung des Herrn am selben Tag feiern – ein Wunsch, der sich bekanntlich auch heute wieder als Desiderat auf der Traktandenliste der Ökumeniker findet. Entsprechend einer Tradition, die sich auf den Apostel Johannes berief, feierte man in Kleinasien von jeher Tod und Auferstehung des Herrn an einem einzigen Tag, am 14. Nisan. Das ist jener Tag, an dem die Juden das Passahfest begehen. Als ein gemeinsamer Gedenktag des gesamten Heilswerks der Erlösung hob sich der Festtag in Kleinasien nicht nur kalendermäßig, sondern auch dem Gepräge nach vom Osterfest in den übrigen Provinzen ab. Denn anderswo begingen die Kirchen die Auferstehung des Herrn am Sonntag und bereiteten den Weg zu einer mehrtägigen Feier, bei der es mit der Zeit dazu kam, daß die Volksfrömmigkeit den Donnerstag als den Gedenktag des Abendmahls und der Gefangennahme des Herrn, den Freitag als Gedenktag seines Sterbens, den Samstag als Gedenktag seiner Grabesruhe und den Sonntag als Gedenktag seines Auferstehens empfindet. Die alte Kirche trug schwer an der damaligen Verschiedenheit der Osterfeier, und der hl. Irenäus von Lyon hatte Mühe zu verhindern, daß es sogar zum Bruch der Kirchengemeinschaft kam. Zum Glück aber setzte sich schließlich die Einsicht durch, daß Tod und Auferstehung des Herrn nicht herabgemindert werden, wenn die Festfeier eine andere Ausgestaltung findet.

Daß es wegen des Unterschieds beinahe zur Exkommunikation gekommen wäre, zeigt, daß die Einsicht nicht leicht fiel.

Eine entsprechende Einsicht fiel der Kirche auch in späterer Zeit nicht leicht, sooft sie eine Unterschiedlichkeit aus einem bestimmten, manchmal recht zufällig anmutenden Anlaß besonders in den Blick nahm. Erinnert sei zum Beispiel an die Azymenfrage, das heißt an die zunächst zwischen Griechen und Armeniern, später auch zwischen Griechen und Lateinern heiß umkämpfte Frage, ob es zulässig sei, die Eucharistie mit ungesäuertem Brot zu feiern. Oder man denke an den Ritenstreit des 17. Jahrhunderts, bei dem die Jesuiten in ihrer China- und Indienmission eine Inkulturation begannen, wie das Zweite Vatikanische Konzil sie heute empfiehlt, die römische Missionskongregation aber fürchtete, dem Heidentum werde Eingang in die Kirche gewährt, wenn man die im Abendland erprobten Bräuche durch solche ersetzt, die ostasiatischen Ursprungs waren.

Erinnert sei auch an die nicht seltenen Behauptungen in Dokumenten höchster kirchlicher Instanzen, daß der lateinische Ritus, welcher der katholischen, der evangelischen und der anglikanischen Christenheit gemeinsam ist, würdevoller sei und sicherer die Gnade Gottes vermittle als die Riten der östlichen Kirchen; daß der lateinische Ritus deswegen das gottgewollte Maß abgebe, an dem abzulesen sei, wie die östlichen Gottesdienstordnungen reformiert und umgestaltet werden müßten.

In diesen Zusammenhang gehören auch die lebhaften Belehrungen durch Mönche, die man heutzutage in griechischen Athosklöstern erhalten kann, daß die westlichen Christen insgesamt ungetauft seien, weil das, was man bei ihnen übe, gemessen an der allein gültigen Gottesdienstnorm der orthodoxen Kirche, lediglich ein „rantisma" (ein Übergießen) sei, aber kein „baptisma"; denn dieses griechische Wort, das von Anfang an der Name für die Taufe war, sagt nach ihrem philologischen Verständnis unbedingt ein Untertauchen aus. In recht fundamentalistischer Weise postulieren diese Mönche, daß in den zweitausend Jahren seit Abfassung des Neuen Testaments stets dieses ihr *heutiges* philologisches Verständnis maßgeblich war und daß folglich niemand im Sinn des Neuen Testaments und der alten Kirche die Taufe spende, wer den Täufling nicht wie sie ganz unter das Wasser taucht.

Für das zweite, was die Kirche beim Verteidigen ihres Selbstbewußtseins zu lernen hatte, fand Vinzenz von Lerin die bekannten Worte, daß nur verbindlich sei, „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est" („was immer, überall und von allen geglaubt wurde"); er warnte damit vor unbedachtem Identifizieren des historisch Gewordenen mit dem, was das christliche Selbstverständnis ausmacht. In ähnlicher Weise mahnen die meist Augustinus zugeschriebenen goldenen Worte „in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas" („im Notwendigen Einheit, im Fraglichen Freiheit, in allem aber die Liebe")[2]. Schließlich formulierte das Zweite Vatikanische Konzil, daß Möglichkeiten zum Anders-

sein zu den Grundgegebenheiten der Kirche gehören, so daß unerleuchtetes Drängen auf Übereinstimmung in den Formen die katholische Fülle des christlichen Selbstverständnisses gefährdet:

„Das von den Aposteln überkommene Erbe ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen, und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden, wobei auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle spielten." Und: „Alle sollen um die große Bedeutung wissen, die der Kenntnis, Verehrung, Erhaltung und Pflege des überreichen liturgischen und geistlichen Erbes der Orientalen zukommt, damit die Fülle der christlichen Tradition gewahrt ... werde."[3]

## Sind die kanonischen Grenzen der Kirche Grenzen für die Gnade Gottes?

Mitte des 3. Jahrhunderts, in den Tagen des großen Martyrerbischofs Cyprian von Karthago, stieß die Kirche beim sogenannten Ketzertaufstreit vor zum Kern des ökumenischen Problems, wie es uns im Grunde genommen heute noch bedrängt.

Um diese Zeit gab es bereits Gemeinschaften von Menschen, die sich als gläubige Jünger des Herrn Jesus Christus verstanden, auf ihre Art dem Evangelium gemäß zu leben suchten, und deswegen auch die heiligen Zeichen der christlichen Kirche, insbesondere die Taufe, spendeten. Getrennt von der Catholica, bildeten sie jedoch Sondergemeinschaften. Im Lauf der Zeit kam es vor, daß Menschen, die in solchen Sondergemeinschaften zum Glauben gefunden und dort die Taufe empfangen hatten, die Unzulänglichkeit ihrer von der Catholica getrennten Gemeinschaft erkannten und sich zur katholischen Ortskirche bekehrten. Dort erhob sich die Frage, wie man sie aufnehmen solle: als schon getaufte Christen, deren Gnadengaben durch die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zur Fülle zu führen sind – oder als Neubekehrte, denen die eine Kirche erst noch die Taufe spenden und ihnen so den Anfang des Christseins schenken muß?

Cyprian hielt es für ausgeschlossen, daß einer, der außerhalb der Catholica stand, den Heiligen Geist und die Gotteskindschaft empfangen haben könne. Ein solcher müsse getauft werden wie Juden oder Heiden, die zu Christus finden; denn derjenige, der einst in der Sondergemeinschaft einen taufähnlichen Ritus an dem Konvertiten vollzog, konnte, da außerhalb der Catholica stehend, nach Cyprians Überzeugung nicht vom Heiligen Geist erfüllt gewesen sein, er konnte den Heiligen Geist also nicht vermitteln und die lebenspendende, heilswirksame Taufe nicht erteilen. Was wie eine christliche Taufe ausgesehen haben mag, sei in Wirklichkeit nichts gewesen. Zu seinem eigenen Heil müsse der nur vermeintlich Getaufte über die Nichtigkeit des an ihm vollzogenen Geschehens aufgeklärt werden; er müsse die Taufe noch *von der Kirche* empfangen, um ins Gottesreich eingehen zu können.

Der römische Bischof Stefan protestierte. Er konnte es nicht für möglich halten,

daß Gott Menschen mit leeren Riten sich selber überlasse, die in gläubigem Vertrauen auf das Evangelium die heiligen Zeichen setzten. Auch Stefan war der Überzeugung, daß es verwerflich ist, wenn neben der Catholica noch Sondergemeinschaften von Christen bestehen. Trotzdem wagte er nicht, nach dem Grundsatz „alles oder nichts" zu behaupten, Gott, der überwältigende Menschenliebe und großes Erbarmen mit den Sündern hegt, schließe die Irrenden, welche die Wahrheit nicht in der rechten Weise erkannten, aus seiner Liebe aus und mache wegen ihrer Mängel keinen von ihnen der Gotteskindschaft teilhaftig. Gemäß römischer Überlieferung nahm Stefan die aus den Sondergemeinschaften Kommenden als schon getaufte Christen in die Catholica auf. Dies wurde zu seiner Zeit nur von einer Minderheit der Christen für richtig gehalten; die Mehrheit der Ortskirchen hielt Cyprians Auffassung für besser. Die Angelegenheit wurde damals aber nicht gesamtkirchlich gelöst, denn Bischof Cyprian starb bald als Martyrer, und sein Nachfolger insistierte nicht auf dem Streit.

Das Problem, ob die kanonischen Grenzen der Kirchengemeinschaft als eine Grenze für das Gnadenhandeln Gottes zu betrachten seien, ist bis in die Gegenwart offengeblieben. Die katholische Kirche ging nicht mehr hinter Bischof Stefan zurück, sondern ließ allezeit gelten, daß es in der nichtkatholischen Christenheit als „vestigia ecclesiae" (als Spuren des Kircheseins) eine echte Taufe gibt, wenn gemäß dem Stiftungswillen Christi und in der Absicht, zu tun, was die Kirche beim Taufen tut, der heilige Ritus vollzogen wird. Dennoch wurde den kanonischen Grenzen mit der Zeit mehr und mehr Bedeutung beigemessen. Einige Jahrhunderte lang und bis in die Tage Pius' XII. (1939–1958) war es sogar die allgemeine Position der katholischen Kirche, daß es nur eine einzige Kirche gebe und daß dies die mit dem römischen Papst geeinte katholische Kirche sei; daß infolgedessen alle anderen Gemeinschaften trotz ihrer Gnadengaben Sondergruppierungen seien und „draußen" stünden. Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht mehr gelehrt: „vera ecclesia Christi *est* ecclesia catholica" („die wahre Kirche Christi *ist* die katholische Kirche"), sondern: „vera ecclesia Christi *subsistit* in ecclesia catholica" („die wahre Kirche Christi ist in der katholischen Kirche *verwirklicht*"). Eine entsprechende Textverbesserung wurde durch Abstimmung in der Konzilsaula vorgenommen und macht deutlich, daß das Konzil die katholische Kirche zwar unzweideutig als die Kirche Christi bekennt, aber daraus nicht mehr folgert, daß keine von den sonstigen Gemeinschaften Kirche sein könne.

In der orthodoxen Kirche gibt es anerkannte Theologen, die offen aussprechen, daß sie nicht wüßten, ob nichtorthodoxe Christen getauft seien; manche von ihnen erklären diese sogar eindeutig für ungetauft[4]. Und um den Beitritt eines wichtigen Teils der heute im Ökumenischen Rat vertretenen Kirchen zu ermöglichen, mußte der Zentralausschuß des Ökumenischen Rats der Kirchen in der sogenannten Toronto-Erklärung vom Juli 1950 feststellen:

„Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sind der Meinung, daß die Frage nach dem Verhält-

nis anderer Kirchen zu der Heiligen Katholischen Kirche, die in den Glaubensbekenntnissen bekannt wird, eine Frage ist, über die ein gemeinsames Gespräch notwendig ist. Trotzdem folgt aus der Mitgliedschaft nicht, daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinne des Wortes ansehen muß. Im Ökumenischen Rat ist Raum sowohl für die Kirchen, die andere Kirchen als Kirchen im vollen und wahren Sinne des Wortes anerkennen, als auch für solche, die das nicht tun." [5]

## Wahrer Ökumenismus

Wir haben hingefunden zur eigentlichen Problematik des Ökumenismus: zur Frage nach dem Wesen jener geistlichen Wirklichkeit, auf welche die Christen einer Konfession, die sich als die Kirche Christi versteht, bei einer Gemeinschaft von Christen stoßen, mit denen sie keine Kirchengemeinschaft haben. Erfordert es ihr christliches Selbstverständnis, aus dem Fehlen der Kirchengemeinschaft den Schluß zu ziehen, daß jene Gemeinschaft nicht Kirche Christi sein kann? Oder legt das christliche Selbstverständnis die gegenteilige Auffassung nahe, daß ein Brükkenschlag geschehen müßte, weil trotz aller Unterschiedlichkeit des historisch Gewordenen auf beiden Seiten der Kirchenspaltung Gottes Gnadengaben die nämlichen sind? Wäre es richtiger, sich zu verhalten, wie es gemäß dem Galaterbrief Paulus und die „Säulen" in Jerusalem taten:

„Auch von den ‚Angesehenen' wurde mir nichts auferlegt. Im Gegenteil, sie sahen, daß mir das Evangelium für die Unbeschnittenen anvertraut ist wie dem Petrus für die Beschnittenen – denn Gott, der Petrus die Kraft zum Aposteldienst unter den Beschnittenen gegeben hat, gab sie mir zum Dienst unter den Heiden –, und sie erkannten die Gnade, die mir verliehen ist. Deshalb gaben Jakobus, Kephas und Johannes, die als die ‚Säulen' Ansehen genießen, mir und Barnabas die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft: Wir sollten zu den Heiden gehen, sie zu den Beschnittenen" (Gal 2,6–9).

Das Zweite Vatikanische Konzil stellte fest:

„In der einen und einzigen Kirche Gottes sind schon von den ersten Zeiten an Spaltungen entstanden, die der Apostel aufs schwerste tadelt und verurteilt; in den späteren Jahrhunderten aber sind ausgedehnte Verfeindungen entstanden, und es kam zur Trennung recht großer Gemeinschaften von der vollen Gemeinschaft der katholischen Kirche, oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten. Den Menschen jedoch, die jetzt in solchen Gemeinschaften geboren sind und in ihnen den Glauben an Christus erlangen, darf die Schuld der Trennung nicht zur Last gelegt werden." [6]

Wir supponieren heutzutage keine Böswilligkeit mehr, wenn wir bei anderen Christen je nach ihrer konfessionellen Zugehörigkeit in einem mehr oder minder großen Umfang auf uns Fremdartiges stoßen, bzw. manches von dem uns vertrauten Erbgut bei ihnen vermissen. Ist aber das, was uns ungewohnt ist, auch wenn es nicht aus bösem Willen erwuchs, objektiv gesehen nicht doch eine Verfälschung der Botschaft Christi? Haben die andersartigen Christen nicht doch zuviel aufgegeben bzw. zuwenig bewahrt von dem, was für die Wahrung des christlichen Selbstbewußtseins unerläßlich wäre? Haben jene Christen statt dessen vielleicht zuviel vom außerchristlichen Erbe ihrer Vorfahren einfließen lassen, so daß ihr kirchliches Leben letzten Endes und im Grunde genommen eine – sit venia verbi –

paganisierte Verformung des Christentums darstellt? Ist daher ihre Gemeinschaft – trotz der bei ihnen auffindbaren „vestigia ecclesiae" – nicht doch unwürdig, als Kirche im wahren und vollen Sinn des Wortes anerkannt zu werden?

Oder gilt, daß alles Andersartige bei ihnen nur daraus erwuchs, daß für das von den Aposteln überkommene Erbe wegen der Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse andere Ausdrucksformen gefunden wurden? Wäre es ein Zuwenig des Hineinwachsens in die Lebenssituation der betreffenden Gläubigen gewesen, wenn die Ausbildung der Sonderweise verhindert worden wäre oder wenn man um einer Aussöhnung der Kirchen willen ihr Zurücknehmen fordern wollte? Ist die Gemeinschaft dieser Gläubigen also eine gleichrangige, aber in andere historische Umstände hineingewachsene Schwesterkirche? Oder haben wir einen Fall vor uns, für den das Zweite Vatikanische Konzil den Ausdruck „kirchliche Gemeinschaft" einführte? Dieser Ausdruck, von dem das Konzil nicht aussagte, auf welche Gemeinschaften er zutrifft, ist eine Hilfsbezeichnung, die dann Verwendung finden kann, wenn zumindest nicht deutlich in Erscheinung tritt, daß alles, was das christliche Selbstverständnis fordert, gegeben ist, wenn aber daraus nicht im Geist Cyprians auf die Nichtigkeit von allem geschlossen werden darf.

In den christlichen Konfessionen stehen sich heute Gemeinschaften gegenüber, die in einer langen, von der Gnade Gottes getragenen Geschichte in verschiedene Kulturen hineingewachsen sind. Dürfen sich diese gegenseitig als Kirche anerkennen, ohne das christliche Selbstverständnis zu verletzen? Oder müssen sie, um letzteres zu wahren, einander abweisen? Wäre es nur ein Stolpern über die Andersartigkeit der geschichtlichen Erscheinungsformen und ein Übersehen der geistlichen Identität, die dahintersteht, wenn die Gemeinschaften sich nicht als Schwesterkirchen anerkennen? Oder wäre es indifferente Gleichgültigkeit gegenüber dem grundlegenden Erbe und Haschen nach einer ungebundenen sogenannten Freiheit, wenn die Gemeinschaften über ihre Unterschiedlichkeiten hinwegsehen?

Es darf nicht geschehen, daß wir in eine allgemeine Gleichgültigkeit, in einen Indifferentismus der Wahrheit gegenüber hineinschlittern und dafür „Ökumenismus" als frommes Etikett verwenden. Denn wahrer Ökumenismus kann nicht indifferent sein gegenüber der Treue zum Wort Gottes. Die Frage nach der Treue zum Wort Gottes aufzurollen und bei den verschiedenen christlichen Gemeinschaften immer wieder anzufragen, ob sie alles pflegen, was unabdingbar ist für das christliche Selbstverständnis, ist die Aufgabe der sogenannten Konservativen beim ökumenischen Dienst.

Es darf aber ebensowenig geschehen, daß wir uns um historischer Akzidentien willen, das heißt um Dinge willen, die von nur relativem Belang sind, voneinander fernhalten, wenn uns viel Größeres und Tieferes verbindet. Denn die Tatsache allein, daß andere anders sind, muß noch nicht bedeuten, daß sie das Evangelium verfälschen. Auch Paulus, der zu den Heiden ging, verhielt sich anders als Petrus, der bei den Juden blieb. Andersartigkeiten lassen ohne Zweifel Grenzlinien auf-

kommen. Aber die Grenzlinien sind auf ihre Gewichtigkeit hin zu befragen. Es ist nämlich keinesfalls sicher, daß hinter einer jeden Grenzlinie nur mehr Menschen leben, deren Weg wir um eines Zuviel oder um eines Zuwenig willen ablehnen müßten; es mag sehr wohl sein, daß wir auch dort auf Brüder und Schwestern stoßen, mit denen uns alles verbindet, was für das christliche Selbstbewußtsein wesentlich ist. Intransigenz, die wegen zweitrangiger Unterschiede die Brüderlichkeit abwürgt, ist eine ebenso große Verirrung wie die Indifferenz. Der Intransigenz entgegenzuwirken, ist die Aufgabe der sogenannten Progressiven beim ökumenischen Dienst.

Welches Kriterium ermöglicht das Urteil, ob der andersartigen getrennten Gruppe gegenüber eine ablehnende oder eine anerkennende Stellungnahme angemessen ist? Im Geist der Bergpredigt, die uns anrät: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet", sollten wir vielleicht ein solches Urteil von uns aus überhaupt nicht versuchen. Denn wenn wir urteilen wollten, verbliebe uns in den meisten Fällen keine andere Vorgehensweise als die, daß wir die Ausdrucksformen der anders gearteten Christen an den unseren messen. Denn woher sollten wir, falls wir aus unserer eigenen Einsicht zum Urteil kommen müßten, die Orientierung für die erforderlichen Unterscheidungen nehmen außer aus dem Empfinden, das sich in unserer eigenen Kirche durchgesetzt hat? Dürfen wir aber die Brüder und Schwestern, die in einer anderen Mentalität und in anderen Lebensverhältnissen verhaftet sind als wir, an dem messen, was sich für uns als geeignet erwies? Noch viel schlimmer: Da Paulus uns versichert, daß nur Stückwerk ist, was wir auf Erden erlangen können (vgl. 1 Kor 13,9–10), würden wir dann nicht sogar an Unzulänglichkeiten Maß nehmen, wenn wir die anderen nur nach ihrer Übereinstimmung mit unserer eigenen Unvollkommenheit befragten?

Wir sollten das Urteil dem Geist Gottes überlassen und Ausschau halten nach den Früchten des Geistes. Wo nämlich der Geist Gottes, welcher der Geist der Kirche ist, am Wirken ist und seine Früchte reifen läßt, dort ist die Kirche, denn: Extra ecclesiam nulla salus (außerhalb der Kirche gibt es kein Heil). Es wäre sicher ein ausgewogener Ökumenismus, wenn wir uns Gottes Urteil anschlössen. Wenn Gott bei einer christlichen Gemeinschaft die Treue zum Evangelium für hinreichend hält, so daß er *durch das vermittelnde Wirken dieser Gemeinschaft* deren Gläubige zu seinen Söhnen und Töchtern macht, sollten wir diese schlechterdings als Brüder und Schwestern respektieren, weil Gott sie annimmt. Denn was gäbe uns Kindern Gottes auch das Recht, uns abzugrenzen gegenüber anderen, die der Vater in derselben Art und Weise durch den Heiligen Geist und durch den Dienst von Gemeinschaften, welche „ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden müssen" [7], zu seinen Kindern macht?

Sollten wir uns nicht, statt uns sozusagen gegenseitig auf das Prokrustesbett zu legen und nur gelten lassen zu wollen, was wir selber kennen, viel lieber freuen,

daß das, was der Geist Gottes bei den anderen wirkt, bei uns aber vielleicht noch nicht in derselben Art und Weise gewirkt hat, mit eingebracht werden kann in die gemeinsame Scheune der einen Kirche, von der wir hoffen, daß wir sie bald erleben dürfen?

Finden wir zu dieser Haltung, dann haben wir einen geordneten Ökumenismus erlangt. Einen Ökumenismus, der die Gefährdungen des christlichen Selbstbewußtseins abwehrt, die aus übertriebenem Liberalismus oder aus übertriebener Enge kommen, der also eine rechte Abwehr der Irrtümer betreibt. Einen Ökumenismus, der zugleich die Andersartigkeit der anderen Kirchen bei gewahrter christlicher Selbstidentität anerkennt und gelten läßt. Dann dürfen wir die Frage, ob Ökumenismus dem christlichen Selbstbewußtsein entspreche, uneingeschränkt mit Ja beantworten.

## ANMERKUNGEN

[1] W. Nigg, Das Buch der Ketzer (Zürich [4]1962) 55.

[2] Dieser gemeinhin Augustinus zugeschriebene Spruch, der in bes. geglückter Weise das Verhältnis umschreibt, das zwischen Kirchen bestehen soll, wird von Johannes XXIII. in seiner Antrittsenzyklika „Ad Petri Cathedram" (AAS 51, 1959, 513) und vom Zweiten Vatikanischen Konzil zitiert (GS 92). Er stammt aber von dem lutherischen Theologen Petrus Meiderlin (1582–1651), der in seiner 1626 erschienenen Schrift „Paraenesis votiva pro pace Ecclesiae ad Theologos Augustanae Confessionis" schreibt: „Si nos servaremus in necessariis unitatem, in non necessariis libertatem, in utrisque caritatem, optimo certe essent res nostrae." S. dazu W. Seibel, „In necessariis unitas", in dieser Zschr. 170 (1961/62) 468–472.

[3] Unitatis Redintegratio (UR) 14, 15.

[4] Näheres über diese in der orthodoxen Kirche teils klar vertretene, teils entschieden bestrittene Auffassung bei Suttner, Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte, in: Anz. d. Österr. Ak. d. Wiss., philos.-hist. Klasse 127 (1990) 1–46.

[5] Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrsg. v. W. A. Visser't Hooft (Frankfurt 1983) 110.

[6] UR 3. [7] Ebd.

*Georg Hintzen – Peter Neuner*

# Eucharistiegemeinschaft für konfessionsverschiedene Ehen?

## I. Zum Vorschlag von Peter Neuner

Jeder, der die pastorale Situation in unserem Land kennt, weiß, daß die Trennung der Kirchen am schmerzlichsten in der Trennung am Tisch des Herrn erfahren wird und daß diese Erfahrung gerade für konfessionsverschiedene Ehepaare zu einer erheblichen Belastung führen, ja zu einer wahren geistlichen Not werden kann. Zu überlegen, wie zumindest für konfessionsverschiedene Ehepaare ein Mehr an Eucharistiegemeinschaft ermöglicht werden könne, ist daher nicht nur eine legitime, sondern auch eine dringliche Aufgabe katholischer Theologie. Dazu hat Peter Neuner in dieser Zeitschrift einen Vorschlag unterbreitet (211, 1993, 443–450), den er bereits 1989 vorgelegt hatte. Neuner versucht, seine Überlegungen in voller Treue zu den dogmatischen Grundsätzen der katholischen Kirche zu entwickeln. Daß dies der einzig erfolgversprechende Weg ist, der zu einer Erweiterung der restriktiven Regelungen des derzeitigen Kirchenrechts (CIC can. 844) führen könnte, weiß jeder, der die Wirklichkeit in der katholischen Kirche auch nur einigermaßen kennt. Gerade derjenige, der das Anliegen Neuners teilt, wird daher an einer sorgfältigen Überprüfung der dogmatischen Stichhaltigkeit der vorgetragenen Überlegungen interessiert sein.

Neuner geht vom sakramentalen Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils aus: Kirche ist Grund- oder Wurzelsakrament und verwirklicht sich als solches in allen ihren Vollzügen, vor allem aber im Vollzug der Sakramente. Nach katholischem Verständnis ist aber jede Ehe unter Getauften, also auch die konfessionsverschiedene Ehe, Sakrament, und „weil die Ehe Sakrament ist, verwirklicht sich in ihr Kirche". Darum bezeichnet das Konzil „Ehe und Familie als ‚Hauskirche' (LG 11), als die kleinste Zelle von Kirche". „Dieses Wort von der Ehe als Hauskirche ist einzig und allein abhängig von der Aussage, daß die Ehe Sakrament ist, es ist unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit der Ehepartner. Auch die konfessionsverschiedene Ehe ist Sakrament und darum Hauskirche. In der sakramental geschlossenen und gelebten Ehe verwirklicht sich Kirche, nicht Kirchenspaltung." Daraus folgt, „daß auch die konfessionsverschiedene Ehe Kirche verwirklicht", und das muß auch Konsequenzen für die Eucharistiegemeinschaft in konfessionsverschiedenen Ehen haben: „Diese Hauskirche verlangt nach der

Sichtbarmachung auch im Zeichen des Herrenmahls, denn ohne Eucharistie kann Kirche nicht sein. Durch eine christlich gelebte konfessionsverschiedene Ehe kommen beide Eheleute jeweils in eine geistliche Gemeinschaft mit der Kirche ihres Partners, die den Ausschluß vom Herrenmahl nicht mehr gerechtfertigt erscheinen läßt" (448).

Neuner weist darauf hin, daß die Öffnung der Eucharistiegemeinschaft für evangelische Christen, die mit einem katholischen Partner verheiratet sind, durchaus an Bedingungen zu knüpfen wäre: wenigstens implizite Zustimmung zum katholischen Glauben bezüglich der Eucharistie und deren Anerkennung als „stiftungsgemäß" sowie die rechte Disposition (was alles ja auch für katholische Christen gilt). Er geht auch darauf ein, daß seine von dezidiert katholischen Voraussetzungen ausgehende Argumentation (nicht notwendig auch deren Ergebnis) evangelischerseits als problematisch empfunden werden kann, und die Frage der wechselseitigen Zulassung bleibt ganz außer Betracht. Neuner möchte im Blick auf die Sakramentalität auch der konfessionsverschiedenen Ehe allein die Frage „der Kircheneinheit in ihrer Relevanz für die Eucharistiegemeinschaft" (449) bedenken. Nur diesen Gedanken gilt es daher im folgenden auf seine dogmatische Tragfähigkeit zu überprüfen.

Neuner argumentiert „ekklesiologisch" von der Kirche konstitutierenden und nicht nur unsichtbare, sondern auch sichtbare Einheit und Kirchengemeinschaft stiftenden Funktion der Sakramente her. Nun wird man aus katholischer Sicht gewiß nicht bestreiten, daß sich in einer sakramental geschlossenen und gelebten konfessionsverschiedenen Ehe – wie in jedem Sakrament – Kirche verwirklicht; aber die Frage ist doch, in welcher Weise und in welchem Maß hier Kirche verwirklicht und Einheit und Kirchengemeinschaft gestiftet werden.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Kirche „Sakrament", innere Gnaden- und äußere Zeichenwirklichkeit, unsichtbare und sichtbare Kirche zugleich. Entsprechend kann man die Einheit der Kirche grundsätzlich von der inneren Einheit der unsichtbaren Kirche und von der äußeren Einheit der sichtbaren Kirche her denken. Von der unsichtbaren Kirche her gedacht, müßten, bindet man die Eucharistiegemeinschaft an die Kirchengemeinschaft, alle zur Eucharistie zugelassen werden, die in der Gemeinschaft mit Gott stehen und in ihr auch untereinander verbunden sind: nicht nur alle Christen gleich welcher Konfession, sondern selbst alle Menschen guten Willens; denn auch sie gehören als solche, die das Heil erlangen (LG 16), zur Gemeinschaft der unsichtbaren Kirche. Dieser Ansatz führt in seiner logischen Konsequenz zur „unbegrenzt offenen Kommunion". Von der sichtbaren Kirche her gedacht, ist die Eucharistiegemeinschaft hingegen an die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche geknüpft, und so führt dieser Ansatz zur „geschlossenen Kommuniongemeinschaft".

Aus dem inneren Wesen der Eucharistie als dem sakramentalen Vollzug der Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander folgt zweifellos, daß die Zu-

gehörigkeit zur geistlichen Gemeinschaft der unsichtbaren Kirche als das entscheidende Kriterium für die Zulassung zur Eucharistie zu gelten hat. Aber nur Gott weiß, wer zur unsichtbaren Kirche gehört. Er allein kennt das Herz des Menschen, während wir auf die äußeren Zeichen angewiesen sind. Darum sind wir Menschen im Hinblick auf die Verifizierbarkeit der Kirchenzugehörigkeit notgedrungen auch auf die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche verwiesen. Wir präsumieren, daß das, was in äußeren Zeichen zutage tritt, der inneren Wirklichkeit entspricht, wohl wissend, daß dies nicht notwendig der Fall ist: Es gibt auch die „unwürdige Kommunion" (1 Kor 11,26–29). Aufgrund dieser unserer mangelnden „Herzenskenntnis" bindet die katholische Kirche – und nicht nur sie – die Eucharistiegemeinschaft primär an das vom Menschen verifizierbare Kriterium der Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche. Daß dieses Kriterium nicht allein ausschlaggebend sein darf, weiß freilich auch sie. Darum fordert sie die rechte Disposition des Empfängers (CIC can. 916) und kennt auch den Ausschluß von der Eucharistie in bestimmten Fällen (CIC can. 915).

Jede christlich gelebte Ehe – auch die konfessionsverschiedene Ehe – festigt und vertieft nicht nur die Gemeinschaft der Partner untereinander, sondern auch deren Gemeinschaft mit Gott. Durch sie wächst auch die geistliche Gemeinschaft in der unsichtbaren Kirche. Insofern ist Neuners Aussage, durch die christlich gelebte Ehe kämen die Eheleute, die in einer konfessionsverschiedenen Ehe leben, „in eine geistliche Gemeinschaft mit der Kirche ihres Partners", zumindest mißverständlich. Gewiß können konfessionsverschiedene Paare eine gefühls- und lebensmäßig bedingte Beziehung zu beiden Konfessionen entwickeln und sich in ihnen beheimatet fühlen, aber theologisch gesehen wächst dadurch nicht die sichtbare Gemeinschaft zwischen den unterschiedlichen Konfessionskirchen, der die Partner angehören, sondern allein die Gemeinschaft in der einen unsichtbaren Kirche, deren mehr oder weniger geglückter Ausdruck die sichtbaren Konfessionskirchen sind. „Geistliche Gemeinschaft" ist der geistlichen Innenseite, also der unsichtbaren Kirche, zugeordnet.

Andererseits wird in einer christlich gelebten Ehe die geistliche Gemeinschaft mit Gott und untereinander auch sichtbar. Sie ist kein rein inneres Geschehen, das sich überhaupt nicht in der empirischen Wirklichkeit manifestierte. Gerade als Sakrament ist die Ehe auch Zeichen, macht also auch Kirche sichtbar. Insofern ist jede christliche Ehe auch ein Element der Sichtbarkeit von Kirche, begründet also auch sichtbare Kirchengemeinschaft. Aus katholischer Sicht ist aber zu fragen, in welchem Maß die christliche Ehe sichtbare Kirche und Kirchengemeinschaft begründet.

Nach dem Konzil ist die „Kirche in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet", und das heißt: in ihrer Sichtbarkeit „verwirklicht in der katholischen Kirche", obwohl sich auch „außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit finden" (LG 8). Diese Konzilsaussage setzt voraus, daß es

Grade oder Abstufungen des sichtbaren Kircheseins gibt. Das Sakrament der Ehe gehört gewiß zu den auch sichtbare Kirche bildenden „Elementen der Heiligung"; aber reicht das Sakrament der Ehe für sich genommen aus, um Kirche in ihrer sichtbaren Vollgestalt zu verwirklichen und damit eine solche Kirchengemeinschaft zwischen den Ehepartnern zu begründen, die eine Eucharistiegemeinschaft rechtfertigt?

Für die Beantwortung dieser Frage sind die Ausführungen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die *Taufe* aufschlußreich. Auch die Taufe ist ja ein Sakrament, das Christen verschiedener Konfession untereinander verbindet, und darum nennt das Konzil sie ausdrücklich „ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind" (UR 22). Man könnte Neuners Argumentation genausogut auf die Taufe anwenden: Auch die in nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften gültig gespendete Taufe ist Sakrament. Wie in jedem Sakrament, so verwirklicht sich in jeder gültigen Taufe Kirche. Wo gültige Taufe ist, ist also auch Kirche, besteht somit auch eine Kirchengemeinschaft unter den Getauften, müßte also auch Eucharistiegemeinschaft möglich sein. Das Konzil sagt jedoch: „Wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Da es zwischen den nichtkatholischen und der katholischen Kirche sowohl in der Lehre und bisweilen auch in der Disziplin wie auch bezüglich der Struktur der Kirche Diskrepanzen verschiedener Art gibt, so stehen sicherlich nicht wenige Hindernisse der vollen kirchlichen Gemeinschaft entgegen" (UR 3). Und an anderer Stelle: „Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft" (UR 22).

Nach dem Konzil begründet die Taufe zwar eine „gewisse" Kirchengemeinschaft, aber diese ist „nicht vollkommen", weil ihr „Diskrepanzen verschiedener Art in der Lehre, in der Disziplin wie auch bezüglich der Struktur der Kirche" entgegenstehen. Volle Kirchengemeinschaft erfordert – über den Empfang der Taufe hinaus – „das vollständige Bekenntnis des Glaubens" – worunter das Konzil doch wohl das Bekenntnis des vollen katholischen Glaubens versteht – sowie die „völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat" – worunter das Konzil gewiß die Zugehörigkeit zur sichtbaren katholischen Kirche versteht. An diese drei Bedingungen – Taufe, Bekenntnis des vollen katholischen Glaubens, Zugehörigkeit zur sichtbaren katholischen Kirche – bindet das Konzil die Eucharistiegemeinschaft, die „schließlich" aus all dem folgt. Eucharistiegemeinschaft ist an die volle Kirchengemeinschaft gebunden!

Was von der Taufe gilt, gilt aber auch von der Ehe. Obwohl die Ehe unter Getauften ein Sakrament ist – auch die konfessionsverschiedene Ehe –, obwohl sich in den Sakramenten Kirche verwirklicht, durch das Sakrament der Ehe allein wird zwischen konfessionsverschiedenen Ehepartnern ebensowenig volle Kirchengemeinschaft begründet wie durch die Taufe allein. Begründet aber die konfessionsverschiedene Ehe keine volle Kirchengemeinschaft, dann kann sie auch keine Eucharistiegemeinschaft legitimieren. Weder die Taufe noch die Ehe verwirklichen für sich genommen schon Kirche in ihrer sichtbaren Vollgestalt; „das vollständige Bekenntnis des Glaubens" und „die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat", gehören notwendig dazu. Wie die Taufe so ist auch die sakramentale Ehe „nur ein Anfang und Ausgangspunkt" der sichtbaren Vewirklichung von Kirche und der (vollen) Kirchengemeinschaft.

Neuner beruft sich für seine These, daß sich in der sakramentalen Ehe Kirche und Kirchengemeinschaft verwirklichen, auch darauf, daß das Konzil die Ehe als „Hauskirche" bezeichnet. Eine genaue Lektüre des einschlägigen Textes LG 11 zeigt jedoch, daß das Konzil in übertragener Redeweise spricht. Das Konzil spricht nicht einfach von der Hauskirche, sondern von „einer Art Hauskirche" („velut ecclesia domestica"). Das Wort von der Hauskirche beruht auf einem Vergleich. Das Konzil vergleicht die Ehe mit der Kirche: Wie die Kirche zur Verkündigung des Glaubens berufen ist, so „sollen die Eltern durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein" (LG 11). Das Tertium comparationis, auf dem die Ähnlichkeit oder Vergleichbarkeit zwischen Ehe und Kirche beruht, ist demnach die Verkündigung des Glaubens. Von ihrem Verkündigungsauftrag her bezeichnet das Konzil also die Ehe als eine Art Hauskirche, nicht aufgrund der Aussage, daß die Ehe Sakrament ist.

Hängt aber der Charakter der Ehe als eine Art Hauskirche gerade an ihrem Verkündigungsauftrag, dann stellt sich freilich die Frage, ob und in welcher Weise die konfessionsverschiedene Ehe eine Art Hauskirche sein könne. Kann denn die konfessionsverschiedene Ehe nicht nur gebrochen Hauskirche sein, weil hier wegen der fehlenden Einheit im Glauben der Auftrag zur Weitergabe des Glaubens – prinzipiell, nicht im Einzelfall – schwerer zu erfüllen ist als in einer rein katholischen Ehe? Versteht man die Bezeichnung Hauskirche im Sinn des Konzils, dann wird man schwerlich sagen können, das Wort von der Hauskirche sei unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit der Ehepartner. Das Wort von der Hauskirche rechtfertigt darum, im Sinn des Konzils verstanden, nicht den Satz: In der konfessionsverschiedenen Ehe verwirklicht sich Kirche, nicht Kirchenspaltung. Wegen der fehlenden Einheit im Glauben, die sich gerade in der Zugehörigkeit der Ehepartner zu verschiedenen Konfessionen und ihrem unterschiedlichen Glaubensbekenntnis manifestiert, ist die Kirchenspaltung in der konfessionsverschiedenen Ehe nicht überwunden.

Entscheidend aber ist dies: Man darf von der metaphorischen Redeweise des

Konzils, die Kirche sei eine Art Hauskirche, nicht einfach zu der eigentlich ekklesiologischen Aussage übergehen, die konfessionsverschiedene Ehe sei Kirche. Hauskirche ist keine eigentlich ekklesiologische Kategorie wie zum Beispiel Ortskirche. Aus dem Bildwort von der Hauskirche kann darum nicht einfach abgeleitet werden, was sich aus einer eigentlich ekklesiologischen Aussage über die Kirche ableiten läßt. Wer diesen Unterschied in der Redeweise nicht beachtet, begeht den Denkfehler, den die klassische Logik „metabasis eis allo genos" nennt.

Daß von der Sakramentalität der Ehe her kein gangbarer Weg zur Rechtfertigung eines Mehr an Eucharistiegemeinschaft in konfessionsverschiedenen Ehen führt, wird auch deutlich, wenn man Neuners Argumentation in ihren Konsequenzen zu Ende denkt. Wenn aus katholischer Sicht jede Ehe unter Getauften ein Sakrament ist, dann ist doch auch die Ehe zwischen zwei getauften evangelischen Christen ein Sakrament. Muß dann aber für sie nicht konsequenterweise dasselbe gelten, was für die konfessionsverschiedene Ehe gilt? Realisiert nicht auch die Ehe unter getauften evangelischen Christen Kirche, wenn das Wort von der Hauskirche allein von der Aussage abhängig ist, daß die Ehe Sakrament ist? Verwirklicht also nicht auch die rein evangelische Ehe als Sakrament „Hauskirche", ja Kirche? Stehen dann aber nicht auch die in einer – aus katholischer Sicht – sakramentalen Ehe lebenden evangelischen Christen in einer solchen Kirchengemeinschaft mit der katholischen Kirche, daß ihnen der Empfang der Kommunion in der katholischen Kirche nicht verwehrt werden dürfte, wenn er den evangelischen Ehepartnern katholischer Christen aufgrund der Sakramentalität der Ehe gewährt werden darf? Das Nachsehen hätten die unverheirateten evangelischen Christen. Verheiratete evangelische Christen dürften zum Empfang der Kommunion in der katholischen Kirche zugelassen werden, unverheiratete aber nicht. Würde man aber das Argument von dem Kirchengemeinschaft begründenden Charakter der sakramentalen Ehe allein für die konfessionsverschiedene Ehe in Anspruch nehmen, dann wäre die vorgetragene Überlegung selbst unter ökumenischem Gesichtspunkt problematisch, weil der Eindruck entstehen könnte, die katholische Kirche vereinnahme durch diese Argumentation die evangelischen Ehepartner in konfessionsverschiedenen Ehen gleichsam unter der Hand für sich.

Aus all dem folgt: Von der Lehre, daß die Ehe unter Getauften Sakrament ist, führt kein Weg zur Ermöglichung eines Mehr an Eucharistiegemeinschaft für konfessionsverschiedene Ehepaare, der den dogmatischen Grundsätzen der katholischen Kirche entspricht. Das Zweite Vatikanische Konzil nennt zwei Prinzipien, die für die Regelung der Gottesdienstgemeinschaft, der Communicatio in sacris, maßgeblich sind: die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade (UR 8). Das erste Prinzip ist ein dogmatisches Prinzip, das sich aus dem inneren Zusammenhang von Eucharistie-, Kirchen- und Glaubensgemeinschaft ergibt. Eucharistiegemeinschaft setzt Gemeinschaft in der sichtbaren einen Kirche und in dem Bekenntnis des einen Glaubens voraus. Von diesem Prinzip her

verbietet sich eine Eucharistiegemeinschaft zwischen Angehörigen verschiedener Konfessionen und Glaubensbekenntnisse. Das zweite Prinzip ist ein pastorales Prinzip. Es richtet den Blick nicht auf das, was unter dogmatischem Gesichtspunkt geboten ist, sondern – gemäß dem Grundsatz „salus animarum suprema lex" – auf das, was dem Heil des einzelnen Gläubigen in seiner konkreten und einmaligen Situation dient. Nur unter diesem Gesichtspunkt lassen sich „aus der Sorge um die Gnade" (UR 8) Ausnahmen rechtfertigen. Die gesamte Ausnahmeregelung, die das derzeitige Kirchenrecht kennt, beruht auf diesem pastoralen Prinzip.

Das zeigt, daß eine Erweiterung der kirchenrechtlich erlaubten Ausnahmen auf konfessionsverschiedene Ehepaare argumentativ nicht „ekklesiologisch" von der Einheit der Kirche, sondern nur „pastoral" von den Mitteln der Gnade her erreicht werden kann. Vielleicht könnte auf diesem Wege aus UR 8 auch für konfessionsverschiedene Ehepaare noch mehr herausgeholt werden, als das derzeitige Kirchenrecht gestattet. (Siehe dazu meinen Vorschlag: Gratia procuranda quandoque commendat. Überlegungen zur Zulassung evangelischer Partner konfessionsverschiedener Ehen zur katholischen Eucharistie, in: Cath 41, 1987, 270–286.) Die vorgetragene Kritik richtet sich nicht gegen das Anliegen Neuners, für konfessionsverschiedene Ehepaare ein Mehr an Eucharistiegemeinschaft zu ermöglichen, sondern allein gegen die zu diesem Zweck vorgetragene Argumentation. Denn nur eine Argumentation, die wirklich den Grundsätzen der katholischen Kirche entspricht und in der Logik der Konzilsaussagen liegt, bietet eine reale Chance zur Änderung des derzeitigen katholischen Kirchenrechts. *Georg Hintzen*

## II. Rückfragen an Georg Hintzen

Die Anfrage von Georg Hintzen gibt mir die Gelegenheit, mein Anliegen nochmals zu verdeutlichen und es gegen Mißverständnisse abzusichern. Eine kontroverse Diskussion kann dazu dienen, die Situation der vergangenen Jahre zu überwinden, wo die Theologie zum Problem „Interkommunion" wenig Neues anzubieten hatte, das kirchliche Amt vorwiegend Verbote aufstellte und die Basis ihre Entscheidungen weithin unabhängig von beiden traf und sich von ihnen im Stich gelassen fühlte.

Zum Dialog gehören unterschiedliche Standpunkte. Dabei möchte ich nicht auf die von Hintzen befürchteten praktischen Konsequenzen eingehen, auch nicht auf seine nach meiner Überzeugung unzutreffende Interpretation des Terminus „Hauskirche" in LG 11, sondern mich auf seinen zentralen Kritikpunkt konzentrieren, eine sakramentale Ehe könne nur eine unvollkommene Einheit begründen, die für sich, ebenso wie die Taufe, für eine Gemeinschaft im Herrenmahl nicht hinreiche. Bedingung für diese seien zufolge des Konzils vielmehr „das vollständige Bekenntnis des Glaubens" und „die völlige Eingliederung in die Heilsveranstal-

tung, wie Christus sie gewollt hat" (UR 22). Dieser Text greift auf die Bellarminsche Definition von Kirche zurück, der zufolge Kirchengliedschaft durch das Bekenntnis des gleichen Glaubens, die Gemeinschaft der gleichen Sakramente und die Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie konstituiert wird. Wer eines dieser drei „vinculi" nicht erfüllt, ist nicht Glied der Kirche, wie der Ungläubige, der Häretiker, der Schismatiker, der Katechumene und der Exkommunizierte und kann darum auch nicht die Rechte eines Kirchenglieds, insbesondere das des Sakramentenempfangs, wahrnehmen. Weil die Frage der Kirchengliedschaft ausschließlich nach diesen äußeren und für jedermann eindeutig erkennbaren Kriterien beurteilt wird, nicht aber danach, ob jemand „schlecht, verbrecherisch oder gottlos ist", nicht anhand von inneren „Tugenden wie Glaube, Hoffnung und Liebe", darum ist die Kirche sichtbar wie „das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig" (R. Bellarmin, Controversiae generales: De conciliis III c 2).

Diese überkommene Konzeption von Kirche wurde im Konzil nun aber kontrapunktiert durch die aus der frühen Christenheit überkommene und nun wieder fruchtbar gemachte Vorstellung von der Sakramentalität der Kirche, die bei Hintzen in ihren Konsequenzen offensichtlich unterschätzt wird. Ihr zufolge gründet Kirche primär in der Feier der Sakramente und entläßt die Sakramente aus sich. Die Lehre von der Sakramentalität soll Sichtbares und Unsichtbares, äußere Gestalt und inneren Gnadengehalt zusammenbinden: Im sichtbaren sakramentalen Zeichen wird unsichtbare Gnade verleiblicht und konkret erfahrbar, die sichtbare Kirche ist als Realsymbol Zeichen und Werkzeug für die Vereinigung der Menschheit mit Gott und untereinander, für Glaube, Hoffnung und Liebe.

Diese beiden Ekklesiologien stehen im Konzil nebeneinander, und ihre Zuordnung ging nicht ohne Spannungen vor sich. So haben einige Bischöfe aus dem konservativen Lager die Vorstellung von der Sakramentalität der Kirche zurückgewiesen; sie sahen darin eine Annäherung an die Lehre von der unsichtbaren Kirche. Dennoch konnte sich diese Konzeption durchsetzen, und sie spielt in den Texten des Zweiten Vatikanums eine sehr gewichtige Rolle. Noch bevor die Kirchenkonstitution die Kirche als hierarchische Gemeinschaft darstellt, zeichnet sie diese als Mysterium, als Sakrament.

Diese Sicht erlaubte es dem Konzil, Kirche überall zu entdecken, wo die Sakramente gefeiert werden, und damit deren schlechthinnige Identifizierung mit der römisch-katholischen Kirche aufzugeben („subsistit in" anstelle von „est" LG 8); sie öffnete den Blick auf kirchliche Wirklichkeit außerhalb ihrer Grenzen und auf die „vielfältigen Elemente der Heiligung und der Wahrheit" bei denen, die nun als „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften" bezeichnet und als „Mittel des Heils" gewürdigt wurden. Sie machte es möglich, Grade von Kirchenzugehörigkeit anzuerkennen und eine partielle Eucharistiegemeinschaft auch dann zu eröffnen, wenn die in UR 22 genannten Bedingungen noch keineswegs voll erfüllt sind. So strebte das Konzil eine gewisse Gemeinschaft im Herrenmahl mit den orthodoxen

Kirchen an, weil diese „wahre Sakramente besitzen" (UR 15), obwohl sie weder in voller Glaubensgemeinschaft noch in hierarchischer Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen.

Damit hat man nicht aus pastoralen Notwendigkeiten eine Eucharistiegemeinschaft ohne Kirchengemeinschaft propagiert; eine solche würde jeder kirchlichen Tradition widersprechen. Vielmehr wurde aus dem Vorhandensein gültiger Sakramente auf die Existenz von Kirche geschlossen; anhand dieses Kriteriums wurde der kirchliche Status der Ostkirchen ebenso wie der der westlichen „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" beurteilt. Die Frage der Sakramentalität ist also keineswegs nur eine Vorstufe, wie Hintzen in isolierter Interpretation von UR 22 meint, sondern sehr wohl von ekklesialer Qualität. Dabei ist die sakramental begründete Wirklichkeit Kirche darauf hingeordnet, in voller Glaubens- und Gehorsamsgemeinschaft sichtbar zu werden; aber selbst wo diese noch nicht erfüllt ist, kann bereits eine wahre (wenn auch noch nicht volle) Gemeinschaft bestehen, die, wie die angestrebte Öffnung zur Orthodoxie beweist, eine Sakramentengemeinschaft legitimieren kann.

Dabei ist natürlich auch zu fragen, wie dieses „voll" in LG 22 richtig zu verstehen ist. Es kann angesichts der Lehre von der „hierarchia veritatum" wohl nicht quantitativ gemeint sein und etwa eine unterschiedslose Zustimmung zu allen 2865 Artikeln des neuen Katechismus verlangen. Wie viele von ihnen muß man explizit und zutreffend kennen, um volle Glaubensgemeinschaft attestiert zu bekommen? Kann man diese volle Gemeinschaft eigentlich innerkatholisch voraussetzen? Was bedeutet es theologisch, daß das Herrenmahl von einer Kirche gefeiert wird, die von der Sünde tangiert ist, und darum ihre Einheit mit Gott und untereinander keineswegs voll verwirklicht? Was folgt aus der Tatsache, daß im Gegensatz zur Orthodoxie nichtgefirmte Jugendliche, die noch nicht die volle Initiation in die Kirche empfangen haben, zur Kommunion zugelassen werden?

Georg Hintzen würdigt mein Anliegen, möchte ihm allerdings nur auf pastoralem Weg („Teilnahme an den Mitteln der Gnade"), nicht aber mittels dogmatischer Argumentation begegnen. Die Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die er dabei vornimmt, scheint mir mit den Aussagen des Konzils allerdings kaum vereinbar. Im Rahmen der unsichtbaren Kirche müßten nach seiner Meinung alle Menschen guten Willens zu einer unbegrenzt offenen Kommunion zugelassen werden; in der sichtbaren aber sind die genannten Kriterien anzuwenden, die zur geschlossenen Kommunion führen. Diese beiden Kirchen scheinen bei Hintzen kaum etwas miteinander zu tun zu haben. Die sichtbare Kirche wird damit in der Konsequenz zu einem ungeistlichen und willkürlichen Rechtsgebilde, von dessen Satzungen man aus „pastoralen Gründen" offensichtlich fast beliebig dispensieren kann. Wie anders läßt sich sonst die Entgegensetzung von Pastoral und Dogmatik erklären? Im Gegensatz dazu hat das Konzil mittels des sakramentalen Denkens sichtbare und unsichtbare Kirche einander zugeordnet.

Darum bin ich überzeugt, daß pastorale Lösungen sich auch dogmatisch begründen lassen müssen, denn von der Wahrheit und vom göttlichen Gebot kann die Kirche nicht dispensieren. Die pastoralen Regelungen des Konzils und der ökumenischen Direktorien sind die Konsequenzen dogmatischer Prinzipien, nicht deren stillschweigende Außerkraftsetzung in bestimmten Fällen, in denen man sie nicht anwenden will oder durchsetzen kann. Mein Vorschlag soll dazu dienen, eine verantwortete Pastoral zu ermöglichen und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade mit gutem Gewissen dort zu eröffnen, wo sie dogmatisch vertretbar ist.

Was mich, unabhängig von Hintzens Rückfrage, in der Diskussion um die Eucharistiegemeinschaft beunruhigt, ist die Tatsache, daß oft so argumentiert wird, als sei die Eucharistiefeier trotz der Kirchentrennung selbstverständlich und richtig, alle, die sie überwinden wollen, müßten dagegen eine theologisch wasserdichte und unangreifbare Beweiskette vorlegen. Der Grundfehler liegt aber im Wesenswiderspruch zwischen Eucharistie und Kirchenspaltung, und innerhalb dieses Widersinns kann es keine „richtige" Lösung geben. Das betrifft auch die kirchenoffiziellen Regelungen, selbst wenn wir uns an sie gewöhnt haben und sie weithin beinahe für legitim erachten. Die theologische Widersprüchlichkeit des Ist-Zustands müßte aber den Ausgangspunkt der Diskussion bilden. In einer Artikelreihe in der Zeitschrift Publik hat Karl Lehmann 1970 die These aufgestellt: „Die Spaltung der Kirche Jesu Christi ist theologisch ein größeres Ärgernis, als Versuche einer vielleicht ungeduldigen Antizipation der Einheit der Kirche durch ‚Interkommunion'" (Die Wurzel der Trennung – die Chance ihrer Heilung, in: Publik Nr. 47, 20. 11. 1970, 23). Und Walter Kasper empfand sogar gelegentliche Feiern einer offenen Kommunion als weniger bedenklich als die bestehenden Verbote: „Die eigentliche Irregularität sind nicht solche offenen Kommunionfeiern, sondern die Spaltung und gegenseitige Exkommunikation der Kirchen. Die nicht positiv genug zu würdigende Funktion einzelner Gruppen, welche hier vorpreschen, ist es, daß sie den Kirchen den Skandal ihrer Trennung im Sakrament der Einheit immer wieder vor Augen führen und dafür sorgen, daß wir uns nicht bequem mit dem Status quo abfinden" (Skandal einer Trennung, in: Publik Nr. 45, 6. 11. 1970, 23). Der derzeitige Zustand bedürfte der Rechtfertigung, mehr als die Bemühungen um seine Überwindung. *Peter Neuner*

*Karl-Heinz Weger SJ*

# Strukturen gegenwärtiger Gottesaufweise

Das Erste Vatikanische Konzil hat die Beweisbarkeit der Existenz Gottes aufgrund der Hochschätzung der menschlichen Vernunft erklärt[1]. Zwar hat das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Lehrentscheid über die göttliche Offenbarung im ersten Kapitel die Aussagen des Ersten Vatikanums praktisch unverändert übernommen, dennoch aber durch die Erklärung der übernatürlichen Heilsmöglichkeit auch der Nichtchristen eine neue Situation geschaffen[2]. Denn die in der Neuscholastik unvermeidbare Alternative, der (über einen längeren Zeitraum) nicht an Gott glaubende Mensch könne nur entweder dumm bzw. unwillig sein oder aber böswillig-schuldhaft, verliert nun ihre Ausschließlichkeit. Man kann auch Atheist sein und dennoch das übernatürliche Heil erlangen, sofern nur die in den entsprechenden Dokumenten angeführten Bedingungen erfüllt sind. Allerdings dürften die Aussagen über die Heilsmöglichkeit auch der Nichtchristen nicht im direkten Zusammenhang mit der Gottesfrage getroffen worden sein. Bezeichnenderweise fehlt sogar jede Stellungnahme zu dem auch in den 60er Jahren sicher nicht unbekannten Phänomen des modernen Agnostizismus.

## Die neue Ausgangssituation

Das Zweite Vatikanische Konzil hat nur auf die ohnehin gegebene veränderte Lage reagiert. Die traditionelle Beweisführung für die Existenz Gottes konnte in den üblichen Versionen nicht mehr aufrechterhalten werden. Einige Gründe für diese neue Situation seien genannt.

Zum einen war das Ende der Neuscholastik, die an einer logisch zwingenden Beweisführung für die Existenz Gottes festhielt und dafür verschiedene „Beweismodelle" anzubieten wußte, entweder schon eingetreten oder absehbar. So legt Bernard Lonergan in seinem 1968 erschienenen Aufsatz „Natural Knowledge of God" Wert auf die Feststellung, daß das Erlangen-Können einer sicheren Erkenntnis Gottes mit dem Licht der natürlichen menschlichen Vernunft eben nur ein Können, keineswegs aber ein Müssen impliziert. Und Karl Rahner urteilt schon vor dem Zweiten Vatikanum, daß die Einzelartikulationen philosophischer Gottesaufweise, die in der abendländischen Philosophie seit Anaxagoras und Platon unternommen wurden, in der Neuscholastik mit wenig Klarheit in metaphysische, physische und moralische Gottesbeweise unterteilt wurden, wobei nicht beachtet

wird, daß ihr Ziel, „das nicht und nie im Zwang zur Anerkennung Gottes bestehen kann", nur insoweit erreicht wird, daß sie die transzendentale Grunderfahrung des Menschen reflektieren. Der Versuch, aus der Gettowelt eines rein binnenkirchlich-theologischen Denkens auszubrechen und das „Aggiornamento" zu schaffen, war in dieser Zeit zwingend gefordert.

Das Ende der Neuscholastik hat auch tiefer reichende Wurzeln. Im westlichen Kulturkeis (nur über diesen soll hier geschrieben werden) tritt nun, nach dem Ende der eigentlichen Aufklärungszeit mit ihrem wissenschafts- und fortschrittsgläubigen Gebaren, eine Ernüchterung ein. Auf der einen Seite wird man gegenüber dem Fortschritt der Wissenschaften in deren immer unübersichtlicher werdenden Einzeldisziplinen mißtrauischer. Natürlich wünscht man sich den Fortschritt der Wissenschaft und die sich daraus ergebenden Vorteile. Er wird jedoch von Skepsis begleitet, da fast jede neue wissenschaftliche Errungenschaft auch negative Wirkungen haben kann. So baut man auf die exakten Wissenschaften, hegt andererseits ihnen gegenüber aber auch Vorbehalte. Geisteswissenschaftlichen Disziplinen, die sich einer „nachprüfbaren Kontrolle" entziehen, bringt man jedoch nach wie vor einen noch größeren Vorbehalt entgegen.

Ein Erbstück der Aufklärungszeit ist jedoch geblieben. Die Argumente der Atheisten und Agnostiker gegen die Existenz Gottes sind bis zum „Durchschnittsmenschen" durchgesickert, der sich ja ansonsten nicht sonderlich für Metaphysik interessiert. Wenn wahrscheinlich auch wenig reflektiert, so „weiß" der durchschnittliche Bürger westlicher Demokratien, daß es gegen die Existenz Gottes Argumente gibt; das Theodizeeproblem mag ihn dabei noch am persönlichsten berühren. Damit ist Gott nicht mehr, wie in früheren Zeiten, die fraglose Mitgift des Menschen. Die Soziologie spricht in diesem Zusammenhang von der fehlenden sozialen „Plausibilitätsstruktur". In einer pluralistischen Gesellschaft ist das gesellschaftliche Nicht-mehr-Eingebundensein in eine einzige Weltanschauung zwar selbstverständlich, fördert beim Gottesglauben zwangsläufig den Zweifel.

Eng mit dieser Feststellung ist ein Wandel im Begriff und in der Vorstellung eines „Beweises" verbunden. Während heute die Poppersche Hypothesentheorie mit allen Konsequenzen, wie dem Streben nach Falsifizierbarkeit, in den Wissenschaften mehr und mehr Eingang gefunden hat und man höchstens noch der Mathematik einen Beweis im strengen Sinn des Wortes zutraut, ist nach Meinung des Durchschnittsmenschen ein „Beweis" nur im Bereich der exakten Wissenschaften möglich, nicht aber in bezug auf Metaphysik und damit auch nicht in bezug auf die Frage nach der Existenz Gottes. Diesem Mißtrauen gegenüber der Wahrheitsfindung in metaphysischen Fragen liegt allerdings gleichfalls ein Stück Aufklärungsgeschichte zugrunde. Denn die Aufklärungszeit hat durch ihre Überbetonung der Rationalität den weiten menschlichen Bereich der Gefühle und Emotionen ausgeklammert; „Erfahrungen" mußten einer strengen rationalen Kontrolle unterworfen werden. Dies führt zu einem „Hunger nach Erfahrung", in dem sich

der ganze Mensch, und nicht nur seine Vernunft, gefordert sieht. Dieser Hunger nach Erfahrung, der nicht zuletzt in vielen Sekten sein Unwesen treibt, will erleben, erfahren, sich ganz einbringen und auf keinen Fall nur etwas von außen Andoktriniertes lernen, was in der Erfahrung nicht verifizierbar ist.

Schließlich sei noch an das erinnert, was die Soziologie die „Segmentierung" unserer Lebensbereiche nennt. Damit ist die Einteilung des Lebens in Segmente gemeint, die nichts mehr oder nur wenig miteinander zu tun haben. Arbeitswelt und Freizeit, Erholung oder Weltanschauung berühren sich nur mehr peripher, überspitzt ließe sich sagen: Das eine hat mit dem anderen nichts mehr zu tun. Die Weltanschauung ist am Arbeitsplatz normalerweise nicht gefragt; die Freizeit ist gleichfalls weltanschauungsfrei usw. Um die Bedeutung dieses Einschnitts in das normale Leben eines Menschen von heute zu erkennen, muß man sich nur gedanklich in die Agrarwelt oder, noch deutlicher, in länger vergangene Zeit zurückversetzen. In dieser Zeit waren bestimmte, zumindest die herausragenden Ereignisse „überdeterminiert", konkret: Eine Jagd etwa diente nicht nur der Lebenserhaltung, sie war auch und gleichzeitig ein gesellschaftliches, festliches und religiöses Ereignis. Die heutige Segmentierung hat zur Folge, daß gerade auch der weltanschaulich-religiöse Bereich unseres Lebens den als solchen bewußt gelebten religiösen Vollzügen vorbehalten bleibt. Religion ist „Privatsache", das heißt zurückgedrängt in den privaten Bereich ausdrücklich religiösen Denkens oder Handelns. Die „Entzauberung" der Natur spielt eine zusätzliche Rolle.

## Appell statt Beweis

Es fällt zunächst auf, daß in der neueren Theologie nicht mehr von Gottesbeweisen gesprochen wird, sondern von Appellen an die menschliche Erfahrung. Unumwunden wird eingeräumt, daß es einen logisch zwingenden Beweis für die Existenz Gottes nicht gibt (so wenig wie einen Beweis für die Nichtexistenz Gottes).

*Karl Rahners* oft zitierte Worte seien hier nochmals genannt: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann."[3] Für K. Rahner ist seine transzendentale Erfahrung (oder aus theologischer Sicht: das übernatürliche Existential bzw. die transzendentale Offenbarung) zwar ein „hochtrabend klingendes Wort", aber der Mensch ist nun einmal ein Wesen der Transzendenz, und die transzendentale Erfahrung ist jedem Menschen unausweichlich gegeben als die bleibende Bedingung der Möglichkeit geistiger Vollzüge. Dabei muß freilich bedacht werden, daß es keine reine trans-

transzendentale Erfahrung gibt, sondern daß transzendentale Erfahrung immer nur im Umgang mit den „Gegenständen" unserer Welt gemacht wird.

Um die transzendentale Erfahrung aus dem Stadium des Bewußtseins ins Stadium des Gewußtseins zu bringen, bedarf es der Reflexion. Da nun aber die Erfahrung einer Bedingung der Möglichkeit nicht durch rationales Kalkül reflektiert und so gewußt werden kann (Rahner: wie ein Kausalschluß vom Ei auf das Huhn, vom Blitz auf den Donner, von der Welt auf einen Urheber), ist einerseits eine Falschinterpretation dieser Erfahrung möglich, andererseits aber – und dies ist hier von besonderer Wichtigkeit – können alle Hinführungen zur Reflexion immer nur Hinweise, Einladung und Appell sein, diese Erfahrung einigermaßen richtig zu interpretieren, sie überhaupt vorzulassen und nicht zu verdrängen. Erfahrung ist nie das Produkt nur logischer Schlußfolgerung[4].

*Bernhard Welte* hat vor allem in seinen letzten Lebensjahren deutlich das Nichts als reale Möglichkeit für den Menschen nach dessen Tod dargestellt. Dies verdient ausdrückliche Würdigung, trifft Welte doch damit die selbst unter Christen anzutreffenden Zweifel bezüglich eines Weiterlebens nach dem Tod. Geht man jedoch erst einmal diesen Weg des „nichtenden Nichts", wie Welte dies nennt, als reale Denkmöglichkeit, dann bleiben wiederum nur Hinweise und Appelle an eine andere Erfahrung des Nichts, denn der dunkle Schein des Nichts *erscheint*. Diese andere Erfahrung (deren Wie des Zustandekommens hier noch nicht zur Diskussion steht) vergleicht Welte anschaulich mit dem Eintreten in einen dunklen Raum: Man weiß zunächst nicht, ob in diesem Raum etwas oder nichts ist.

Für Welte ist ebenfalls klar, daß man der Erfahrung des Nichts ausweichen kann (er nennt es das Gewöhnliche), daß das „positive" Nichts als die jähe und leise Wendung zur Gottheit nicht andemonstriert oder bewiesen werden und erst recht nicht durch zweckrationales Verfahren hergestellt werden kann. Man ist auf Zeugen angewiesen, die aufmerksam machen. Die Schritte jedoch zur Erfahrung des göttlich erscheinenden Nichts muß jeder Mensch selbst vollziehen. Diese Aussagen sprechen für sich und belegen das zu Zeigende hinreichend: Keine (rationalen) Beweise für die Existenz Gottes, sondern Hinweise, Appelle[5].

Auch für *Hans Küng* hat der Gottesaufweis nie den Charakter eines Beweises. Der Tübinger Theologe führt in seine Überlegungen die Begriffe „äußere" und „innere" Rationalität ein, wodurch in erster Linie die Zurückweisung eines logisch zwingenden Gottesbeweises anvisiert wird. Da normalerweise in der Philosophie Rationalität nicht unterschieden wird, mußten diese Begriffe vor allem bei Atheisten oder Agnostikern Widerspruch hervorrufen, und man kann sich tatsächlich fragen, ob Küngs Unterscheidung in der Terminologie sehr gelungen ist. Wie dem auch sei: „Die Existenz Gottes wird nicht zuerst vernünftig bewiesen oder aufgewiesen und dann geglaubt, was die Rationalität des Gottesglaubens garantierten würde" – ebensowenig wie der Atheist oder Agnostiker die Nichtexistenz Gottes beweisen kann. Die für Hans Küng entscheidende innere Rationalität kann jedoch

eine trotz aller Anfechtung durch Zweifel grundlegende Gewißheit gewähren, nämlich im Vollzug, in der Praxis des Lebens. Erst wenn der Mensch das wagende Vertrauen zu Gottes Wirklichkeit lebt, erkennt er die Vernünftigkeit dieses Vertrauens; denn es zeigt sich ihm dann, daß dieses Vertrauen „in einer letzten Identität, Sinn- und Werthaftigkeit der Wirklichkeit in ihrem Urgrund, Ursinn, Urwert" verankert und verwurzelt ist.

Abschließend sei auf den *Katholischen Erwachsenenkatechismus*[6] verwiesen:

„Um die Vernunftgemäßheit des Glaubens aufzuweisen, entwickelte die Theologie sogenannte Gottesbeweise. Selbstverständlich handelt es sich dabei nicht um Beweise, wie sie uns aus der Naturwissenschaft oder der Mathematik geläufig sind. Gott ist kein Sachverhalt, der allgemeiner Nachprüfung offensteht. Man kann aber einladen, einen Weg des Denkens mitzugehen."

Appell, Hinführung, Einladung statt Beweis ist demnach ein grundlegender Aspekt der Strukturen gegenwärtiger Gottesaufweise.

## Appell an die Erfahrung

Zu was aber wird eingeladen? An was appelliert? Generell läßt sich feststellen, daß der Appell an bestimmte Erfahrungen des Menschen geht. Für *Karl Rahner* steht dies außer jedem Zweifel und ließe sich zahlreich belegen. Die transzendentale Erfahrung, die nur deshalb Erfahrung genannt werden kann, weil sie in der konkreten, also der wirklichen Erfahrung mitgemacht wird[7], bildet das „Objekt" des Appells. Im Umgang mit den Dingen dieses Lebens erfährt sich der Mensch (auch wenn er sich dessen erst in der nachträglichen Reflexion bewußt wird – oder wenn diese erst so gewußt wird) als Wesen der Transzendenz. Jede konkrete und innerweltliche Erfahrung, sofern es sich nur um eine Tat der Freiheit oder eines Wahrheitsurteils handelt und damit personal ist, findet statt vor einem unendlichen Horizont, vor einem Geheimnis, das nicht etwas noch nicht Durchschautes meint, sondern grundsätzliches Geheimnis bleibt. Im Umgang mit der Welt, „mit den Sandkörnern des Strandes beschäftigt, wohnt der Mensch am Meer des unendlichen Geheimnisses". Er übersteigt jede Erfahrung, da nur der unendliche Horizont dieser Erfahrung die konkrete Erfahrung so sein lassen kann, wie wir diese erfahren. Denn jedwedes Urteil, das Wahrheit beansprucht, will nicht nur Allgemeingültigkeit, sondern es wird erst wahr, wenn es eine absolute Wahrheit gibt; jede Tat der Freiheit ist nur möglich, weil die immer begrenzten Werte dieser Welt eben nur vor dem Hintergrund eines unbegrenzten Werts erscheinen; die Sinnfrage stellt sich nur deshalb, weil alle „Sinninseln" nur vor dem Horizont eines nicht mehr hinterfragbaren Sinns solche Inseln sein können.

Von atheistischen Argumenten war Rahner auffallend wenig beeindruckt. Auf die Frage, ob die transzendentale Erfahrung in uns nicht doch nur „Illusion" sein könnte, antwortete er, Freuds Gedanken der Illusion als Wunschdenken aufgrei-

fend: Freud selbst räumt ein, daß der Mensch zwangsläufig glücklich sein will, auch wenn er dies nie wird, nie werden wird. Freud begeht nun den entscheidenden Fehler, immer nur konkrete Wünsche vor Augen zu haben (wie aus seinem Werk „Die Zukunft einer Illusion" deutlich hervorgeht). Aus der Tatsache, daß ein Herr XY Kaiser von China zu sein wünscht, folgt natürlich nichts. Rahner weist nun darauf hin, daß Freuds Feststellungen den Kern der Sache gar nicht treffen; denn es geht nicht um die Erfüllung von Einzelwünschen, sondern um die Bedingung der Möglichkeit des Wünschenmüssens überhaupt, und dieses „Müssen" ist von einer letzten Hoffnung getragen, die nur dann geleugnet oder als unerfüllbar beurteilt werden kann, wenn auch das Unvermeidlichste und Selbstverständlichste uns täuschen oder etwas vormachen kann.

„Ist ‚der unendliche Raum unserer Sehnsüchte und Wünsche' da oder nicht? Und wenn er da ist, was ja auch Freud zugibt, dann sagt dieser ‚unendliche Raum' durch sich selber, daß (im voraus zur Frage, ob und wie er erfüllt werden könne) die Bedingung der Möglichkeit seiner Erfüllung bestehen müsse. Und diese Bedingung nennen wir Gott." [8]

*Hans Küng* beruft sich in seinem Aufweis der Existenz Gottes in erster Linie auf das Grundvertrauen des Menschen in die Wirklichkeit, wobei der Mensch im Grundvertrauen das „Allervernünftigste" tut, und das heißt die freie Entscheidung für Sinn und Werthaftigkeit der Wirklichkeit, sie in ihrem Urgrund, Ursinn und Urwert zu bejahen. Damit wird das Gottesverhältnis des Menschen ein Vertrauensverhältnis. Menschliches Grundvertrauen in die Wirklichkeit ist zwar nicht automatisch Vertrauen auf Gott. Wirklichkeitsvertrauen und Gottvertrauen haben jedoch eine analoge Struktur, da das Grundvertrauen seine Wurzel im Gottvertrauen hat. Dennoch ist dieses Gottesverhältnis nicht irrational, da es eine von der menschlichen Erfahrung ausgehende und an die freie Entscheidung des Menschen appellierende Reflexion gibt, die zum Glauben an Gott führen kann.

Um zu diesem Grundvertrauen zu gelangen, geht Küng von der unbestreitbaren Ungesichertheit der menschlichen Existenz aus, von der Ungewißheit des Wissens und der vielschichtigen Angst und Orientierungslosigkeit des Menschen. Dann freilich stellt sich die Frage: woher denn dieser Schwebezustand zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Sinn und Sinnlosigkeit, also eine sich in der Haltlosigkeit haltende, radikal fragliche Wirklichkeit? Küngs grundlegende Antwort: Alle Menschen leben in der Praxis und im Vollzug des Lebens ein Grundvertrauen in die Wirklichkeit. Auch die Atheisten, die hier freilich inkonsequent sind.

„Die Alternativen sind deutlich geworden. Ein Nein oder Ja zu Gott ist möglich. Stehen wir also nicht erneut vor einem Patt, einem Unentschieden? – Hier genau liegt der entscheidende Knoten zur Lösung der Frage nach der Existenz Gottes... Wenn Gott ist, ist er die Antwort auf die radikale Fraglichkeit der Wirklichkeit. – Daß Gott ist, kann angenommen werden: nicht stringent aufgrund eines Beweises oder Aufweises der reinen Vernunft (Natürliche Theologie), nicht unbedingt aufgrund eines moralischen Postulats der praktischen Vernunft (Kant), nicht ausschließlich aufgrund des biblischen Zeugnisses (Dialektische Theologie). – Daß Gott ist, kann nur in einem – in der Wirklichkeit selbst begründeten – Vertrauen angenommen werden." [9]

Schon dieses vertrauende Sich-Einlassen auf einen letzten Grund, Halt und Sinn der Wirklichkeit – und nicht erst der Glaube an den christlichen Gott – wird allgemein und zu Recht bereits als Glaube verstanden, als Gottesglaube. Nochmals also: Im Vollzug, in der Praxis gibt es das Wagnis des Vertrauens in die Wirklichkeit Gottes; und wenn sich der Mensch darauf einläßt, „erfährt" er bei allen Anfechtungen durch Zweifel die „innere Vernünftigkeit" bzw. Rationalität seines Glaubens, der in einem Urgrund, Ursinn, Urwert, Gott genannt, gegründet ist. Und auch der Hinweis auf die Unbedingtheit sittlicher Normen fehlt nicht:

„Eines freilich kann der Atheist nicht, selbst wenn er unbedingte sittliche Normen annehmen sollte. Er kann die Unbedingtheit der Verpflichtung kaum begründen. Gewiß, es gibt zahlreiche menschliche Dringlichkeiten und Notwendigkeiten, die Ansprüche, Pflichten, Gebote, kurz, Normen zu begründen vermögen. Aber: warum soll ich solche Normen unbedingt befolgen? Befolgen also selbst da, wo sie meinen Interessen völlig zuwiderlaufen? Schließlich geht es in all diesen Verpflichtungen doch nur um Endlichkeiten, um Bedingtheiten meines menschlichen Daseins. Und aus ihnen läßt sich keineswegs ein unbedingtes, ‚kategorisches' Sollen ableiten." [10]

*Bernhard Weltes* Position dürfte wohl zwischen Karl Rahner und Hans Küng liegen. Er nimmt die Möglichkeit eines „nichtigenden Nichts" ernsthaft in den Blick. An was aber appelliert er dann, um diesen „dunklen Schein als mit einer jähen und doch leisen Wendung zum Scheinen der Gottheit werden zu lassen"? Welte insistiert hier auf der Sinnfrage, deren Bedeutung er vor allem im zwischenmenschlichen Bereich sieht (wie ja religiöser Glaube ohnehin auf der personalen Ebene angesiedelt werden muß). Nimmt man und lebt man menschliche Interkommunikation in Liebe, Treue, Hilfsbereitschaft usw. wirklich ernst, dann stellt sich auch die Erfahrung ein: Solches hat Sinn. Wir erfahren die Sinnhaftigkeit solchen Tuns. Von hier aus geht Welte den nächsten Schritt: Welcher Sinn aber ist dies eigentlich? Wir können, wenn wir nur weiterfragen, auch durch das Herz, erfahren: Solches hat eigentlich unvergänglichen Sinn. Natürlich ist die als sinnvoll erfahrene Handlung vergänglich. Jedoch „das Tiefere" im Menschen „weiß", daß die Kostbarkeit eines liebenden Blicks oder einer helfenden Hand niemals aufhören wird. Es hat unvergänglichen Sinn.

„Und diese Erfahrung bildet dann wirklich eine Gegeninstanz gegen die nichtige Interpretation der großen Erfahrung des Nichts. Denn was sich in solcher Weise als sinnvoll für die Erfahrung erweist, das behält seinen Sinn unvergänglich... Wie sollten die guten mitmenschlichen Beziehungen Sinn, ja am Ende unvergänglichen Sinn haben und behalten können, wenn sie selber früher oder später einem bloßen, leeren Nichts anheimfallen, die Liebe wie der Haß, das Gute wie das Böse? Wenn es so wäre, dann würde ja alles dies letzten Endes bedeutungslos und selber nichtig sein. Dies ist es aber nicht. Denn wir können es im lebendigen Gewissen erfahren und spüren, daß es ... nicht bedeutungslos ist." [11]

## Das Ziel der Appelle und Hinweise

Daß all diese Appelle und Hinweise auf Gott zielen, ist selbstverständlich (auch wenn hier längst nicht alle neuzeitlichen Autoren behandelt werden können, die

jedoch der Struktur nach ähnlich argumentieren). Das Problem, einerseits über Gott reden zu müssen, andererseits aber dennoch nie wirklich über Gott zu reden, ist so alt wie die christliche Theologie und unlösbar (vgl. die Aussagen über Gott im 1. Buch der Confessiones des hl. Augustinus: „Aber wehe denen, die von dir schweigen, wo doch schon die, die von dir reden, Stumme sind"). Auch kann hier nicht dem Weg von „Gott" allgemein zum christlichen Gott nachgegangen werden. Deutlicher jedoch vielleicht als früher wird heute die grundsätzliche Andersartigkeit sowie die Unmöglichkeit begreifend-begrifflichen Erfassens Gottes betont. Das heißt freilich nicht, daß man über Gott nur schweigen müsse. Michael Sales schreibt in seiner Broschüre über Kardinal Henri de Lubac:

„Der Satz ‚Gott ist unaussprechlich' erteilt dem Glaubenden keineswegs die Erlaubnis, alle geistigen Anstrengungen zum Verständnis seines Glaubens oder jeden Gebrauch des Begriffs fahren zu lassen." Und de Lubac selbst zitierend fährt er fort: „Die Aussage, ‚Gott ist unaussprechlich' heißt nicht, daß man über ihn nichts Wahres äußern kann. Sie heißt nicht, daß über ihn nichts auszusagen ist, daß man von vornherein nur zu schweigen habe, oder daß die Namen, die die Menschen ihm zuschreiben, lauter Synonyma seien oder daß man nach Belieben und unterscheidungslos alles von ihm behaupten oder leugnen könne. Oder auch, daß alles über ihn Ausgesprochene immer bloß pragmatische oder provisorische Bedeutung besitze. Die göttliche Unaussprechlichkeit wird am Abschluß einer Dialektik eingeräumt, wo sie erst ihre genaue und höchst positive Bedeutung gewinnt. Der sie bekennt, scheitert nicht im Leeren und Unterscheidungslosen, er vollendet vielmehr und krönt eine gültige Denkanstrengung. Er annulliert nicht die Ergebnisse dieser Bemühung, sondern erntet in eben dieser Negation deren Frucht." [12]

Die Struktur gegenwärtiger Gottesaufweise hat sich geändert, vor allem wenn man an die Gottesbeweise der Neuscholastik denkt. Hinführen, aufmerksam machen oder appellieren ist das eine. Solches ist „Mystagogie" im Sinn Rahners. Mit ihr steht oder fällt der Glaube an Gott. Bewußtes Einräumen der Unbegreiflichkeit Gottes ist das andere. Er ist nicht ein „Ding unter Dingen"; seine Eigenschaften sind nicht die ins Unendliche gedachte Verlängerung menschlicher Fähigkeiten. Gott ist immanent und transzendent zugleich. Beides, die Immanenz Gottes in uns, die den Appell an die Erfahrung erlaubt, wie auch seine Transzendenz, der ihn den „ganz anderen" sein läßt, macht die Struktur moderner Gottesaufweise aus.

## ANMERKUNGEN

[1] Erstes Vat. Konzil, 3. Sitzung, Kap. 4. Zum ganzen s. K.-H. Weger, Ist Gott erfahrbar?, in dieser Zschr. 210 (1992) 333–341.

[2] Zusammenfassung aller Aussagen über d. Heilsmöglichkeit d. Nichtchristen in: Neuner-Roos, Der Glaube d. Kirche in d. Urkunden d. Lehrverkündigung (Regensburg [8]1971) Nr. 372–374.

[3] K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Schr. z. Theol., Bd. 7 (Einsiedeln 1966) 22f.

[4] K. Rahners Gedanken in vielen Schriften, bes.: Grundkurs des Glaubens (Freiburg 1976).

[5] B. Welte, Das Licht des Nichts (Düsseldorf 1980) 55.

[6] Kath. Erwachsenenkatechismus 30. [7] K. Rahner, Grundkurs 31.

[8] K. Rahner, K.-H. Weger, Was sollen wir noch glauben? (Freiburg 1979) 61f.

[9] H. Küng, Existiert Gott? (München 1987) 630f. [10] Ebd. 635. [11] Welte, a.a.O. 51.

[12] M. Sales, Der Mensch und die Gottesidee (Einsiedeln 1978) 65f.

*Edmund Arens*

# Die Vielfalt der Religionen als Herausforderung der Theologie

Vielfalt ist ein Kennzeichen unserer Zeit, eine Erfahrungswirklichkeit, die wir vorfinden als Faktum, als Wert und als Option. Das Eintreten für Pluralität erscheint als ein Markenzeichen einer offenen, demokratischen Gesellschaft, die fundamentalistischen und totalitären Ansprüchen mit der Freiheit der Wahl aus der Vielfalt von Möglichkeiten entgegentritt, welche der mündige Mensch selbstverantwortlich zu vollziehen hat. Pluralität der materiellen und geistigen Güter ist geradezu Merkmal der Kommunikations- und Mediengesellschaft. Nie zuvor wußten wir soviel über derartig viele Bereiche. Die weltweite Kommunikation macht uns mit vielfältigen Weltanschauungen und Lebensorientierungen vertraut, die unsere konventionellen Überzeugungen und Einstellungen in Frage stellen. Wir stehen vor der Herausforderung, uns entweder für das andere und die anderen zu öffnen, oder uns aus Furcht vor der Überfülle abzuschotten.

Der österreichisch-amerikanische Religionssoziologe Peter Berger hat angesichts der Expansion der Wahlmöglichkeiten in nahezu allen Bereichen menschlichen Lebens vom „Zwang zur Häresie" gesprochen und behauptet: „Auf der Tagesordnung von heute steht das... Problem der Auseinandersetzung mit der Fülle menschlicher Religionsmöglichkeiten."[1] Hans Waldenfels spricht im „Handbuch der Fundamentaltheologie" von der neuen Erlebnissituation religiöser Pluralität: „War die Beschäftigung mit religiösen Alternativen zum Christentum bis in unser Jahrhundert hinein Sache einer relativ schmalen Schicht von Intellektuellen, Philosophen, Auslandsforschern, Reisenden und Missionaren, so erleben die Menschen in den letzten Jahrzehnten dank zunehmender Mobilität und neuer technischer Möglichkeiten in großer Zahl ein plurales religiöses Angebot."[2]

Die katholische Kirche hat sich im Zweiten Vatikanischen Konzil der Vielfalt der Religionen gestellt, sich zur Religionsfreiheit bekannt und die nichtchristlichen Religionen theologisch anerkannt. Im Zusammenhang des Konzils stehen Karl Rahners berühmte Überlegungen, die zur Grundlage verschiedener Bemühungen um eine katholische Theologie der Religionen geworden sind. Hatte Rahner mit seiner Theorie der „anonymen Christen" den christlichen Absolutheitsanspruch und die Pluralität der Religionen vom universalen Heilswillen Gottes her zusammenzubringen versucht, so gibt es inzwischen Theologen, die diese „christozentrische" Sicht anderer Religionen überwinden wollen in einer pluralistischen Theologie der Religionen. Sie steht im folgenden zur Diskussion.

## Grundzüge pluralistischer Religionstheologie

Die pluralistische Religionstheologie ist in den letzten zwanzig Jahren im englischen Sprachraum entstanden und zunehmend verbreitet; sie hat sich aus den Erfahrungen multireligiöser Gesellschaften und des interreligiösen Dialogs entwikkelt. Sie nimmt die Pluralität der Religionen als gegeben und sucht darauf eine theologische Antwort, die mit dieser Erfahrungswirklichkeit kreativ umgeht. Dazu ist den Verfechtern dieser Position zufolge eine grundlegende Veränderung des christlichen Selbstverständnisses und der christlichen Sicht anderer Religionen verlangt. Gefordert wird eine „kopernikanische Wende" im christlichen Verständnis der Religionen wie der christlichen Theologie überhaupt. Wie Kopernikus das geozentrische ptolemäische Weltbild mit seinem aus der astronomischen Erfahrung gewonnenen Paradigmenwechsel zum heliozentrischen Weltbild aus den Angeln gehoben hat, so soll die christliche Theologie von ihrer um Christus und das Christentum zentrierten Glaubenseinstellung loskommen. Sie soll einen Paradigmenwechsel vornehmen hin zu einem auf Gott zentrierten Modell des Universums der Glaubenshaltungen.

Der diese kopernikanische Wende fordert und vollzieht, ist *John Hick*, ein britischer Theologe, der viele Jahre in Birmingham gelebt und gelehrt hat und nunmehr Professor für Religionsphilosophie in Claremont in Kalifornien ist. Hick ist einer der „Väter" der pluralistischen Theologie, zu deren Entstehung und Verbreitung sein 1973 erschienenes Buch „Gott und das Universum der Glaubenseinstellungen"[3] maßgeblich beigetragen hat. In diesem Werk legt Hick eine neue Landkarte des Universums der Glaubensrichtungen vor. Hinter allen Religionen steht ihm zufolge eine letzte Wirklichkeit, Gott, die in den verschiedenen religiösen Systemen auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht wird. Von der allen Religionen gemeinsamen letzten Wirklichkeit her fordert Hick eine Neuausrichtung christlicher Theologie von der Selbstbezogenheit zur Zentrierung auf die letzte Wirklichkeit, also eine theozentrische Theologie der Religionen.

Daraus ergibt sich zugleich die Forderung nach einer neuen Christologie, die er in einem vieldiskutierten Sammelband über den „Mythos des fleischgewordenen Gottes"[4] von 1977 stellt. Hier legt er dar, die Rede von der Inkarnation sei als Mythos aufzufassen, die in ihrer mythischen Bildersprache nicht Tatsachen, sondern Glaubensüberzeugungen und Einstellungen zu Jesus formuliere. In der mythisch-poetischen Rede spreche sich die von Jesu Anhängern gemachte Erfahrung aus, daß er „ganz Gott" gewesen ist. Dieses ganz Gott (totus Deus) heißt für Hick keineswegs, daß Jesus das Ganze Gottes (totum Dei) war, der einzige Erlöser und einzige, letztgültige Maßstab für alle Religionen. Folgerichtig widmet Hick sich in einer weiteren Arbeit dem „Mythos der christlichen Einzigartigkeit"[5]. Der 1987 erschienene Sammelband trägt den Untertitel: „Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen". Hatte Hick die in allen Religionen angezielte

Wirklichkeit zunächst als „Gott" bezeichnet, so geht er bald über diese theistische Konzeptualisierung hinaus und spricht, um die nichttheistischen Traditionen innerhalb der Religionsgeschichte nicht schon begrifflich zu vereinnahmen, vom „Ewig Einen", von der „letzten Wirklichkeit" bzw. von dem „Realen".

Dies geschieht bisher am umfassendsten in seinem 1989 erschienenen Buch „Eine Interpretation der Religion"[6], in dem er eine Summe seiner bisherigen Bemühungen um eine pluralistische Religionstheologie präsentiert. Darin entfaltet Hick auf dem Hintergrund der kantischen Erkenntnistheorie, von der her er zwischen dem „Realen an sich" und dem „Realen, wie es von Menschen gedacht und erfahren wird", unterscheidet, die pluralistische These: „daß die großen Weltreligionen unterschiedliche Wahrnehmungen und Konzepte des Realen und daher verschiedene Reaktionen auf das Reale in sich schließen; und daß in jeder der Weltreligionen die Umwandlung der menschlichen Existenz aus der Selbst-Bezogenheit zur Realitäts-Bezogenheit... stattfindet. Diese Traditionen sind daher als alternative soteriologische ‚Räume' (zu verstehen), innerhalb deren – oder ‚Wege', auf denen – Männer und Frauen Erlösung/Befreiung/letzte Erfüllung finden können."[7]

Zusammen mit John Hick ist ein zweiter entscheidender Inspirator pluralistischer Religionstheologie zu nennen: *Wilfred Cantwell Smith*. Der emeritierte Professor für Vergleichende Religionsgeschichte und ehemalige Direktor des Instituts für das Studium der Weltreligionen an der Harvarduniversität hat in den sechziger Jahren eine vielbeachtete Studie über den Religionsbegriff vorgelegt. Darin stellt er die Brauchbarkeit des Begriffs Religion für die religionsgeschichtliche Forschung in Frage und setzt an dessen Stelle die Begriffe Glauben und Tradition. Glaube ist für Smith in seinem Kern eine anthropologische Grundhaltung persönlicher Frömmigkeit, die sich zugleich in geschichtlich gewachsenen, kollektiven Glaubensüberzeugungen und Glaubenssystemen niederschlägt. Er bezeichnet diese als kumulative Traditionen. Die Aufgabe der Religionsgeschichte besteht nach Smith darin, den Glauben als genuin menschliche Qualität in seiner Vielgestaltigkeit und Universalität als das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen aufzuzeigen und diese Traditionen als unterschiedliche Konzeptualisierungen des Menschseins zu erfassen. Sein Ziel ist dabei die Entwicklung einer „Welttheologie", die die Pluralität der Glaubensüberzeugungen aufeinander bezieht und zu einer „intellektuellen Synthese" bringt, womit sie der „Einheit der Religionsgeschichte" gewahr und gerecht wird[8].

Die Überlegungen von Smith und Hick haben vor allem im englischen Sprachraum ein großes Echo gefunden. Sie sind von einer Vielzahl von Theologen aufgegriffen und weitergeführt worden. Zu den hierzulande bekannten Vertretern zählen *Gordon Kaufman, Leonard Swidler, David Tracy* und *Paul Knitter*. Knitter hat Mitte der achtziger Jahre eine erste Zwischenbilanz pluralistischer Religionstheologie vorgelegt, die ihrerseits eine heftige internationale Debatte ausgelöst hat, an der er sich selbst vehement beteiligt.

## Paul Knitters Theologie der Religionen

Auch Knitter geht von der Realität des religiösen Pluralismus aus, in der er zugleich die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Vision religiöser Einheit sieht. Diese ist ihm zufolge in einem vereinheitlichenden (unitiven) Pluralismus gegeben, wofür er philosophische, sozialpsychologische und politisch-ökonomische Überlegungen heranzieht. Der angestrebte unitive Pluralismus zielt auf eine Einheit in Vielfalt, die weder synkretistisch noch imperialistisch sein soll. Es geht vielmehr um eine Art religiöser Weltbürgerschaft, die die Zugehörigkeit zur eigenen Religion nicht ausschließt, sondern bewußter macht und insofern stärkt.

In seinem leider nur in Teilen und zudem fehlerhaft ins Deutsche übersetzten Buch „Ein Gott – viele Religionen" zeichnet Knitter drei gängige Einstellungen zum religiösen Pluralismus nach: die historistische: Alle Religionen sind relativ, und keine kann Anspruch auf Absolutheit erheben; die wesensphilosophische: Alle Religionen sind in ihrem Wesen gleich; und die Perspektive der Religionspsychologie C. G. Jungs, wonach es eine gemeinsame psychische Wurzel aller Religionen gibt. Diesen drei kulturellen Positionen stellt er drei christliche Modelle des Umgangs mit dem religiösen Pluralismus gegenüber. Ein erstes, nach dem es nur eine wahre Religion gibt, nennt er „konservativ-evangelikales" Modell. Davon setzt er das gängige protestantische Modell ab. Es wird in der deutschen Übersetzung als „modifizierter Exklusivismus"[9] bezeichnet. Dieses Modell erkennt laut Knitter an, daß es außerhalb des Christentums Offenbarung gibt, sieht aber Erlösung und Heil strikt reformatorisch nur in Jesus Christus gegeben. Dagegen vertrete das katholische Modell, wie es Karl Rahner entwickelt hat und das sowohl im Zweiten Vatikanum als auch in Dokumenten des Ökumenischen Rats der Kirchen zum Zug kommt, eine einerseits inklusive, andererseits normative Position. Diese erkennt die anderen Religionen als Heilswege an, sieht die vielen Wege indessen in Jesus Christus einbezogen, inkludiert.

Das nicht auf die katholische Kirche beschränkte, von daher nicht wie in der Übersetzung römisch-katholisch zu nennende Modell bildet für Knitter die Wasserscheide hin zur pluralistischen Theologie der Religionen. Gleichwohl will er über dieses letztlich christozentrisch bleibende Modell hinausgehen hin zu einem theozentrischen Ansatz. Als dessen radikalster Verfechter gilt ihm John Hick. Als weitere Kronzeugen für dieses Modell der vielen Wege zum transzendenten Zentrum der Wirklichkeit führt er die im christlich-hinduistischen Dialog verwurzelten Raimundo Panikkar und Stanley Samartha sowie Vertreter des jüdisch-christlichen Dialogs und der Befreiungstheologie an. Bei diesen Theologen kommt laut Knitter eine evolutionäre Wende im christlichen Bewußtsein zum Vorschein. Diese führt die frühere Wende vom Ekklesiozentrismus zum Christozentrismus konsequent fort hin zum Theozentrismus. Und – so Knitter: „Wir stecken mitten in der Entwicklung von Christozentrismus zum Theozentrismus."[10]

Der pluralistische Ansatz hat seine Nagelprobe zu bestehen in der Christologie, in der Antwort auf die Frage nach der Einzigartigkeit Jesu. Knitter weist diese Frage keineswegs von der Hand, er stellt sich ihr ausdrücklich, wobei er fragt: Wie ist Jesus einzigartig? Anstelle der protestantischen Modelle einer ausschließenden, exklusiven Einzigartigkeit sowie des katholischen Modells einer inklusiven Einzigartigkeit plädiert er für eine beziehungsvolle, relationale Einzigartigkeit Jesu. Für ein solches Verständnis bringt er biblische, sprachanalytische und befreiungstheologische Argumente vor.

Eine theozentrische Christologie steht demnach zunächst einmal mit dem neutestamentlichen Befund in Einklang: Jesus war theozentrisch. Er verkündete nicht sich selbst, sondern Gott und die Gottesherrschaft. Daß die frühen Gemeinden ihn dann als Herrn, Erlöser und Sohn Gottes proklamierten, hat laut Knitter seine Wurzeln in der „Urknall-Erfahrung“ [11], die Menschen in der Begegnung mit Jesus gemacht haben. Dadurch hat sich ihr Leben radikal verändert. Diese Erfahrung wurde von den frühen Gemeinden in verschiedenen Titeln und „Bekenntnisperspektiven“ zum Ausdruck gebracht, so daß sich laut Knitter sagen läßt, daß die Christologie von Anfang an dialogisch, vielgestaltig und evolutionär war. Er übersieht indessen nicht, daß es im Neuen Testament Aussagen über Jesus gibt, die durchaus „exklusorisch oder zumindest normativ“ [12] sind, so wenn Jesus als der „eine Mittler“ zwischen Gott und den Menschen bezeichnet wird (1 Tim 2,5), wenn es in der Apostelgeschichte heißt, daß „uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben (ist), durch den wir gerettet werden“ (Apg 4,12), wenn der Hebräerbrief von ihm sagt, er habe die Menschen „ein für allemal“ (Hebr 9,12) erlöst. Knitter begreift diese Aussagen als aus dem damaligen historisch-kulturellen Kontext verständliche Redeweise einer „Bekenntnissprache“. Solche Aussagen müßten aus der überwältigenden Erfahrung der Christen mit Jesus und ihrer innigen Bindung an ihn erklärt werden. Er sieht in der Bekenntnissprache eine identitätsstiftende, für die Glaubensgemeinschaft in ihrer Minderheitenposition unentbehrliche „Überlebenssprache“ [13] und zugleich eine Beziehungssprache, eine „Sprache der Liebe“, die eine innige Beziehung expressiv kundtut.

Wenn die neutestamentlichen Christusprädikate selbst vielgestaltig sind und, wo sie sich exklusorischer Sprache bedienen, eine Bindung an ihn, ein Bekenntnis zu ihm und eine Beziehungsqualität zum Ausdruck bringen, dann, so folgert Knitter, ist eine Reinterpretation der Einzigartigkeit Jesu möglich. Eben diese wird von vielen zeitgenössischen Theologen von Rahner über Panikkar bis zur Befreiungstheologie betrieben. Die Befreiungschristologie eröffnet mit der Einsicht, daß die Praxis der Nachfolge Jesu Prüfstein und Maßstab aller christologischen Aussagen ist, für Knitter einen weiteren Blickwinkel auf den Theozentrismus oder, wie er in seinen neueren Arbeiten sagt: auf den Soteriozentrismus, die Orientierung auf Heil und Befreiung als Zentrum einer Theologie der Religionen [14]. Ein aus der Bindung an Jesus formulierter konfessorischer Ansatz gestattet es Christen, „die Ein-

zigartigkeit und universale Bedeutsamkeit dessen zu bekräftigen, was Gott in Jesus getan hat; gleichzeitig aber verlangt er von ihnen, die Einzigartigkeit und universale Bedeutsamkeit dessen, was das göttliche Mysterium durch andere Menschen offenbart haben mag, anzuerkennen und sich davon herausfordern zu lassen“ [15].

Abschließend beleuchtet Knitter die Herausforderung des interreligiösen Dialogs, den er als Mittel ansieht, „das Handeln vor das Wissen zu stellen“ [16], als eine Hermeneutik der Praxis, für die er drei Voraussetzungen formuliert. Demnach muß der interreligiöse Dialog erstens auf persönlicher religiöser Erfahrung und auf entschlossenen Wahrheitsansprüchen beruhen („firm“ heißt nicht, wie in der deutschen Ausgabe zu lesen, „unerschütterlich“), zweitens muß der Dialog auf der Anerkennung der möglichen Wahrheit in allen Religionen basieren, und drittens muß er offen sein für die Möglichkeit einer echten Veränderung oder Bekehrung. Eben dafür bedarf es ihm zufolge eines neuen Wahrheitsmodells, das Wahrheit nicht mehr aristotelisch vom Prinzip des Widerspruchs, also durch Ausschließung definiert, sondern vielmehr relational, durch Beziehung bestimmt. Was wahr ist, kann in Beziehung treten zu anderen Wahrheitsäußerungen, und es wird durch diese Beziehung wachsen. Ein solches Verständnis weist auf die Notwendigkeit einer globalen, interreligiösen Theologie. Sie vermittelt ein kulturen- und religionenübergreifendes Wissen und Bewußtsein, macht das allen Religionen Gemeinsame wie die Bedeutung und die Grenzen der eigenen Religion deutlich und unternimmt Schritte hin zu einer gemeinsamen Ethik des Dialogs und der Befreiung.

## Fundamentaltheologische Anfragen an die pluralistische Religionstheologie

Dem pluralistischen Ansatz gebührt zweifellos das Verdienst, die Vielfalt der Religionen als theologische Herausforderung aufgezeigt zu haben. Er nimmt diese Herausforderung an und stellt sich ihr produktiv, indem er innerhalb der christlichen Religionstheologie eine fundamentale, kopernikanische Wende vollzieht. Inzwischen ist es nicht nur bei Vertretern pluralistischer Religionstheologie üblich geworden, einen exklusivistischen, einen inklusivistischen und einen pluralistischen Ansatz zu unterscheiden. Ein solcher Sprachgebrauch suggeriert indessen allzu leicht ein Dreistadienmodell der Religionstheologie, wonach ein anfänglicher Exklusivismus zunächst vom Inklusivismus abgelöst wird und schließlich im Pluralismus zur Vollendung gelangt. Wenn bei Hick der Übergang vom zweiten zum dritten Stadium als ein „nahezu unvermeidlicher nächster Schritt“ und als „natürlicher Abschluß“ [17] dieser Abfolge erscheint, dann unterstellt er geradezu ein Dreistadiengesetz, das theologisch fragwürdig ist.

Aus fundamentaltheologischer Sicht stellen sich vier Fragen an den pluralistischen Ansatz. Die erste betrifft die Architektonik einer theozentrischen oder soteriozentrischen Theologie der Religion. Ein Stichwort: das erkenntnistheoretische

Problem der Vogelperspektive[18]. Welchen Standpunkt nimmt eine Perspektive ein, die kulturen- und religionenübergreifend das gemeinsame Wesen oder die gemeinsame Grundorientierung aller Religionen ausmachen will? Es ist dies ein Standpunkt jenseits der konkreten Religionen, ja eine Perspektive, die über ihnen zu stehen vermeint, also eine metareligiöse Sichtweise. Erstens wäre zu fragen, ob ein solcher Standpunkt des privilegierten Beobachters aller Religionen überhaupt möglich ist, oder ob Religionen angemessen nicht nur aus der jeweiligen Innenperspektive der an ihr Beteiligten zu erfassen sind. Und selbst wenn eine Vogelperspektive erkenntnistheoretisch möglich ist, so stellt sich die weitere Frage nach ihrer Fruchtbarkeit. Was wäre mit einer solchen Sicht gewonnen? Werden die konkreten Religionen nicht durch einen derartigen Zugang gerade verfehlt? Und kann ein solcher Standpunkt „über" den Religionen, so es ihn überhaupt gibt und er nicht nur eine Abstraktion bzw. eine Projektion der eigenen Glaubensüberzeugung darstellt, denn schließlich theologisch sein?

Die zweite fundamentaltheologische Anfrage betrifft die Christologie pluralistischer Religionstheologen, genauer, deren Reinterpretation der Einzigartigkeit Jesu. Bei Hick und Knitter findet sich eine sprachanalytische Entschärfung der Einzigartigkeit Jesu. Indem sie die christologischen Aussagen des Neuen Testaments als mythische, poetische Bekenntnissprache entziffern und analog zur „Sprache der Liebe" verstehen, nehmen sie eine expressivistische und subjektivistische Uminterpretation der christologischen Aussagen wie des Bekenntnisbegriffs vor. Die christologischen Prädikate sind zwar, wie zu Recht herausgestellt wird, relational zu verstehen, sie bringen also eine Beziehung derer, die sich zu Jesus bekennen, zu ihm zum Ausdruck, sie haben aber gleichwohl einen propositionalen Gehalt, sagen über ihn also etwas aus: nämlich daß er der Christus, der Herr, der Sohn Gottes ist. Eben dieser propositionale Gehalt, der Inhalt bzw. Gegenstand christologischer Aussagen, gehört konstitutiv zur urchristlichen Zeugnis- und Bekenntnissprache hinzu. In der Form des Zeugnisses und Bekenntnisses formuliert, erheben die christologischen Aussagen einen Wahrheitsanspruch, der nicht sprachanalytisch umgebogen werden darf, indem er linguistisch als Merkmal eines bestimmten Sprachgebrauchs neutralisiert wird, kulturalistisch als Kennzeichen einer bestimmten Kultur distanziert und expressivistisch zum Ausdruck einer Beziehungsqualität reduziert wird. Dagegen ist theologisch entscheidend, die biblischen und kirchlichen Zeugnisse und Bekenntnisse als relational zu verstehen, zugleich aber ihren kognitiven und normativen Charakter herauszustellen, das heißt, ihre Wahrheits- und Richtigkeitsansprüche ernst zu nehmen und zu entfalten[19].

Die von seiten pluralistischer Religionstheologen betriebene Uminterpretation christologischer Aussagen zu Beziehungsäußerungen läßt sich in den größeren Zusammenhang des die Pluralisten leitenden Glaubensbegriffs stellen. In der Gegenüberstellung von „faith" als persönliche Glaubenshaltung und „belief" als objektiviertes Glaubenssystem wird eben der Gegenstandsbezug abgewertet zugunsten

der persönlichen Einstellung; damit wird die Wahrheitsfrage zumindest relativiert, wenn nicht gar reduziert auf die Frage der Wahrhaftigkeit oder Authentizität der eigenen Glaubenshaltung bzw. Glaubensäußerung.

Die dritte Anfrage betrifft das Verständnis von Wahrheit sowie das Verhältnis von Wahrheit und Dialog. Zwar redet auch Knitter von Wahrheitsansprüchen, doch bleibt bei ihm unklar, worauf sie sich beziehen und wie weit sie reichen. Wenn er etwa ausführt: „Dem Wesen der Wahrheit entsprechend... kann, was auch immer als wahr erfahren wird, nicht ‚nur für mich' wahr sein"[20], so hat es den Anschein, als werde Wahrheit für Erfahrungen beansprucht. Demgegenüber muß man im Anschluß an die wahrheitstheoretische Diskussion der letzten Jahrzehnte festhalten, daß „Wahrheit" einen Anspruch darstellt, der sich auf Aussagen bezieht, und daß zweitens seine Reichweite universal ist, so daß eine Aussage, für die ein solcher Anspruch erhoben wird, formal lautet: „Ich behaupte hiermit gegenüber jedem möglichen Opponenten, daß..."

Um der begrifflichen Unklarheit abzuhelfen, ist zudem ein differenzierter Wahrheitsbegriff vonnöten, der die Wahrheit von Aussagen, die Richtigkeit von Handlungen sowie die Wahrhaftigkeit von Äußerungen unterscheidet und aufeinander bezieht, ohne das eine auf das andere zu reduzieren. Das Erheben von Wahrheitsansprüchen ist in der Tat Voraussetzung für den interreligiösen Dialog, genauer für den theologischen Dialog. Daneben gibt es verschiedene andere Formen. Diane Eck nennt außer dem theologischen fünf weitere Formen interreligiösen Dialogs: den Konferenzdialog, den institutionellen Dialog, den Dialog in Gemeinschaft bzw. den Dialog des Lebens, den spirituellen sowie schließlich den inneren Dialog[21]. Im theologischen Dialog geht es um die Wahrheit der von den verschiedenen Religionen vertretenen Aussagen. Dabei macht die gemeinsame und dialogische Wahrheitssuche, von der die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums spricht (DH 3), den „Streit um die Wahrheit der Religionen" (Waldenfels) nicht überflüssig. Der dialogisch auszutragende Streit ist vielmehr gerade das Medium, in dem die eine universale Wahrheit gesucht wird.

Die vierte Anfrage bezieht sich auf das Projekt einer globalen Theologie. Es geht darin um das Problem einer abstrakten Globalisierung der Theologie zur Religionswissenschaft, bei der der unterschiedliche Status beider Disziplinen verschwimmt. Die empirisch arbeitende, deskriptiv verfahrende vergleichende Religionswissenschaft wird dabei mit der normativen, an den Konsens der Glaubensgemeinschaft gebundenen und in ihr geschehenden Theologie vermischt. Natürlich kann die Theologie von der empirischen Beschreibung der Realität der Religionen nur lernen. Sie läßt sich indessen nur zum Schaden beider auf Religionswissenschaft reduzieren. Eine solche Reduktion hätte eine gerade nicht mehr theologische, sondern verreligionswissenschaftlichte Theologie zur Folge. Bei dem pluralistischen Projekt einer religionenübergreifenden globalen Theologie besteht zudem die Gefahr, daß diese auf eine abgehobene, ort- und subjektlose Position

hinausläuft, die tendenziell machtförmig wird, der eben jener subtile Imperialismus eigen ist, den sie Rahners Theorie des anonymen Christentums vorwirft[22].

Eine fundamentale Theologie der Religionen müßte die Vielfalt der Religionen als Faktum wahrnehmen. Daraus ergibt sich die Forderung, andere Religionen kennenzulernen mit der Bereitschaft, von ihnen zu lernen. Dies impliziert, ihre Geltungsansprüche (und die eigenen) zu erkennen, andere Religionen als Wege anzuerkennen, auf denen Menschen Heil, Erlösung und Befreiung suchen und möglicherweise finden, die Geltungsansprüche des christlichen Glaubens sowie die anderer Religionen einander wechselseitig verständlich zu machen, den eigenen Glauben zu bezeugen und zu bekennen in einer Weise, die auf die Anerkennung der anderen und auf Verständigung mit ihnen angelegt ist, die Zusammenarbeit mit ihnen zu suchen im Blick auf die Bewältigung der drängenden Überlebens- und Lebensfragen der Menschheit und im interreligiösen Handeln überzeugend Zeugnis zu geben von einer ökumenischen Existenz in „Konvivenz"[23].

## ANMERKUNGEN

[1] P. L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion i. d. pluralistischen Gesellschaft (Frankfurt 1980) 197.
[2] H. Waldenfels in: Hb. d. Fundamentaltheol., Bd. 2 (Freiburg 1985) 241.
[3] J. Hick, God and the Universe of Faiths (London 1973).
[4] Der Mythos des fleischgewordenen Gottes, hrsg. v. dems. (Gütersloh 1989).
[5] The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions, hrsg. v. J. Hick, P. F. Knitter (Maryknoll, NY 1987). [6] J. Hick, An Interpretation of Religion (London 1989).
[7] Ders., Gotteserkenntnis i. d. Vielfalt d. Religionen, in: Horizontüberschreitung, hrsg. v. R. Bernhardt (Gütersloh 1991) 62.
[8] W. C. Smith, Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion (Philadelphia 1981); dazu krit.: M. Welker, „Einheit d. Religionsgeschichte" u. „universales Selbstbewußtsein". Zur gegenwärt. Suche nach Leitbegriffen im Dialog zw. Theol. u. Religionswiss., in: EvTh 48 (1988) 3–18.
[9] P. F. Knitter, Ein Gott – viele Religionen (München 1988) 60.
[10] Ebd. 99. [11] Ebd. 108. [12] Ebd. 119. [13] Ebd. 122.
[14] Ders., Religion u. Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an d. Kritiker, in: Horizontüberschreitung 203–219.
[15] Ders., Ein Gott 152. [16] Ebd. 153.
[17] J. Hick, The Non-Absoluteness of Christianity, in: The Myth 22; S. M. Ogden, Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?, in: ZThK 88 (1991) 91 f.
[18] R. Bernhardt, Der Absolutheitsanspruch d. Christentums. Von d. Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie (Gütersloh 1990) 228 ff.
[19] E. Arens, Bezeugen u. Bekennen. Elementare Handlungen d. Glaubens (Düsseldorf 1989); ders., Christopraxis. Grundzüge theol. Handlungstheorie (Freiburg 1992).
[20] Knitter, Ein Gott 157.
[21] D. L. Eck, Interreligiöser Dialog – was ist damit gemeint?, in: Una Sancta 43 (1988) 189–200.
[22] G. D'Costa, Das Pluralismus-Paradigma i. d. christl. Sicht d. Religionen, in: Theol. i. d. Gegenw. 30 (1987) 221–231.
[23] T. Sundermeier, Konvivenz als Grundstruktur ökum. Existenz heute, in: Ökum. Existenz heute, hrsg. v. W. Huber, D. Ritschl, dems. (München 1986) 49–100.

# UMSCHAU

## Kirchengeschichte im Hell-Dunkel

Die Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main macht sich 1993 in zwei gewichtigen Werken um die Kirchengeschichte verdient. Der Fundamentaltheologe Peter Knauer legt eine fast tausend Seiten umfassende Ausgabe und deutsche Übersetzung von „Briefen und Unterweisungen" des Ignatius von Loyola vor[1], und der Kirchenhistoriker Klaus Schatz läßt dem ersten Band der Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils (s. d. Zschr. 211, 1993, 214) erstaunlich rasch Band 2 „Von der Eröffnung bis zur Konstitution ‚Dei Filius'" folgen[2].

Die Publikation P. Knauers ist eine respektable editorische Leistung. Sie folgt in ihrer Auswahl der chronologischen Anlage der 12 Bände Briefe und Instruktionen des Ignatius, die 1903–1911 in der Reihe „Monumenta Ignatiana" erschienen sind. Es handelt sich also nicht um ein Lesebuch, sondern um ein Nachschlagewerk, für dessen Benutzung die differenzierten Register hilfreich sind. Wer mit ihm umgeht, muß die wichtigen Fragen schon mitbringen. Dies zeigt bereits der erste erhaltene Brief (6. Dezember 1524). Er ist an eine Witwe aus Barcelona gerichtet, die Ignatius nach seiner Rückkehr aus Jerusalem im März 1524 in ihrem Haus aufgenommen hat. Diese Auskunft gibt eine dem Brief wie allen Dokumenten der Sammlung vorangestellte Einleitung. Um aber den Tenor des geistlichen Beratungsbriefs verstehen zu können, muß man wissen, was der „Pilger Inigo" bei der fast ein Jahr dauernden Unterbrechung seiner Wallfahrt in Manresa (1522/23) durchlebt hat: eine Versuchung zur Selbsttötung und eine „Erkenntnis" am Ufer des Gordone, in der ihm alle Wahrheiten des Glaubens und des menschlichen Wissens aufgingen.

Einen wegweisenden Schlüssel bietet neben den Registern eine Liste von Themen (XXI f.), die nicht systematisch, sondern alphabetisch von „Armut" bis „Widerstände" aufgeführt werden. Der Benutzer kann so die Erörterung ignatianischer Probleme quer durch all die hier vorgelegten Texte verfolgen, so etwa das mit 33 Dokumenten bestückte Thema Gehorsam. Dabei ist der Hinweis Knauers zu beachten, daß es „angesichts der von Ignatius geübten Teamarbeit in sehr vielen Fällen unmöglich ist, das genaue Ausmaß seiner eigenen Anteile und dessen seiner Sekretäre zu bestimmen" (XXVII). Eine herausragende Rolle spielte dabei in späteren Jahren Juan de Polanco, von dem auch eine Bemerkung stammt, die über diese Edition hinaus anzeigt, wie problematisch die Ausübung des Gehorsams für Ignatius war: „Bis dahin (bis zur Wahl zum Generaloberen 1541) hatte Ignatius das Ruder des Schiffleins eher als Vater geführt, der alle im Geist gezeugt hatte, und als Freund, der ihr Vertrauen durch Klugheit und Liebe gewonnen hatte, weniger als Oberer, der mit rechtlicher Gewalt ausgestattet ist, um die anderen zu führen." Die zum Thema Gehorsam aufgeführten Stücke sind sehr informativ und zeigen das Problem in konkreten Situationen. Damit soll nicht beansprucht werden, es in allen seinen Dimensionen einsichtig zu machen. Es ist jedoch festzustellen, daß P. Knauer aus den 6815 Texten der Originalausgabe sehr klug 400 ausgewählt und so einen Zugang zum Lebensbild des Ignatius vermittelt hat.

Ganz entsprechend der editorischen Absicht ist bei der deutschen Übersetzung „großer Wert auf möglichste Wörtlichkeit gelegt" (XXVIII). Wer im deutschen Sprachraum bei seiner Beschäftigung mit Ignatius von Loyola eine Hilfe benötigt – die meisten Textstücke sind im Original italienisch oder spanisch –, wird dieses Verfahren um der philologischen Präzision willen begrüßen. Knauer illustriert es mit der Gegenüberstellung einer Übersetzung von Hugo Rahner und seiner eigenen (XXIX). Der „Normalleser" wird sich wohl für den um die Biographie des Ignatius so verdienten Hugo Rahner entscheiden.

Im angekündigten Band 2 der sehr verdienstlichen „Deutschen Werkausgabe" des Ignatius von

Loyola sollen das von Februar 1544 bis Februar 1546 reichende Tagebuch (ein erschütterndes Zeugnis für das Problem der Armut im Orden), der „Bericht des Pilgers", die „Geistlichen Übungen" sowie die Satzungen und Regeln der Gesellschaft Jesu vorgelegt werden. Diese Zeugnisse werden den Zugang zu dem so vielschichtigen „Pilger Inigo" erweitern und vertiefen. Ob der so kundige Herausgeber eine biographische Skizze beisteuern wird?

Der Gesellschaft Jesu ist auch im 2. Band der Geschichte des Ersten Vatikanums von Klaus Schatz ein angemessener Raum zugewiesen. „Die Haltung der ‚Civiltà cattolica' kann, wie schon vor dem Konzil, nicht uneingeschränkt als repräsentativ für den Jesuitenorden gelten", so knüpft der Verfasser (27) an die Erörterungen im ersten Band an und vermerkt, daß der Chefredakteur dieser Zeitschrift praktisch unbegrenzten Zugang zu Pius IX. hatte, der sogar selbst in der Redaktion mitwirkte und einmal die Druckfahnen las. Andererseits aber war der Generalobere Pierre Jean Beckx um eine „mäßigende Position" in der das Konzil bestimmenden Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit bemüht und wählte als Berater einen den Minoritätsbischöfen nahestehenden Theologen – „sehr zum Verdruß Pius' IX.". In der Analyse der Diskussionen hebt K. Schatz (212) die Schrift des Repetitors am Germanicum hervor, wonach der Papst unfehlbar ist nur „als Mund, Sprecher und Organ der Gesamtkirche"; dies sei „die durchdachteste, klarste und theologisch fundierteste Schrift" der Minorität.

Der Verfasser stellt dem Band eine Charakterisierung der „Majorität und Minorität" des Konzils voraus (23–36) und gibt so einen Leitfaden für die am „Thema Nummer Eins", der Unfehlbarkeit, sich bildende „Zuspitzung der Gegensätze" innerhalb des Konzils (137–215) und für die „Spaltung der Katholiken" in den Kontroversen (219– 278), die besonders im deutschen und im französischen Raum ausgefochten wurden. Als Protagonisten der Majorität werden Erzbischof Manning von Westminster und Bischof Senestrey von Regensburg vorgestellt, die beide 1867 am Petrusgrab gelobt hatten, für die päpstliche Unfehlbarkeit einzutreten. In Auseinandersetzung mit der Literatur unterstreicht der Verfasser, daß die Mehrzahl der Konzilsväter zunächst nicht auf die Definition der Infallibilität fixiert war, vielmehr ganz allgemein eine Stärkung der päpstlichen Autorität erwartete, womit eine Wiederholung der neuzeitlichen Konflikte vermieden werden könne.

Hinsichtlich der Minorität, der 130 bis 140 der etwa 700 Konzilsväter angehörten, kritisiert Schatz die „Inopportunismus-Legende", wonach diese Gruppe in der Regel keine sachlichen Bedenken gegen die Unfehlbarkeit gehabt, sondern nur die ausdrückliche Definition für nicht opportum gehalten habe (31f.). Die Minorität der Bischöfe, die sich zumeist aus der deutsch-österreichisch-ungarischen und der französischen Gruppe zusammensetzte, habe sich freilich schwerer als die Majorität zusammenfinden können, weil die Bedenken gegen die Definition sehr unterschiedlicher Art waren. In einen umgreifenden Zusammenhang rückt der Verfasser wie schon in Band 1 die Kontroversen, indem er darauf hinweist, daß die Minoritätsbischöfe „noch in irgendeiner Weise an die Versöhnung von Kirche und moderner Gesellschaft" glaubten, von der Definition aber die „totale Konfrontation" befürchteten.

Klaus Schatz hat die Konflikte zwischen den Infallibilisten und den Anti-Infallibilisten sehr differenziert und durchaus sachlich vorgeführt und widmet ihnen zu Recht den größten Teil des Bandes, zumal sie auch immer wieder bei jeder Gelegenheit ausbrachen. Ein Leser, für den es sich nicht um irgendeine Geschichte handelt, kann einer tiefen Resignation nur schwer entgehen. Konnten sich diese Männer nicht um des Glaubens willen auf einen allseits tragbaren Kompromiß einigen?

Aber die „Versuche zur Bildung einer ‚dritten Partei'" (152–156) scheiterten, weil es sich „um mehrere, sehr disparate, eher nebeneinander laufende... Initiativen" handelte. Der Verfasser hat auch die Reaktion der Staaten auf das Konzil (281–310) ausführlich dargestellt und resümiert, daß „die schmale Schicht der liberalen Katholiken und ihrer Sympathisanten im Protestantismus praktisch die einzige Kraft war, die auf eine Intervention drängte".

Ein grundsätzliches Problem ist es, wie in Fragen, bei deren Entscheidung es um die Wirksamkeit des Heiligen Geistes geht, die zahlenmäßige

Mehrheit maßgebend sein kann. Verständlicherweise wurde seitens der Minorität beim Konzil das Prinzip der Unanimität, der Einstimmigkeit, geltend gemacht mit der Begründung, „daß der Glaube der Kirche weder ein Gegenstand sei, über den abgestimmt werden könne, noch auch eine Sache autoritativer Verordnung, daß vielmehr seine Unverfügbarkeit gerade in der nichtmanipulierten Übereinstimmung aller zum Ausdruck komme" (174).

Unverkennbar ist in dieser Darstellung die Zielbewußtheit des Papstes. Am 1. März 1870 ordnete Pius IX. an, daß dem im Januar verteilten Schema „De ecclesia Christi" eine Definition der Unfehlbarkeit einzufügen sei. In einem eigenen Abschnitt „Verhärtung bei Pius IX." (185–189) weist Schatz „eine innere Verbitterung" gegenüber der Minorität nach, „die er im ersten Konzilsmonat nur künstlich und willentlich durch Bemühen um Freundlichkeit etwas zurückzuhalten vermochte". Was den Papst verständlicherweise erregen mußte, war der Umstand, daß „die innerkirchlichen Vorgänge sich mit der öffentlichen Diskussion und der außerkonziliaren Opposition verquickten". Doch dies ging ja nicht nur auf das Konto der Minorität. Der nächste Eingriff des Papstes erfolgte am 27. April mit der Anordnung, daß die Definition der Unfehlbarkeit bei der Diskussion des Kirchenschemas separat zu behandeln sei. Diese Entscheidung weist über den zweiten Band hinaus, der aber mit einem positiven Ereignis schließen kann, mit der drei Tage zuvor, am 24. April, einstimmig verabschiedeten Konstitution „Dei Filius".

Damit war die Beratung des Schemas „De doctrina catholica" gegen den Rationalismus abgeschlossen, die am 28. Dezember 1869 begonnen hatte und am 10. Januar 1870 mit der Zurückweisung des heftig umstrittenen Textes an die Glaubensdeputation unterbrochen worden war (81–94). Schatz beurteilt die Konstitution insofern positiv, als neuscholastische Passagen im ursprünglichen Text zurückgedrängt und „Tendenzen, die Autorität des Lehramtes zu überziehen, ... zurückgewiesen wurden". Zwischen „Rationalismus" und „Fideismus" sei ein breites Feld offengeblieben, das erst im Antimodernismus eingeengt wurde. Kritisch vermerkt der Verfasser, daß im Stil der Wendungen gegen Atheismus, Pantheismus und Materialismus noch an der „Fiktion der Societas christiana" festgehalten wurde. Als noch nicht ganz überholt muß die Bemerkung verstanden werden, es werde in dem Dokument übersehen, wie oft „in der Geschichte zeitbedingte Darstellungen der Glaubenswirklichkeit... in Konflikt mit der Wissenschaft geraten sind" (352–355). Was Klaus Schatz hier vorlegt, ist die Frucht einer ebenso fleißigen wie geschichtsverständigen Arbeit. Man kann dem dritten Band mit Spannung entgegensehen.

*Oskar Köhler*

[1] Ignatius von Loyola: Briefe und Unterweisungen. Übers. v. Peter Knauer. Würzburg: Echter 1993. 995 S. (Deutsche Werkausgabe. 1.)

[2] Klaus Schatz: Vaticanum I. 1869–1870. Bd. 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius". Paderborn: Schöningh 1993. XVIII, 405 S.

# BESPRECHUNGEN

## Staat und Gesellschaft

*Region, Nation, Europa.* Historische Determinanten der Neugliederung eines Kontinents. Hrsg. v. Günther Lottes und Georg Kurz. Heidelberg: Physica 1992. 319 S. (Schriftenreihe der Europa-Kolloquien im alten Reichstag.) Kart. 48,–.

Europabücher leben oft vom Hauch des Utopischen, als ob Europa keine Realität wäre, sondern ein Traum, der erst noch verwirklicht werden müßte. Von solchen Büchern hebt sich dieser Band mit Aufsätzen der Teilnehmer der Europa-Kolloquien von Regensburg und Prag (1991 und 1992) wohltuend ab. Es sind realistische, aber keine bequeme Positionen, die die 17 Autoren, Historiker aus allen Teilen Europas, beziehen.

In der Einleitung erklärt Günther Lottes an Beispielen aus der europäischen Geschichte die Funktion der drei Leitbegriffe des Titels: Supranationale ökonomische und politische Strukturen haben im Westen die Nationalstaaten in eine Krise gestürzt. Im Osten dagegen hat ihr Zusammenbruch bewirkt, daß in den Regionen Nationalismen entstehen, deren Früchte wir im Augenblick im ehemaligen Jugoslawien ernten. Wie Europa in Zukunft funktionieren wird, können wir schon jetzt an seinem Verhalten auf dem Balkan ablesen. Über letzteres geben auch die Beiträge der englischen und französischen Teilnehmer Aufschluß. Jonathan Clark streicht die kompromißlose Haltung Großbritanniens sowohl gegen Autonomiebestrebungen im Inselreich selbst wie auch in seiner gesamten Einflußsphäre heraus. Dem entspricht ein staatsrechtlich begründetes Mißtrauen gegen jegliche Integrationsversuche, die die Souveränität des King in parliament in Frage stellen würden. Philippe Martel (Paris) formuliert ein ähnliches Anliegen: Was ist, wenn die zentral- und osteuropäischen Regionalisierungs- und Integrationstendenzen auf die bisher straff auf Paris ausgerichteten Regionen Frankreichs übergreifen? Franz Bauer und Carlo Ghisalberti versuchen, das Phänomen des Regionalismus zu erklären. Aus einem pränationalen Phänomen wie der Region werde in einer postnationalen Situation ein identitätsstiftender Notbehelf. Mit den Nationalstaaten in der Krise und einem Europa, das nicht auf die Beine kommt, entwickeln sich die Regionen als trügerischer Ausweg. Historisches Vorbild eines „Europa der Regionen" sind das alte „Reich" und seine Epigionen, der Deutsche Bund und der habsburgische Vielvölkerstaat. Vor allem die Teilnehmer aus den ehemaligen Ostblockstaaten traten mit einem solchen Modell auf den Plan. László Szarka (Budapest) spricht von einem von Deutschland dominierten „Zwischeneuropa", dem Gebiet der ehemaligen Donaumonarchie, das sich heute vor ähnliche Probleme gestellt sieht wie 1918. Die Beiträge von Ivo Goldstein (Zagreb) und Marina Pavlova-Silvanskaja (Moskau) zeigen, wie brennend diese Probleme angesichts des Versinkens ganzer Teile dieser Regionen in Krieg und Anarchie sind.

Das realistische Bild aus historicher Perspektive, das dieser Band von Europa zeichnet, ist ernüchternd, aber auch ermutigend. Europa ist kein Traum. Es existiert bereits. Aber es ist kein postmodernes, geschichtsloses Wirtschaftsparadies, wie auf Brüssel fixierte und von 1989 wenig beeinflußte Reflexionen glauben machen wollen. Es ist ein Europa der Vielfalt und der Konflikte. Es steht vor der Aufgabe, mit den Mitteln der Politik und aus der Kenntnis der gemeinsamen Geschichte diese Konflikte zurückzudrängen und Räume zu schaffen, in denen seine Bewohner in Gerechtigkeit und Frieden leben, arbeiten und ihre geistig-kulturelle Identität verwirklichen können. (Auf letzteres geht u. a. der Beitrag Hans Maiers zum Sprachenproblem in Europa ein.) Welche geschichtlichen Aspekte bei einem solchen Prozeß zu berücksichtigen sind, zeigt dieses Buch in beeindruckender Weise. *J. Lössl SJ*

Achermann, Eduard: *Schrei, geliebtes Afrika!* Ein Kontinent braucht Hilfe. Düsseldorf: Walter 1993. 261 S. Kart. 34,–.

Afrika gilt heute oft als ein „verlorener Kontinent" ohne Zukunftsperspektive, der darum auch wenig Beachtung in der Öffentlichkeit findet. Dies ist freilich ein Standpunkt, den sich nur ferne Zuschauer leisten können. Die betroffenen Afrikaner selbst kämpfen dagegen um ihr Überleben und eine bessere Zukunft, oft mit bewundernswertem Mut und Einsatz. Der in vielen Ländern begonnene Demokratisierungsprozeß steht zwar meist noch am Anfang, ist aber ein unübersehbares und ermutigendes Hoffnungszeichen.

Dies ist auch das Anliegen dieses Buchs, dessen Autor fast 30 Jahre als Missionar und Theologieprofessor in Ost- und Südafrika gewirkt hat. Er fragt nach den Ursachen der gegenwärtigen Misere und zieht eine harte und provokative Bilanz: Entwicklungshilfe wie Missionsarbeit haben versagt, weil sie fremde, der afrikanischen Kultur nicht angepaßte Maßstäbe unkritisch übernahmen. Sie haben mehr Schaden als Nutzen gestiftet, da sie die traditionelle Gemeinschaft, Moral und Spiritualität in Afrika zerstört haben.

Ein Urteil zu diesem Buch fällt nicht leicht, zumal, wenn man diesen Kontinent nicht aus eigener Erfahrung kennt. Es bietet sicher keinen systematischen Überblick. Teilweise wirkt es sehr plakativ sowie selektiv, etwa was die benutzte Literatur und die zahlreichen Zitate betrifft. Seine ökonomische Argumentation ist zu undifferenziert. Man stellt sich überdies die Frage, inwieweit die zahlreichen Fallbeispiele generalisierbar sind.

All dies ist aber in gewisser Weise nur die Kehrseite der Stärken dieses Buches: Es zeigt viele unbestreitbare Defizite auf. Es bietet eine Fülle von Fallbeispielen, Beobachtungen und Erfahrungen, die Afrika besser verstehen lassen. Vor allem aber ist es ein leidenschaftliches Plädoyer für eine inkulturierte Kirche der Armen und einen Entwicklungsansatz von unten, um so die Kluft zwischen Arm und Reich zu überwinden. Es enthält auf jeden Fall höchst bedenkenswerte Denkanstöße, die man auch dann ernst nehmen sollte, wenn man nicht immer gleicher Meinung ist. *J. Müller SJ*

## Kirche

Verweyen, Hansjürgen: *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?* Düsseldorf: Patmos 1993. 146 S. Kart. 19,80.

H. Verweyen, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg, analysiert zentrale Teile des Weltkatechismus nach „immanenten Gesichtspunkten" (53), nämlich im Vergleich mit anderen Dokumenten der offiziellen kirchlichen Lehrverkündigung, vor allem mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, auf das sich der Katechismus selbst ausdrücklich bezieht und als dessen „reifste und vollendetste Frucht" er von Johannes Paul II. bezeichnet wird, dann mit den von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Katechismen der Jahre 1955, 1969 und 1985, die ja ausdrücklich in Geltung gelassen werden. Das Ergebnis: Im Gebrauch der Schrift (14–25) wird im Gegensatz zur Bibelenzyklika Pius' XII. (1943) und vor allem zum Konzil eine Exegese wiederaufgenommen, die „ohne Rücksicht auf literarische Zusammenhänge und Aussageintentionen" der biblischen Autoren (22f.) Textfragmente aneinanderreiht – vom deutschen Erwachsenenkatechismus ein „um Welten verschiedener Gebrauch der Schrift" (22). In den Aussagen zum Wort Gottes, zu Schrift und Tradition (26–52) kehrt der Weltkatechismus – entgegen den klaren Ausführungen des Konzils – zum instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis von 1870 und damit zu den „neuscholastischen Denkgewohnheiten" (35) zurück. Die Ausführungen über Jesus Christus und die Kirche (53–94) bieten im Vergleich mit den deutschen Glaubensbüchern ein „Bild von geradezu verwirrenden Divergenzen" (53) und enthalten „gravierende Fehlinterpretationen" der Kirchenkonstitution des Konzils, die „einer allgemeinen Neigung zur Restauration vorkonziliarer Theologie" (80) entstammen. Die Aussagen zur Heilsbedeutung des Todes Jesu hingegen beurteilt der Autor rundum positiv (81–91).

Insgesamt zeigt sich also das Bemühen, durch „geschicktes Zitieren und Paraphrasieren" von Konzilsstellen „deren Sinn in Richtung auf Positionen zurückzuschrauben, von der die Konzilsväter sich in mühsamer Kleinarbeit gelöst haben"

(96). Der Katechismus ist daher in wesentlichen Punkten mit der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht in Einklang zu bringen. Damit verwickelt sich aber das kirchliche Lehramt in einen Selbstwiderspruch, „wie er in der Geschichte der Kirche kaum seinesgleichen findet" (138). Es kommt hinzu, daß der Katechismus – „Produkt einer mittelmäßigen, Schrift und Tradition eklektizistisch verwendenden Theologie restaurativen Zuschnitts" (66) – seine Lehren nicht so vermittelt, daß Menschen von heute sie als Antwort auf ihre Fragen verstehen (113) oder gar in einem solchen „ausufernden Kompendium" eine „gedankliche Mitte" oder einen „inneren Zusammenhang" (137) wahrnehmen können. So findet er nicht aufgrund innerer Überzeugungskraft Zustimmung, sondern kann nur mit autoritären Maßnahmen auferlegt werden. Damit ist auch die Frage des Buchtitels beantwortet: Weil diese „Selbstdemontage kirchlicher Autorität" (138) selbst Symptom der Krankheiten ist, an denen die Kirche heute leidet, kann sie nicht gleichzeitig deren Therapie sein. Das ist ein hartes, aber auf einer zwingenden Argumentation gründendes Verdikt. *W. Seibel SJ*

*Handbuch der Psychologie für die Seelsorge.* Bd. 1: Psychologische Grundlagen. Bd. 2: Angewandte Psychologie. Hrsg. v. Jürgen Blattner, Balthasar Gareis und Alfred Plewa. Düsseldorf: Patmos 1992, 1993. 463, 565 S. Lw. 64,80, 84,80.

Die Herausgeber und Mitarbeiter dieses Handbuchs wollen die Psychologie daraufhin befragen, wo sie sich mit der Seelsorge berührt und diese mit ihren Kenntnissen unterstützen kann. Im ersten Band behandeln sie die psychologischen Grundlagen. In seinem ersten Teil greifen sie Fragen der allgemeinen Psychologie auf: Wahrnehmung, Motivation, Emotion, Lernen, Gedächtnis, Denken, Sprache. Im zweiten Teil gehen sie auf Themen der Entwicklungs-, Sozial- und Persönlichkeitspsychologie ein und handeln von Entwicklung und Lebenslauf, Entwicklung wichtiger Lebensfunktionen, Individuum und Gesellschaft, soziale Einstellungen und Vorurteile, soziale Wahrnehmung, Gruppe u. a. Indes befaßt sich der zweite Band mit psychotherapeutischen Ansätzen und einzelnen Bereichen der Pastoral. So informiert er (im Teil 3) über psychische Störungen und über ausgewählte psychotherapeutische Verfahren wie Psychoanalyse, Verhaltenstherapie, Klientenzentrierte Psychotherapie, Gestalttherapie, Psychodrama, Transaktionsanalyse und Logotherapie, aber auch über Selbsthilfegruppen. Abgeschlossen wird er von einem vierten Teil über allgemeine und konkrete „Vollzüge psychischen Lebens": Religiosität, Gelebter Glaube, Okkultismus, Schule und Erwachsenenbildung, Verwaltung und Organisation der Gemeinde, Umgang mit Medien, Umgang mit Randgruppen, Krisen des Lebens, Seelsorgliches Gespräch und Umgang des Seelsorgers mit sich selbst.

Die meisten grundsätzlichen Beiträge beginnen mit einem Beispiel aus der seelsorglichen Erfahrung, stellen aber auch bei der Darlegung der wissenschaftlichen Erkenntnisse konsequent den Bezug zur Praxis her. Wer den Gang durch eine solche Grundlagenreflexion nicht scheut, wird reichlich belohnt durch fundierte Hinweise auf so bedeutsame Themen wie Nächstenliebe (Hilfeverhalten), emotionale Wirkung von Gottesdiensten, Umgang mit Angst, Behaltenstechniken, Leitung von Gruppen, Mitarbeitergespräch und seelsorgliches Gespräch. Der eine oder andere Beitrag sprengt vielleicht den thematischen Rahmen des Werks (Gemeindeverwaltung, Medien) oder ist unbefriedigend ausgefallen (Logotherapie, Systemtherapie, Religiosität). Auch fehlen Hinweise auf die Wirkungsforschung von Therapien und den spekulativen Charakter mancher tiefenpsychologischer Annahmen. Doch sind die beiden Bände erfreulich offen auf verschiedene Richtungen der Psychologie und Psychotherapie und weit davon entfernt, diese als Allheilmittel zu überschätzen oder mit Seelsorge zu verwechseln. Ein wertvolles Grundlagenwerk für die Aus- und Weiterbildung. *B. Grom SJ*

*Adreßbuch für das katholische Deutschland.* Ausgabe 1993. Paderborn: Bonifatius 1993. 342 S. Kart. 32,–.

Die neue Ausgabe dieses Adreßbuchs hat den bewährten Aufbau beibehalten, der es zu einem außerordentlich nützlichen Nachschlagewerk gemacht hat. Erstmals sind jetzt auch die entsprechenden Anschriften aus den östlichen Bundesländern und natürlich die neuen Postleitzahlen

verzeichnet. Einen erheblichen Rückschritt gegenüber den bisherigen Ausgaben bedeutet es, daß im Sachregister bei Begriffen mit mehreren Seitenzahlen die Hauptfundstellen nicht mehr halbfett gedruckt sind, so daß man in diesen Fällen länger suchen muß. Sinnvoll wäre es auch, wenn ein Stichtag angegeben würde. Manche Angaben waren allerdings beim Redaktionsschluß eindeutig überholt, wie z. B. A. Mayer als Präsident der Kommission „Ecclesia Dei" (33) oder E. Rovida als Nuntius in der Schweiz (12). Daß das Personenregister nicht alle Namen enthält, eine Reihe Druckfehler stehenblieben oder in Augsburg kein Generalvikar genannt ist (42), solche Defizite lassen sich wohl nie ganz vermeiden.

*W. Seibel SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana, befaßt sich mit dem heute weitverbreiteten Phänomen, daß sich viele Christen in ihren sittlichen Entscheidungen nicht nach den tradierten und vom kirchlichen Lehramt verkündeten Normen richten. Er fragt, ob es sich hier immer um ein „irriges Gewissen" handelt.

Karl-Josef Kuschel, Privatdozent für Ökumenische Theologie und Theologische Ästhetik an der Universität Tübingen, bemüht sich um ein genuin theologisches Gespräch mit dem Werk der Dichterin Nelly Sachs. Als Thema wählt er ihre Auseinandersetzung mit Hiob und Jesus.

Erfordert es der christliche Glaube, aus dem Fehlen der Kirchengemeinschaft den Schluß zu ziehen, daß diese Gemeinschaft nicht Kirche Christi sein kann? Oder ist eine gegenseitige Anerkennung als Kirchen möglich, ohne die eigene Identität aufzugeben? Ernst Chr. Suttner, Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Universität Wien, beantwortet diese Grundfrage der Ökumene im Blick auf die Geschichte und auf die gegenwärtige Situation.

Im Juliheft dieser Zeitschrift formulierte der Münchener Dogmatiker Peter Neuner einen Vorschlag, wie konfessionsverschiedenen Ehepaaren Eucharistiegemeinschaft ermöglicht werden kann. Georg Hintzen, Mitarbeiter am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn, stellt jetzt eine Reihe kritischer Anfragen, zu denen Peter Neuner in einem abschließenden Beitrag Stellung nimmt.

Es herrscht heute Übereinstimmung, daß es einen logisch zwingenden Beweis für die Existenz Gottes nicht gibt. Das heißt aber nicht, daß jeder Gottesaufweis unmöglich wäre. Karl-Heinz Weger, Professor für Grundlegung der Theologie an der Hochschule für Philosophie in München, legt dar, wie die neuere Theologie dies durch Appelle an die menschliche Erfahrung versucht.

Edmund Arens, Privatdozent für Fundamentaltheologie an der Universität Münster, diskutiert die Grundzüge der pluralistischen Religionstheorie. Er gibt einen Überblick über die wichtigsten Entwürfe und konfrontiert sie mit Anfragen einer kritischen Fundamentaltheologie.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

*Adreßbuch für das katholische Deutschland.* Ausgabe 1993. Paderborn: Bonifatius 1993. 342 S. Kart. 32,–.

*Allegri, Renzo:* Mutter Teresa. Ein Leben für die Ärmsten der Armen. München: Verlag Neue Stadt 1993. 156 S. Kart. 24,80.

*Büchele, Herwig:* Sehnsucht nach der schönen neuen Welt. Thaur: Kulturverlag 1993. 436 S. Lw. 42,–.

*Damm, Diethelm:* Jugendarbeit in selbstorganisierten Initiativen. Praxiserfahrungen und Konzeptentwicklung. München: Deutsches Jugendinstitut 1993. 231 S. Kart.

*Drewermann, Eugen – Biser, Eugen:* Welches Credo? Hrsg. v. Michael Albus. Freiburg: Herder 1993. 238 S. (Herder Spektrum. 4204.) Kart. 19,80.

*Forte, Bruno:* Zur Freiheit hast du uns befreit. Gebete. München: Verlag Neue Stadt 1993. 59 S. Kart. 7,80.

*Grotz, Hans:* La Storiografia Mediovale. Introduzione e sguardo panoramico. Rom: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1993. 113 S. Kart.

*Gruber, Franz:* Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit. Innsbruck: Tyrolia 1993. 350 S. (Innsbrucker theologische Studien. 40.) Kart. 49,–.

*Haack, Friedrich-Wilhelm:* Europas neue Religion. Sekten – Gurus – Satanskult. Freiburg: Herder 1993. 208 S. (Herder Spektrum. 4221.) Kart. 16,80.

*Häring, Bernhard:* Es geht auch anders. Plädoyer für eine neue Umgangsform in der Kirche. Freiburg: Herder 1993. 96 S. Kart. 19,80.

*Herders großes Weihnachtsbuch.* Geschichten und Gedichte, Lieder und Legenden, Brauchtum, Basteln und Backen von St. Martin bis Dreikönige. Hrsg. und erzählt v. Ulrich Peters. Freiburg: Herder 1993. 176 S., Abb. Kart. 38,–.

*Hountondji, Paulin J.:* Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität. Hrsg. v. Gerd-Rüdiger Hoffmann. Berlin: Dietz 1993. 240 S. Lw. 32,–.

*Jugend, Wirtschaft, Politik.* Lernen und Arbeiten in Europa. Internationale Texte. Bd. 2. Hrsg. vom Deutschen Jugendinstitut. München: Deutsches Jugendinstitut 1993. 390 S. Kart.

*Kampmann, Susanne:* Morgenandachten im Hörfunk. Geschichtliche, empirische und publizistische Aspekte zu einem umstrittenen Genre. Bochum: Universitätsverlag 1993. 234 S. (Bochumer Studien zur Publizistik- und Kommunikationswissenschaft. 73.) Kart.

*Koch-Häbel, Bärbel:* Unverfügbares Sprechen. Zur Intention und Geschichte des Gleichnisses. Münster: Aschendorff 1993. VIII, 396 S. (Literatur als Sprache. 10.) Kart. 88,–.

*Mello, Anthony de:* Eine Minute Unsinn. Freiburg: Herder 1993. 216 S. Lw. 28,–.

*Nacheheliche Elternschaft.* Möglichkeiten und Grenzen elterlicher Verantwortung nach dem Scheitern einer Ehe. Hrsg. v. Johannes Horstmann. Schwerte: Viktor-Verlag 1993. 163 S. Kart. 22,–.

*Osinski, Jutta:* Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert. Paderborn: Schöningh 1993. 447 S. Kart. 128,–.

*Pasick, Robert S.:* Im Tiefschlaf der Gefühle. Wenn Männlichkeit zur Fessel wird – Wege aus der Selbstblokkade. Freiburg: Herder 1993. 316 S. Lw. 38,–.

*Schallenberg, Peter:* Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900–1960). Münster: Aschendorff 1993. XLVI, 283 S. (ICS Schriften. 28.) Kart. 57,–.

*Schenken und beschenkt werden.* 24 Türen zum Advent. Hrsg. v. Wolfgang Bader. München: Verlag Neue Stadt 1993. Kart. 16,80.

*Scherer, Georg:* Glaubenkrise und Erwachsenenbildung. Gutachten für die Erwachsenenbildung im Bistum Essen 1985–1992. Annweiler/Essen: Plöger 1993. 414 S. Kart.

*Schlegel, Leonhard:* Handwörterbuch der Transaktionsanalyse. Sämtliche Begriffe der TA praxisnah erklärt. Unter Mitw. v. Fritz Wandel, Bernhard Schibalski, Helmut Harsch. Freiburg: Herder 1993. XVII, 427 S. Kart. 68,–.

*Scholl, Norbert:* RU 2000. Welche Zukunft hat der Religionsunterricht? Köln: Benziger 1993. 256 S. Kart. 29,80.

*Schwartländer, Johannes:* Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. Mainz: Matthias-Grünewald Verlag 1993. 474 S. Kart. 64,–.

*Edith Stein.* Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen. Hrsg. und eingel. v. Waltraud Herbstrith. Mainz: Matthias-Grünewald Verlag 1993. 187 S. (Topos Taschenbücher. 234.) Kart. 14,80.

*Svidercoschi, Gian Franco:* Brief an einen jüdischen Freund. Karol Wojtyla und Jerzy Kluger. Köln: Styria 199. 115 S. Lw. 24,80.

*Thils, Gustave:* La Communion Ecclésiale dans le cadre Juridique de l'Etat Moderne. Louvain-La-Neuve: Peeters 1993. 109 S. Kart.

*Vanier, Jean:* In Gemeinschaft leben. Meine Erfahrungen. Freiburg: Herder 1993. 427 S. Kart. 28,–.

*Verweyen, Hansjürgen:* Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche? Düsseldorf: Patmos 1993. 146 S. Kart. 19,80.

*Wie heute von Gott reden?* Österr. Pastoraltagung 28. bis 30. Dezember 1992. Im Auftrag des österr. Pastoralinstituts hrsg. v. Helmut Erharter und Horst Michael Rauter. Wien: Herder 1993. 90 S. Kart. 19,80.

*Wir alle sind Fremde.* Texte gegen Haß und Gewalt. Hrsg. v. Michael Langer. Regensburg: Pustet 1993. 180 S. Kart. 26,80.

*Zsifkovits, Valentin:* Asylpolitik mit Herz und Vernunft. Zu einer aktuellen Problematik. Regensburg. Pustet 1993. 110 S. (Soziale Perspektiven. 8.) Kart. 24,80.

*Zulehner, Paul M. – Denz, Hermann:* Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Düsseldorf: Patmos 1993. 264 S. Kart. 39,80.

---

BEILAGENHINWEIS:
Dieser Ausgabe sind ein Prospekt der Missionsprokur der Jesuiten, Nürnberg, und eine Verlegerbeilage beigefügt.